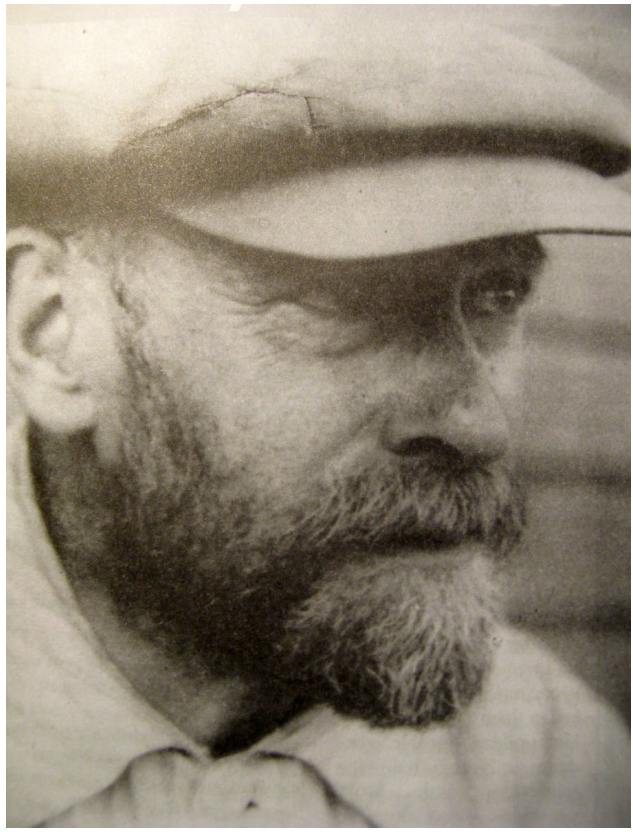
Wrażliwość a podmiotowość

Teoria Emmanuela Lévinasa i praktyka Janusza Korczaka



JANUSZ KORCZAK
(1878 – 1942)

KSIĄŻKA ROKU JANUSZA KORCZAKA

w 70. rocznicę śmierci i 100. rocznicę otwarcia Domu Sierot

ANNA KAMIŃSKA

Wrażliwość a podmiotowość

Teoria Emmanuela Lévinasa i praktyka Janusza Korczaka

INSTYTUT WYDAWNICZY · „MAXIMUM”
KRAKÓW 2012

Recenzja naukowa
prof. dr hab. Józef Lipiec UJ

Redakcja wydawnicza
Dariusz Piotr Klimczak

Skład i korekta
Zespół

Projekt okładki
Studio „Max" (*fot. A. Kamińska*)

© *Copyright by* Anna Kamińska, Kraków 2012
© *Copyright by* Fundacja Instytut Wydawniczy „Maximum", Kraków 2012

All rights reserved

ISBN 978-83-61714-36-1

INSTYTUT WYDAWNICZY · „MAXIMUM"
30–960 Kraków, skr. poczt. nr 410
tel. / fax +48 (012) 398 21 17; tel. kom. +48 (0) 511 833 410
e-mail: redakcja@maximum.org.pl; www.maximum.org.pl

KRAKÓW 2012, Wydanie I

Jaroszy,
którego przyjaźń umożliwiła zrozumienie
myśli Lévinasa i czynu Korczaka

Spis treści

Przedmowa....11
Wstęp....15

CZĘŚĆ I. LÉVINASOWSKIE POJĘCIE WRAŻLWOŚCI

Rozdział I
Wrażliwość ontologiczna
1. Wrażliwość na siebie samego....24
2. Bycie, które rani – *il y a* jako wojna....30
3. Samotność istnienia. Wrażliwość zmysłowa jako odczuwanie własnego bólu umożliwiające identyfikację podmiotu z sobą samym....39

Rozdział II
Zmysłowa wrażliwość na świat
1. Rozkoszowanie się jako próba pokonania ontologicznej samotności....50
2. Rozkoszowanie się jako „egoistyczne" szczęście....57
2.1. Bycie, które uszczęśliwia: *il y a* jako żywioł. Wrażliwość zmysłowa jako odczuwanie przyjemności płynących ze świata....64
3. Rozkoszowanie się jako źródło cierpienia....69
3.1. Wrażliwość zmysłowa jako odczuwanie bólu innego człowieka umożliwiające poświęcenie siebie....72

Rozdział III
Śmierć i cierpienie
1. Wrażliwość jako doświadczanie śmierci....77
2. Wrażliwość jako podmiotowość cierpienia....80
3. Śmierć jako relacja z innością....89
4. Zwyciężyć śmierć....91

Rozdział IV
Kobiecość i rozkosz
1. Kobiecość....97
1.1. Kobiecość jako tajemnica....97
1.2. Kobiecość jako ciepło własnego domu....102
2. Rozkosz....109

2.1. Rozkosz jako relacja z wrażliwością zmysłową drugiego człowieka.....109
2.2. Pieszczota jako niepokój i cierpienie.....113
3. Płodzenie jako zwyciężanie śmierci.....116

Rozdział V
Metafizyczna wrażliwość na Boga
1. Doświadczanie Boga w relacjach międzyludzkich.....125
2.Ateistyczna wrażliwość na Boga.....131
3. Pragnienie Boga.....134
4. Nieobecność Boga.....139
4.1. Wrażliwość na ślad Boga w człowieku.....141
4.2. Wrażliwość na Boże wezwanie.....146

Rozdział VI
Etyczna wrażliwość na drugiego człowieka
1. Wrażliwość na wymowę ludzkich twarzy.....151
1.1. Wrażliwość etyczna, która zakazuje zabijać.....152
1.2. Cierpienie, które nakazuje być wrażliwym etycznie.....159
2. Prawda etyczna.....164
2.1. Prawda cierpienia drugiego człowieka.....164
2.2. Prawda o sobie.....169
3. Szaleństwo etycznej nadwrażliwości: „inny we mnie".....172

CZĘŚĆ II. LÉVINASOWSKIE POJĘCIE PODMIOTOWOŚCI

1. Podmiotowość jako odpowiedzialność
1.1. Podmiotowość to niezamienialność, wyjątek, „inaczej niż być".....177
1.2. Podmiotowość to „Inny-w-Tym Samym".....181
1.3. Pod ciężarem świata.....183
2. Podmiotowość jako bliskość bliźniego.....192
3. Podmiotowość jako wybranie do dobroci.....193

CZĘŚĆ III. PODMIOTOWOŚĆ JAKO WRAŻLIWOŚĆ

1. Podmiotowość ucieleśniona.....197
2. Podmiotowość starzenia się.....199
3. Podmiotowość macierzyńska – „inny we mnie" – nadwrażliwość etyczna.....201
4. Podmiotowość jako podatność na zranienie.....204
5. Podmiotowość jako niemożliwość obojętności.....207

CZĘŚĆ IV. DZIEŁO JANUSZA KORCZAKA ANTYCYPACJĄ LÉVINASOWSKIEJ IDEI PODMIOTOWOŚCI JAKO WRAŻLIWOŚCI

1. Przeczucie zagłady....213
2. Dziecięcy pokój – stan dzieciństwa jako lévinasowskie *il y a* 219
3. Samotność 222
4. Stan dzieciństwa jako lévinasowskie rozkoszowanie się....225
5. Cierpienie, śmierć, samobójstwo....232
6. Wrażliwość na Boga....241
7. Wrażliwość na innego....256
8. „Inny we mnie" jako dziecko we mnie szaleństwo etycznej nadwrażliwości....275
9. Urzeczywistnianie etyki poprzez czyn....289

Zakończenie....299
Bibliografia....304

Przedmowa

Książka Anny Kamińskiej ma dwóch bohaterów głównych – Emmanuela Lévinasa i Janusza Korczaka, a także dwa naczelne pojęcia – tytułowe kategorie „wrażliwości" i „podmiotowości". Rozpościera się też na dwóch, zasadniczo odległych obszarach tematycznych, z jednej strony sięgając do ontologii samej, z drugiej, koncentrując się na stale obecnych sprawach ludzkich, antropologicznych i aksjologicznych.

Rozdział o Korczaku, potraktowany jako antycypacja idei Lévinasowskiej, zyskuje na interpretacyjnej głębi, dalekiej od sentymentalno-heroicznej etyczności oraz pedagogii zsakralizowanej ofiary najwyższej. Korczak jako pisarz i myśliciel zyskuje ogromnie na tym celnym zestawieniu z dalekim francusko-żydowskim filozofem. Lévinas zaś zostaje sprawdzony jako teoretyk dużo wcześniej, niż pojawiły się naprawdę w druku zręby jego koncepcji podmiotowości.

Trzeba zatem szczerze pogratulować Autorce niebanalnego pomysłu, gdyż dzięki jego realizacji otworzyła się nowa przestrzeń konfrontacji sensów. Zrozumienie potworności zła i uchwycenie świętości dobra rozciąga się na rejony dotąd niezbadane. Pytania Emmanuela Lévinasa stają się naprawdę poważne, kiedy zadaje się je w imieniu Janusza Korczaka. Polski „Stary Doktor" przybiera zaś najwyższy, hieratyczny wymiar dopiero w świetle teorii, która zdolna jest wejrzeć poza kulisy prostych rozstrzygnięć i sięgnąć aż do wymiarów Absolutu, objawiającego się w człowieku. Dzięki subtelnym i wnikliwym rozważaniom Anny Kamińskiej właśnie, okazuje się, że obydwa aspekty – nazwijmy je „teoretyczny" i „praktyczny" – przenikają się wzajemnie, a siła sugestii tego tekstu jest tak ogromna, iż doprawdy trudno będzie uwolnić się od zaproponowanych skojarzeń. Dzięki umiejętnie przeprowadzonej operacji zestawień i porównań Lévinas i Korczak stają się nośnikami tej samej wrażliwości i wykładnikami podobnej, a może nawet wspólnej wizji świata.

Autorka doskonale zaznajomiona z Lévinasowskim oryginałem porusza się swobodnie po terenie wyznaczonym przez horyzonty filozoficznej dialogiki. Dotyczy to zwłaszcza podmiotowej wrażliwości na obecność

w bliskim nam świecie i na wspólnotę wartości Drugiego Człowieka. Wrażliwość ta kształtowana jest przede wszystkim przez bezpośrednie doznania (choćby „twarzy Innego"), ale także – wtórnie – poprzez odkrycie specyfiki języka dialogu, używanego i rozwijanego przez francuskiego myśliciela.

Rozdziałowi poświęconemu postaci i dziełu Janusza Korczaka Autorka dała przesądzający tytuł *Dzieło Janusza Korczaka antycypacją Lévinasowskiej idei podmiotowości jako wrażliwości*. O Januszu Korczaku powstało dotąd wiele prac, ogłaszanych drukiem przez specjalistów różnych dyscyplin naukowych (głównie pedagogiki, psychologii, literaturoznawstwa) oraz literatów i publicystów. Jest to piśmiennictwo na ogół wielce wartościowe. Propozycja interpretacyjna Anny Kamińskiej wpisuje się niewątpliwie w krąg najciekawszych, najbardziej wnikliwych i głębokich dokonań w obrębie tej problematyki. Zastosowanie schematu levinasowskiego pozwoliło na dotarcie do istoty myśli i czynu Korczaka w sposób dotąd w zasadzie niepraktykowany przez komentatorów i w takiej formie interpretacyjnej nieobecny w piśmiennictwie. Zamysł Autorki najlepiej ilustruje struktura kolejnych tematów, przypominająca niemalże archetypiczny wzorzec greckiej tragedii, kiedy to wiadomo z góry, co nieubłagana moc przeznaczenia musi uczynić z bohaterami dramatu. Listę Korczakowskich problemów otwiera tedy wyprzedzające czas dokonany „przeczucie zagłady", towarzyszące niemal od zarania tekstom Starego Doktora. Takie też okazuje się rozumienie dzieciństwa jako levinasowskiego stanu *il y a* (choć przecież także jako euforii beztroskiego „rozkoszowania się"). Takimi są też problemy egzystencjalnej samotności (w cierpieniu, śmierci, zwłaszcza w samobójstwie), wrażliwości na Absolut oraz wrażliwości na Innego (jako przejaw Absolutu właśnie), wreszcie zagadnienie Korczakowskiego „szaleństwa etycznej nadwrażliwości" w przyjęciu „Innego we mnie", występującego w urzeczywistnieniu etyki poprzez czyn. Pisarstwo Korczaka, jak mało który traktat w dziejach ludzkiej kultury, sprzęga się w jedno z realnym heroizmem obowiązku i miłości.

Anna Kamińska dowodzi swymi subtelnymi analizami tekstów i faktów, iż Korczak to niemalże gotowy wzór etyczny levinasowskiego Człowieka. Oczywisty, choć niewystarczający, aspekt uświadomionej deklaracji istnienia „dla innych" (wpisanej w teksty, sporządzonej skądinąd niezwykle sprawnym piórem), powinien być dopełniony czynem sokratejskim, żądającym jedności słowa i bycia. Chodzi nade wszystko o ostateczny dowód wiarygodności i ontologicznej powagi, złożony głoszonym prawdom właśnie aktem samym, czyli czystym i pięknym życiem, w chwili próby – z konieczności i powinności autentycznie bohaterskim.

Autorka uznała zasadnie, że warunkiem podmiotowości jest wrażliwość epistemiczna i aksjologiczna człowieka, co więcej, wejście w byt jest w zasadzie równoznaczne z ujawnieniem się podmiotowej wrażliwości,

a wszelkie przejawy, stany i generalny poziom podmiotowości są sprzęgnięte w jedno z wrażliwością na walory i cechy świata.

Podjęcie tematu wrażliwości i nadwrażliwości podmiotowej z pewnością wymaga od autora odpowiednich kwalifikacji, przekraczających zwyczajowe, naukowe przygotowanie profesjonalne. Myślę z jednej strony o swoiście czułym słuchu etycznym jako właściwości niezbędnej do filozoficznych analiz dusz ludzkich. Aby pisać o wrażliwości i jej przejawach, trzeba zapewne osobiście przeżyć i zrozumieć sens tej niezwykłej, przekraczającej schematy dyspozycji poznawczej (oraz wartości zarazem). Wielu myślicieli z pewnością nie dorosło do rozważania rzeczywistych dylematów moralnych, kontentując się zdrewniałymi, skostniałymi standardami formalnych norm lub produkując zgrabne aforyzmy na każdą okazję. Z drugiej strony, zagadnienie wrażliwości wymaga podwyższonych, niekonwencjonalnych umiejętności czysto literackich, a na pewno świeżości spojrzenia, pozwalającej zmierzyć się z niezmiernie trudną do ogarnięcia materią problemu, bez popadnięcia w nastroje banalnego sentymentalizmu albo, co gorsza, ucieczki w sztywne kategorie porządkujące teren pojęciowy pod względem zakresowym, lecz omijające ich jakościową, emocjonalno-aksjologiczną stronę esencjalną.

Czy Anna Kamińska poradziła sobie z tym skomplikowanym przedsięwzięciem? Z pewnością tak. Nie zmienia to jednak faktu, iż tytułowe pojęcie „wrażliwości", traktowane także w wymiarach bezgranicznej absolutności (obejmującej nawet to, co „niepojmowalne", niczym beztreściowa, kantowska „rzecz sama w sobie") wymaga zapewne dalszych, pogłębionych analiz, być może daleko poza tekstami Lévinasa. Autorka nie zdołała tymczasem rozwikłać antropologicznej zagadki, postawionej akurat przez platońskiego Sokratesa właśnie, a dotyczącej naturalnego zasięgu tego fenomenu. Jest albo tak, że wszyscy ludzie po równi wyposażeni są w podobną i równie intensywną wrażliwość indywidualną, albo też przydział wrażliwości nie jest ani sprawiedliwy ani racjonalny: dostaje się nie wiadomo dlaczego jednym, innym nie, co gorsza, częściej brakuje jej tam, gdzie jest szczególnie nieodzowna. Sokrates stanął na stanowisku natywistycznym (rodzimy się wszyscy z wrażliwością, a rzeczą wiedzy jest rozbudzić poczucie jej istnienia), jak się wydaje, na pewno bliższym Lévinasowi niż Korczakowi. Ten ostatni sądził bowiem, jak słusznie zauważa Autorka w samym finale rozprawy, że „wiedzieć nie oznacza jeszcze działać w myśl tego, co się wie". To prawda, ale w takim razie, czy nie wiedzieć to sprzyjać właściwym, bo spontanicznym wyborom?

Nierozstrzygniętą kwestią pozostaje dylemat pedagogiczny: czy w ogóle można inicjować w drugim człowieku i kształtować jego wrażliwość dowolnego rodzaju (etyczną w szczególności). Jeśli odpowiedź jest pozytywna, to oznacza, że niektórzy z nas są w nią lepiej wyposażeni niż inni. Jeśli zaś niepodobna, to po co wychowywać dzieci, skoro i tak

uczynią to, co wynika z góry narzuconego depozytu ich osobistej wrażliwości? Byłbym rad, gdyby spór Lévinasa z Korczakiem doczekał się ze strony Autorki dodatkowego naświetlenia. Być może należy generalnie zrezygnować z monolitu człowieczeństwa jako takiego, pozostając na płaszczyźnie mniej ambitnej, bo pluralistycznej koncepcji, głoszącej, że realni ludzie są bardzo rozmaici, także pod względem wrażliwości, niestety, nadal pozostając ludźmi.

prof. dr hab. Józef Lipiec

Wstęp

Obcując z filozofią, można niekiedy odnieść wrażenie, że zapomina ona o wrażliwości, nie docenia jej, konstruując czysto racjonalne systemy kosztem jej okaleczenia. Zwykle uważa się, że wrażliwość przysługuje tylko ciału, a dokładniej zmysłom. Nie dostrzega się faktu, iż w istocie stanowi ona własność i konieczny warunek istnienia bytu jako całości. Tymczasem, czy zatracenie wrażliwości nie byłoby rodzajem kalectwa również intelektualnego? Może warto, aby rozum zadbał o wrażliwość, a wrażliwość otworzyła się na rozum. Jej słabością może być bowiem irracjonalność. Tę słabość powinna ona przekroczyć, aby otwarcie, jakie stanowi, nie było rozdarciem, przez które wysączyć się może istotna treść podmiotu. Istnieje przecież granica bólu, poza którą wrażliwość ulega stępieniu. Jeżeli jednak wrażliwość jest odwagą uznania siebie słabym, stanowi ona siłę słabości.

Filozoficzne ujęcie tej specyficznej dyspozycji oraz wartości poznawczej wydaje się potrzebne zwłaszcza wobec wielkich zagrożeń ponowoczesności, postępującej w zawrotnym tempie cywilizacji ponowoczesnej, konsumpcjonizmu, globalizacji, technicyzacji i informatyzacji świata, gdy nadmiar informacji niebezpiecznie zobojętnia i paraliżuje człowieka, czyniąc z niego bezgranicznie chłonną, bezwładną (na podobieństwo kosza na śmieci) „czarną dziurę" informacyjną.

Pomimo iż wrażliwość właśnie otwiera człowieka na świat i ludzi, stanowiąc bramę ku rzeczywistości – nie tylko wirtualnej, ale realnej – umożliwiając wniknięcie w jej wewnętrzną strukturę, czy nie trzeba zabić jej w sobie, aby móc wchłonąć wszechobecny bezmiar informacji? I czy każda informacja jest warta tego, aby kosztem zupełnego stępienia uczuć przyjąć ją w siebie? Być może uczucia, przeżycia uczestnictwa w świecie mają niekiedy sens istotniejszy od morderczych informacji? Może wrażliwość jest w stanie wskazać nam ograniczenia i pułapki instrumentalnego rozumu oraz „otworzyć oczy" na właściwe proporcje posługiwania się nim. W każdym

razie, opracowanie tej zaniedbywanej kategorii epistemologicznej wydaje się potrzebne współczesnej filozofii.

Pragnę zatem dokonać filozoficznej analizy porównawczej pojęcia wrażliwości, zbadać jej źródła i granice. W szczególności swoją refleksję skupiam na wrażliwości skrajnej, której teoretyczną wykładnię odnalazłam w filozofii Emmanuela Lévinasa, a praktyczną jej antycypację – w biografii i twórczości Janusza Korczaka. Zestawienie tych dwóch postaci jest bardzo inspirujące, pomocne zarówno dla zrozumienia Lévinasowskiej filozofii, jak i dla pogłębienia filozoficznych badań nad szeroko pojętym dziełem Janusza Korczaka.

Zastanawiając się nad problemem, w jakim stopniu wrażliwość jest człowiekowi niezbędna do istnienia, a w jakim stopniu mu zagraża, dochodzę do wniosku, że wrażliwość w ogóle warunkuje podmiotowość człowieka.

Pisząc o wrażliwości, mam na myśli zarówno wrażliwość w znaczeniu ogólnym, epistemologicznym, jako dyspozycję do odbierania wrażeń oraz zdolność przeżywania uczuć i emocji, jak i opartą na wrażliwości zmysłowej zdolność doznawania i przeżywania wartości estetycznych, a także wrażliwość poznawczą rozumianą jako przenikliwość czy głębia rozumu teoretycznego. Nade wszystko jednak myślę o wrażliwości moralnej, o swoistej zdolności poznawczej skierowanej na świat wartości moralnych, o dyspozycji do moralnie pozytywnego reagowania na zło, zarówno jednostkowe, jak i społeczne, o zdolności wczuwania się w położenie innych, o wyczuleniu na ludzką krzywdę, na fizyczne i duchowe cierpienie człowieka. Natomiast pisząc o podmiotowości (w wymiarze egzystencjalnym, a nie tylko teoretycznym), mam na myśli człowieczeństwo człowieka, jako to, co z jednej strony nadaje mu ludzką godność, a z drugiej czyni jedynym i niepowtarzalnym.

Tezę: wrażliwość warunkuje podmiotowość człowieka, można zatem przełożyć na twierdzenie, iż wrażliwość umożliwia pogłębienie człowieczeństwa, co uwidacznia się najpełniej w „sytuacjach granicznych". Jak widać, zamierzam ująć wrażliwość w paradygmat filozofii klasycznej, odpowiadającej na podstawowe pytania człowieka.

Tym, co łączy Lévinasa z Korczakiem jest doświadczenie pohańbienia człowieczeństwa w rzeczywistości wojny, przede wszystkim jako faktu historycznego, ale również jako stałego zagrożenia złem, które unicestwia godność człowieka. Tło wojny jest bardzo istotne zarówno w Lévinasowskiej „filozofii po Auschwitz", jak i w życiu Janusza Korczaka, który uczestniczył w czterech wojnach i trzech rewolucjach. Można powiedzieć, że życie ich obu nosi na sobie piętno wojny, co siłą rzeczy wpłynęło na sposób ich myślenia.

Filozofia Lévinasa jest dla mnie podstawą do wypracowania koncepcji podmiotowości jako wrażliwości. Zaznaczam, że moim celem nie jest analiza, krytyka czy ocena samej filozofii francuskiego myśliciela. Nie jest

nim także całościowe i systematyczne jej opracowanie. Komponując plan lévinasowskiej części mojej pracy, wzięłam pod uwagę, podkreślaną przez interpretatorów Lévinasa, ewolucję jego myśli[1], jednak w oparciu o różne jego dzieła dążę do wypracowania spójnego pojęcia wrażliwości warunkującej podmiotowość człowieka. Po lekturze Lévinasa przychylam się bowiem w stronę oceny Józefa Tischnera, który powiada, że „[…] dopatrywanie się u Lévinasa zwrotu filozoficznego, podobnego do zwrotu Heideggera, jest pewną przesadą"[2].

Właściwym celem mojej analizy filozofii Lévinasa jest samodzielna rekonstrukcja rozproszonej, niesystematycznie zarysowanej, ukrytej za nowatorskim językiem, a poprzez to bardzo trudnej do odtworzenia, kategorii wrażliwości.

Metodą moich badań jest studiowanie, analizowanie, interpretowanie oraz porównywanie tekstów Lévinasa i Korczaka, a także opracowań, które ich dotyczą, i innych tekstów filozoficznych oraz literackich, które podejmują i rozwijają problem wrażliwości.

Praca składa się z dwóch części. W pierwszej, poświęconej Lévinasowi, staram się najpierw wypracować, ujęte w różnorakich kontekstach, pojęcie wrażliwości, następnie zaś pojęcie podmiotowości, aby wykazać wreszcie, iż wrażliwość jest podstawowym warunkiem podmiotowości. Natomiast w części drugiej próbuję ukazać dzieło życia, działalności i twórczości Janusza Korczaka jako antycypację Lévinasowskiej idei podmiotowości jako wrażliwości.

Część lévinasowska składa się z trzech głównych rozdziałów. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Lévinasowskie pojęcie wrażliwości*, zawiera analizy dotyczące różnych aspektów wrażliwości: wrażliwości ontologicznej, zmysłowej wrażliwości na świat, metafizycznej wrażliwości na Boga, oraz etycznej wrażliwości na drugiego człowieka. W podrozdziale *Wrażliwość ontologiczna*, piszę najpierw o „wrażliwości na siebie samego" będącej koniecznym warunkiem bycia, jego odwagą i ontologiczną wolnością, a zarazem zniewoleniem sobą samym, następnie o przeczuleniu z powodu nieusuwalności istnienia, czyli o „wrażliwości na obiektywne bycie", które rani, gdy jest złem i wojną. Dalej piszę o „wrażliwości jako odczuwaniu własnego bólu" dokonującym

[1] W filozofii Lévinasa wyodrębnia się trzy etapy: ontologiczny (1935-1950) z wyraźnym wpływem Martina Heideggera, fenomenologiczna analiza różnych sytuacji egzystencjalnych zmierza tu do określenia ich ontologicznego statusu; metafizyczny (1951-1963), wyznaczony krytyką ontologii i postulatem konieczności metafizyki, czyli odwołania się do źródłowych doświadczeń sensu, wcześniejszych od ontologii; etyczny (to jest ostatni okres, od 1964 roku do samej śmierci w 1995 roku), czyli pogłębienie i korekta wcześniejszych koncepcji Boga i człowieka oraz problemu relacji moralnej, okres krystalizowania się radykalizmu etycznego, ukazującego „dobro ponad byciem" jako jedyny metafizyczny sens rzeczywistości (Zob.: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990, s. 13-15 i nn).

[2] J. Tischner, *Filozofia dramatu,* Wyd. „Znak", Kraków 2006, s. 38.

się w relacji podmiotu do swego istnienia i umożliwiającym jego identyfikację z sobą samym, a zarazem stwarzającym zagrożenie przemocą wobec wszystkiego, co inne i co nie służy realizacji własnego bycia. Podrozdział *Zmysłowa wrażliwość na świat* traktuje o wrażliwości zmysłowej przejawiającej się zarówno w rozkoszowaniu się, czyli w doznawaniu przyjemności i szczęścia istnienia, które nie jest możliwe bez podatności na zranienie, jak i w cierpieniu, które nie jest możliwe bez zdolności rozkoszowania się. Analizuję tutaj trzy aspekty wrażliwości zmysłowej: odczuwanie własnej przyjemności i radości w relacji podmiotu do świata jako bezosobowego żywiołu, odczuwanie własnego bólu, oraz odczuwanie bólu innego człowieka umożliwiające poświęcenie siebie. Wyodrębniam także doświadczenie śmierci, doświadczenie cierpienia oraz doświadczenie rozkoszy, jako relacji z wrażliwością drugiego człowieka. W podrozdziale *Metafizyczna wrażliwość na Boga* analizuję doświadczenie Boga w relacjach międzyludzkich, ateizm jako rodzaj metafizycznej wrażliwości – swoistą „ateistyczną wrażliwość na Boga", pragnienie Boga, jako wrażliwość na ludzkie cierpienie, oraz nieobecność Boga, jako przejaw ludzkiej obojętności na dobro. W kolejnym podrozdziale pokazuję, w jaki sposób metafizyczna wrażliwość na Boga przekształca się w „etyczną wrażliwość na drugiego człowieka", analizuję „wrażliwość etyczną, która zakazuje zabijać", „cierpienie, które nakazuje być wrażliwym etycznie", prawdę etyczną, oraz „szaleństwo etycznej nadwrażliwości".

W drugim rozdziale lévinasowskiej części pracy staram się wyklarować „Lévinasowskie pojęcie podmiotowości". Natomiast w rozdziale trzecim próbuję wykazać, iż Lévinasowska podmiotowość jest wrażliwością, którą opisałam w rozdziale pierwszym.

Aby dowieść, iż wrażliwość istotnie warunkuje podmiotowość człowieka, postanowiłam odnieść ją do konkretu ludzkiej egzystencji. Ukazuję zatem, w jaki sposób Lévinasowsk idea podmiotowości jako wrażliwości urzeczywistniła się w konkretnym życiu. Temu służy ostatnia część: *Dzieło Janusza Korczaka antycypacją Lévinasowskiej idei podmiotowości jako wrażliwości*.

W pierwszym rozdziale korczakowskiej części pracy, zatytułowanym *Przeczucie zagłady*, chcę wykazać, iż etyczna wrażliwość Korczaka, będąca przeczuleniem na obojętność wobec ludzkiego cierpienia, na wiele lat przed II wojną światową pozwoliła mu przeczuć zbliżanie się zła, o którym znacznie później pisał Lévinas. W rozdziale tym staram się dowieść, iż nie wystarczy myśleć, aby być człowiekiem, że czysto instrumentalny rozum obojętny na cierpienie drugiego może okazać się zbrodniczy, oraz że etyczna wrażliwość na innego kształtuje nie tylko własne człowieczeństwo, ale również oblicze świata. W dwóch następnych rozdziałach: *Dziecięcy pokój – stan dzieciństwa jako lévinasowskie* „il y a"oraz *Stan dzieciństwa jako lévinasowskie rozkoszowanie się*, zestawiam biografię i twórczość Korczaka z filozofią Lévinasa oraz z filozofią Gastona Bachelarda, wykazując, iż lévinasowskie

przeczulenie z powodu nieusuwalności istnienia oraz jego idea rozkoszowania się (*la jouissance*) uzupełnia się z Bachelardowską „poetyką marzenia" i wpisuje się w podmiotowość Janusza Korczaka. Uznałam, iż filozofia G. Bachelarda pomaga zrozumieć, w jaki sposób lévinasowska kategoria *il y a* – zarówno w znaczeniu wrażliwości jako konieczności i bolesności istnienia, jak i w znaczeniu wrażliwości jako żywiołu rozkoszowania się – zrealizowała się w życiu Korczaka. We wspomnianych dwóch rozdziałach, pokazuję, iż niemożność zrozumienia świata ma wymiar zarówno negatywny, jak też pozytywny.

W kolejnych trzech rozdziałach przedstawiam, jak życie Korczaka potwierdza w praktyce teorię Lévinasa dotyczącą samotności, cierpienia, śmierci i samobójstwa, oraz wrażliwości na Boga. Następnie, w rozdziale *Wrażliwość na innego* udowadniam, iż Korczak jest przykładem lévinasowskiego podmiotu etycznej wrażliwości, natomiast w rozdziale *„Inny we mnie" jako dziecko we mnie* wykazuję, iż podmiotowość Korczaka jest „szaleństwem etycznej nadwrażliwości". W ostatnim rozdziale: *Urzeczywistnianie etyki poprzez czyn*, pokazuję, iż dobroć, o której pisze Lévinas nie może być tylko biernością, ale wymaga odwagi i siły, gdyż lévinasowska etyka urzeczywistnia się poprzez heroiczny czyn, który realizuje się na przekór złu. W tym rozdziale życie i śmierć Korczaka analizuję w pryzmacie możliwości realizacji Lévinasowskiej idei człowieka zdolnego przekroczyć wrażliwość na siebie samego w stronę wrażliwości na innego, oraz jako potwierdzenie tezy, iż wrażliwość warunkuje podmiotowość człowieka.

Dla zdyscyplinowania wywodu, każdy rozdział rozpoczynam krótką tezą, a kończę zwięzłą konkluzją. Mam nadzieję, że ten zabieg kompozycyjny uczyni pracę przejrzystą i ułatwi jej lekturę Czytelnikowi.

Część I
Lévinasowskie pojęcie wrażliwości

Dążąc do wypracowania Lévinasowskiego pojęcia wrażliwości, uwzględniam ewolucję jego filozofii, stąd podział na wrażliwość ontologiczną, metafizyczną oraz etyczną. Ten podział ma jednak znaczenie bardziej porządkujące niż treściowe, ponieważ, jak się okazuje, Lévinasowskie pojęcia przenikają się, warunkują się nawzajem i wpływają na siebie. Wyodrębniam także wrażliwość zmysłową, fenomen rozkoszowania się, fenomen rozkoszy oraz fenomen cierpienia.

Rozdział I
Wrażliwość ontologiczna

Lévinas chce w swojej filozofii ocalić sens dobroci i godności człowieka „po Auschwitz". Auschwitz stało się dla niego symbolem największego kryzysu człowieczeństwa, jaki miał miejsce w dziejach ludzkości. Filozof usiłował określić przyczyny, które stały się źródłem tak wielkiej nienawiści do człowieka. Określenie przyczyn jest istotne, ponieważ znając przyczyny można w jakiś sposób próbować przeciwdziałać skutkom. Tymczasem to spełnienie obojętności, jakim była wojna i zagłada człowieka nie jest faktem raz na zawsze dokonanym, ale pozostaje stałym zagrożeniem. Lévinas ma rację, twierdząc, że zachodzi „[…] nieustająca możliwość potworności, o której świadczyć będzie aż po krańce czasu fakt Oświęcimia, symbolu, modelu, czy odbicia okropności naszego wieku […]"[1].

Friedrich Hölderlin w swojej elegii *Brot und Wein* (z niem. *Chleb i wino*)[2] zastanawiał się, jakie jest zadanie poety „w czasie marnym" (*in dürftiger Zeit*)[3]. Nawią-

---

[1] E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury*, tłum. B. Skarga, „Studia Filozoficzne" 1984, nr 9, s. 26. Jak zauważa Søren Aabye Kierkegaard, człowiek się boi przede wszystkim możliwości zła: „Niezależnie od tego, jak głęboko pogrążyła się jednostka, może pogrążyć się jeszcze bardziej i to »może« jest przedmiotem lęku" (S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Wyd. „Antyk", Kęty 2000, s. 118).

[2] F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. 6 Bände*, Band 2, Stuttgart 1953, s. 93-99.

[3] „I często mi się wydaje, / Że spać jest lepiej niż istnieć tak bez towarzyszy, / Trwać tak, co zaś tymczasem czynić i co powiadać, / Nie wiem doprawdy, i po co poeci w tym czasie marnym. / Lecz oni są, ty powiadasz,

zując do Hölderlinowej elegii, Heidegger próbował wykazać, że „czas marny" to czas, w którym on sam żyje. Jest bowiem świadkiem tego, że zachodnia kultura „zachodzi", chyli się ku upadkowi. I nie może być inaczej, skoro człowiek tak bardzo zapatrzył się w byt (*Seiendes*), iż nie jest w stanie dostrzec bycia (*Sein*). Samo bycie „zaszło" – tak jak zaszło słońce – i nie jesteśmy w stanie go więcej widzieć. Gdzie nie ma bycia, tam też i sam byt pozostaje bez fundamentu. Człowiek, aby zapewnić stałość swemu bytowi, szukał gwarancji stabilności dla siebie, ale to, co znalazł, okazało się pseudo-fundamentami[4]. Heidegger odrzucił metafizykę, głosząc konieczność ontologii. Lévinas natomiast odrzucił w końcu ontologię na rzecz metafizyki. Na początku jednak był pod silnym wpływem Heideggera.

„Czasem marnym" były lata II wojny światowej. Nazwałabym je czasem skrajnej obojętności. Zastanawiając się, jak mogło dojść do Holokaustu w krajach o tak rozwiniętej kulturze, jak Niemcy czy Włochy, Lévinas stwierdza, że doprowadziło do tego zwycięstwo ontologii, która z samej swej natury jest „imperialistyczna", nie przejawia wrażliwości i szacunku wobec żadnego Innego (*Autre*), zarówno człowieka, jak i Boga. Zachodnia ontologia podporządkowuje Innego totalności, a to, zdaniem filozofa, prowadzi w konsekwencji do totalitaryzmu, w którym jednostka traci swą indywidualność i jest zmuszona ulec ogólnym prawom. (Oczywiście, można tu z nim polemizować, bo przecież nie zawsze „ulec ogólnym prawom" oznacza zatracić swą indywidualność czy popaść w kompromis ze złem.) Lévinas uznaje, że wojna i przemoc są stanem ontologicznym. Są, jak zaznacza we wstępie do *Totalité et Infini*, „prawdą rzeczywistości"[5], prawdą bycia. Jeśli „bytowi w jego byciu chodzi o to właśnie bycie", jeśli bycie oznacza jedynie usiłowanie przetrwania, wtedy staje się przemocą, a Pascalowskie „miejsce pod słońcem" staje się początkiem uzurpacji całej ziemi: „Proszę sobie przypomnieć *à propos* tego cytatu Pascala wojnę 1939 roku, która wybuchła, ponieważ Niemcy nazistowskie domagały się przestrzeni życiowej, swego »miejsca pod słońcem«, porządku, w którym byt sili się przetrwać w byciu"[6]. Obecność „pod słońcem" jest dla Lévinasa jednocześnie obecnością pod „pełnią słońca poznania". Jak stwierdza Józef Tischner, „wojna to także przejaw kryzysu sensu"[7]. Rozum obiektywizuje się w historii. Horyzont ontologiczny, w którym spełnia się przemoc bycia, jest także horyzontem historii. Historia ma dla Lévinasa, podobnie jak dla Franza Rosenzweiga, heglowskie oblicze. Lévinas kwestionuje heglowski sąd historii, w którym subiektywna wola łączy się z instrumentalnym rozumem i obiektywizuje się w instytucjach państwa, zastępując

jak Boga wina kapłani, / Którzy od kraju do kraju ciągną nocą tą świętą" (F. Hölderlin, *Nocny wędrowiec. Poezje*, tłum. A. Lam, Dom Wyd. „Elipsa", Warszawa 2002, s. 122). Antoni Libera również tłumaczy *dürftiger Zeit* jako „czas marny", natomiast Mieczysław Jastrun jako „jałowy czas" (Zob.: F. Hölderlin, *Poezje wybrane*, tłum. M. Jastrun, PIW, Warszawa 1964, s. 68).

4 Por.: M. Jędraszewski, *„Jakie jest zadanie poety w czasach skrajnego ubóstwa?" Rozumienie sensu historii filozofii u Heideggera i Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1984, t. 5, s. 427.

5 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności,* tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 3.

6 Malka S., *Lire Lévinas*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984, s. 110, [cyt. za:] T. Gadacz, *Bóg bliski – Bóg daleki. Filozoficzne dylematy Emmanuela Lévinasa*, „Znak" 1992, nr 8, s. 63.

7 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wyd. „Znak", Kraków 2005, s. 167.

go sądem nad historią, sądem, który dzieje się w każdej chwili i wzywa do odpowiedzialności. Sąd historii bywa anonimowy, nie dopuszcza do głosu podsądnego i unicestwia go. W czasie historii, który jest wspólny dla wszystkich, poszczególne byty ulegają zatracie. Stwarza on możliwość wydania jednych przemocy innych, ponieważ wszystkich sprowadza do bezosobowości[8]. Tadeusz Gadacz pisze: „Zbudowany w biegu historii bezosobowy porządek instytucji nie uwzględnia jedyności jednostki. W sądzie historii wołanie jednostki nie jest słyszalne"[9].

Moim zdaniem jednak Lévinasowska krytyka ontologii jest przesadna. Zresztą, przesada jest samą metodą jego filozofowania. Z drugiej strony, może to przewrażliwienie na „imperializm bycia", na wszelką „totalność", jest poszukiwaniem ratunku przed totalitaryzmem. Z pewnością ta nadwrażliwość jest na miarę tamtej obojętności. Moralna obojętność, zawężenie zakresu ocen moralnych i wyłączenie spod nich pewnego obszaru życia społecznego, rozdzielenie teorii i praktyki, z pewnością może doprowadzić do ludobójstwa. Moralna obojętność wiedzie do depersonalizacji ofiar. Pozbawiony człowieczeństwa „inny", „obcy", „Żyd" staje się „obiektem administracyjnych działań", „problemem medycznym"[10]. Jak zauważa Alain Finkielkraut, wykorzystanie prawa do wolności może zaprowadzić do zagubienia człowieczeństwa, do śmierci człowieka[11]. Dlatego Lévinas sądzi, iż dla ocalenia człowieczeństwa człowieka należy jego subiektywną wolę poddać pod sąd Boga. Co to jednak znaczy „poddać pod osąd Boga"? Najwłaściwsza jest tutaj chyba definicja Tadeusza Gadacza: „Wola znajduje się pod sądem Boga kiedy swój lęk przed śmiercią przemienia w lęk przed zabójstwem. I nie tylko w lęk przed zabójstwem, lecz także w lęk przed brakiem odpowiedzialności"[12].

Przyjmijmy więc, że aby ocalić sens dobroci i godności człowieka, aby zapobiec zbrodniczej obojętności, trzeba, by człowiek przemienił swój lęk przed śmiercią w lęk przed zabójstwem; lęk o siebie w troskę o drugiego; wrażliwość na siebie samego we wrażliwość na drugiego. Ażeby móc przemienić wrażliwość na siebie samego we wrażliwość na drugiego, trzeba jednak mieć tę wrażliwość na siebie. Aby mogła rozwinąć się wrażliwość na drugiego, musi najpierw zaistnieć i rozwinąć się wrażliwość ontologiczna, samotnicza, wrażliwość na siebie samego.

---

[8] Jak pisze Romana Kolarzowa: „W świecie, gdzie bliźni nie ma twarzy, otwiera się piekło: tylko zło jest realne" (Zob.: R. Kolarzowa, *Krytyka myśli i kultury zachodniej (Buber, Rosenzweig, Lévinas)*, [w:] Idem, *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 340).

[9] T. Gadacz, *Bóg bliski – Bóg daleki*, op. cit., s. 64.

[10] C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, „Leopoldinum", Wrocław 1998, s. 291. W jednej ze swoich „lekcji talmudycznych" Lévinas pisze: „Wedle Midrasza zbrodnia zagłady tkwi już w zarodku w politycznym ucisku i ekonomicznych represjach, zanim jeszcze dojdzie do zabójstw; w *Ustawach Norymberskich* jak w zalążku zawierają się okropności koncentracyjnych obozów i »ostatecznego rozwiązania«" (E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Oficyna Lit., Kraków, 1995, s. 35).

[11] „Humanizm doświadczony wojną nie zastanawia się nad tym, jak pojednać z samym sobą człowieka zbyt długo poniżanego i oskarżanego o najgorsze przez moralność religijną. Dręczy go inna kwestia; skąd bierze się w człowieku chęć pozbycia się człowieczeństwa?" (A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, tłum. M. Fabjanowski, PIW, Warszawa 1999, s. 32).

[12] T. Gadacz, *Bóg bliski – Bóg daleki*, op. cit., s. 65.

Jak zauważył Lévinas w swoich wczesnych pracach, problem wzajemnej relacji człowieka i świata tkwi w wewnętrznej samotności człowieka. Dramat dzieje się w nim samym – pomiędzy nim a jego własnym byciem. W tej przytłaczającej samotności zarysowuje się już pewien rodzaj wrażliwości, przejawiającej się w „ontologicznym" znużeniu, lenistwie i zmęczeniu, w cierpieniu, którego konsekwencją jest potrzeba ucieczki. Przejawem wrażliwości jest także Lévinasowskie *il y a*, jako rodzaj przeczulenia z powodu nieusuwalności istnienia, jako moment, w którym bezsens przekracza sens. Możliwość wyłonienia się podmiotu w wyniku zapanowania nad własnym istnieniem, jest możliwością ucieczki w siebie. Pociąga ona jednak za sobą samotność, jako jedność istniejącego (*l'existant*) i jego istnienia (*l'existence*). Wrażliwość na siebie samego okazuje się więc koniecznym warunkiem bycia, jego odwagą i ontologiczną wolnością, a zarazem zniewoleniem sobą samym.

1.1. Wrażliwość na siebie samego

Wychodzę od stwierdzenia, że warunkiem zaistnienia podmiotowości jest wrażliwość na samego siebie. Potwierdzenie tej tezy znajduję we wczesnej twórczości Lévinasa.

W jednym z najwcześniejszych swych artykułów, wydanym w 1934 roku, zatytułowanym *Kilka refleksji nad filozofią hitleryzmu*[13], Lévinas próbował odsłonić prawdę historyczną i polityczną, ukazując, że hitleryzm wypływa z myśli europejskiej i dlatego stanowi niebezpieczeństwo dla całej cywilizacji, w tym także dla chrześcijaństwa. Wskazywał, iż jest on wynikiem apologii wolności, przekonania, że człowiek może być uwolniony od grzechu, że grzech może zostać wybaczony i zmazany, że nieskończona wolność uwalnia człowieka od wszelkich determinacji, także determinacji własnych grzechów, że człowiek może odzyskać swą niewinność, uwolnić się od przeszłości i znaleźć zbawienie. Dalej filozof zauważa, iż historyczny i materialistyczny determinizm oraz biologizm podkreślający prawa dziedziczności jest, z jednej strony, konsekwencją wolności myślenia, natomiast z drugiej strony prowadzi do jej likwidacji. Stąd już bardzo blisko do wytworzenia pojęcia rasy, do ekspansji siły zmierzającej do podboju świata i do podziału w nim na panów i niewolników.

Warto zauważyć, że niemiecki nacjonalizm, dążący do jakiejś formy uniwersalności, był rodzajem „wrażliwości na siebie", na wyłącznie własną tradycję, własną kulturę, własne korzenie, własne więzy krwi, wrażliwości na samego siebie, będącej zarazem zupełną obojętnością na racje innych.

We wspomnianym artykule młody filozof stwierdza, iż wolność nie wystarcza, aby człowiek mógł wznieść się ku swej ludzkiej godności, że konieczna jest jeszcze odpowiedzialność za drugiego człowieka. Podkreśla także, że trzeba dostrzec ten moment, w którym idee, na skutek swej radykalizacji, odsłaniają swe groźne aspekty i zaczynają przeczyć sobie samym, trzeba umieć zatrzymać się w porę, odsłonić zło w

[13] E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de L'Hitlérism,* „Esprit" 1934, 2(26), s. 199-208.

momencie, gdy zaledwie kiełkuje[14]. Trzeba również zaznaczyć, że to zło może tkwić właśnie w obojętności na innego człowieka.

Przywołany artykuł powstał w szczególnym kontekście historycznym, którym było dojście Adolfa Hitlera do władzy i wzrost nastrojów antysemickich w Europie. Ten fakt wycisnął silne piętno w świadomości Lévinasa. Dlatego nie mogę zgodzić się ze zdaniem Bartosza Korzeniewskiego, że „człowiek Lévinasa jest poza historią", że znaczy „bez kontekstu"[15]. Rok później, w artykule *De l'evansion* (1935-36), filozof powrócił do zagadnienia ontologicznej wrażliwości. Położenie Żydów stało się dla niego symbolem uniwersalnego problemu, aktualną dziejową konkretyzacją ontologicznego problemu „zmęczenia byciem". Ten fakt stanowił dla niego egzystencjalną podstawę stwierdzenia, iż człowiek jest wewnętrznie samotny, przytłoczony własnym byciem oraz że w byciu tkwi cierpienie, że samo to bycie rani człowieka.

Za sprawą samotniczej, ontologicznej wrażliwości, człowiek odczuwa dramatyzm obciążenia istnieniem. Jest sam, ponieważ jest. Ciężar istnienia wywołuje w nim cierpienie, znużenie, niechęć, lęk przed sobą samym oraz potrzebę ucieczki.

Relacja między podmiotem a byciem wynika z faktu, że podmiot poprzez swoje istnienie znajduje się w jakiś sposób wobec bycia. Jak stwierdza Lévinas: „[…] to, co zasadnicze dla duchowości człowieka, nie tkwi w jego relacjach z rzeczami tworzącymi świat, jest zaś określone przez relację, którą automatycznie utrzymujemy za sprawą naszego istnienia, mocą tylko tego prostego faktu"[16]. Jeżeli tajemnicę bycia można zrozumieć poprzez analizę istnienia człowieka, to analizy sposobu istnienia człowieka są zarazem ontologią. To myślenie jest zaczerpnięte z Heideggerowskiej ontologii. Jednak francuski filozof odchodzi od koncepcji Heideggera, polemizuje z nią. Chce bowiem wypracować taką doktrynę filozoficzną, gdzie transcenduje się bycie. Kierunek jego rozważań jest od początku wyznaczony przez platońską formułę przedkładającą Dobro nad byt[17]. Owa transcendencja nie dąży jednak w stronę

[14] Zob.: B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, PWN, Warszawa 1999, s. 139-144.

[15] B. Korzeniewski, *Separacja nie jest samotnością. Lévinasa koncepcja autonomii podmiotu*, [w:] *Meandry podmiotowości*, red. P. Orlik, UAM, Poznań 2001, s. 331.

[16] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Wyd. „Homini", Kraków 2006, s. 20.

[17] „Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele" (Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. 1, PWN, Warszawa 1958, s. 352). Platon uczył, że Dobro jest *epekeina tes ousias*, tj. znajduje się „poza bytem" i „poza istotą", a jednocześnie samo jest źródłem wszelkiego „bytu", wszelkiego „istnienia". Dobro jest poza bytem i niebytem. Nie można o nim powiedzieć, że już jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do jego urzeczywistnienia. Nie można również o nim powiedzieć, że go nie ma, bo gdyby całkiem nie było, nie byłoby też wezwania do jego realizacji. „Dobro »jest« w pełnym tego słowa znaczeniu »meta-fizyczne«: jego miejsce znajduje się poza fizyką świata, przy czym do fizyki należy również zaliczyć ontologię, która jest jej przedłużeniem" (J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, PAT, Kraków 1991, s. 8). Lévinas pokazuje, że istnieją dwie zupełnie nieprzystające do siebie logiki: logika bytu (usprawiedliwiająca zabijanie, logika Kaina: trzeba zabijać, aby być) i logika dobra (logika odpowiedzialności, logika Abla, który czuje się odpowiedzialny za swego zbrodniczego brata) oraz że relacja pomiędzy bytem a Dobrem jest relacją sensu. Dobro nadaje sens bytowi, co oznacza, że Sens bytu nie kryje się w bycie (ani w „byciu") samym (jak powiada Heidegger), ale w Dobru. Bytem, w którym możemy odkryć „inną logikę" niż logika bytu

jakiegoś „wyższego istnienia", lecz polega na wyjściu z bycia, jak również z kategorii, które je opisują. Na razie, w *De l'existence à l'existant* nie jest to „trans-cendencja", lecz „eks-cendencja", ponieważ jej ruch zakotwiczony jest w byciu[18].

Początkowo Lévinas skupiał się na wewnętrznej samotności człowieka. Heidegger zauważył, iż źródłowym sposobem bycia jest otwartość na siebie samego poprzez nastrój – przed wszelkim poznawaniem[19]. Przyjmijmy więc, że ów dramat obciążenia istnieniem jest odczuwany za sprawą ontologicznej wrażliwości. To ona powoduje, że człowiek doświadcza „obrzydzenia sobą", potrzeby „ucieczki" (*l'evansion*), zerwania tego związku, który jest źródłem cierpienia. Jest to szczególna potrzeba. Nie wynika z braku, który można by było zaspokoić, ale, paradoksalnie, wynika ona z nadmiaru: „Jeśli możemy mówić o jakiejś niedoskonałości bycia, to niedoskonałość ta jest spowodowana przez samo bycie a nie przez jego ograniczoność. Tragedia znajduje się w samym byciu i dlatego rodzi się potrzeba ucieczki"[20]. Lévinasowska „ucieczka" jest potrzebą odejścia od samego siebie.

W eseju *De l'evansion*[21] francuski myśliciel opowiada się za heideggerowską różnicą ontologiczną między bytem a byciem, odróżnia „to, co jest" od „bycia tego, co jest", a jednocześnie wykracza poza ramy ontologii Heideggerowskiej z *Sein und Zeit*, wskazując na potrzebę ucieczki od bycia. Lévinas nie uznaje bowiem bytu za podstawę i granicę ludzkiej troski, lecz uważa, iż szczęście i godność ludzką może dać tylko wyjście z bycia (ucieczka, ekscendencja). Aby uzasadnić tę tezę, przedstawił w *De l'evansion* analizę trzech sposobów istnienia człowieka, trzech zasad doznawania bycia: przyjemności, wstydu i mdłości. W wyniku tej analizy odkrył, iż sam fakt egzystencji, „nieusuwalność naszej obecności"[22], to, że człowiek jest przykuty do samego siebie, jest źródłem cierpienia i potrzeby ucieczki. Jak czytamy u Krystyny Święcickiej, Lévinas uznał, że „[…] istnienie jest czymś, co »ciąży« na człowieku, co go w pewien sposób wiąże i zniewala, stając się często źródłem udręki, jakkolwiek umożliwia mu także kosztowanie wszelkiego rodzaju »ziemskich rozkoszy«"[23].

Do problemu relacji człowieka jako bytu (jako istniejącego – *l'existant*) z jego własnym byciem (czyli istnieniem – *l'existence*) Lévinas powrócił w książce *De l'existence à l'existant* (z fr. *Od istnienia do istniejącego*)[24]. Książka ta ukazała się

jest człowiek, który potrafi „umrzeć za Niewidzialne". (Zob.: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wyd. „Znak", Kraków 1998, s. 177-334).

[18] Zob.: E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 9. Termin *excendence* (ekscendencja) – jako wyjście „poza", czy też „z", pozwala uniknąć, na tym etapie rozważań, klasycznie metafizycznych bądź religijnych konotacji. Lévinasowi nie chodzi tu bowiem o wyjście poza świat w stronę jakiegoś pozaludzkiego bytu.

[19] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 190-194.

[20] M. Jędraszewski, *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1983, t. 4, s. 453.

[21] E. Lévinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982.

[22] E. Lévinas, *De l'evansion,* [cyt. za:] M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, op. cit., s. 30.

[23] K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993, s. 90.

[24] Zob.: E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Wyd. „Homini", Kraków 2006.

w 1947 roku, jednak jej pisanie filozof rozpoczął będąc jeszcze w niemieckiej niewoli. Zawarte w niej refleksje dotyczące problematyki ontologicznej związane są z jego własnym doświadczeniem egzystencjalnym, z tą, jak ją ujmuje Jacek Migasiński: „[…] katastrofą załamania się ustalonych związków między ludzkimi ideami a światem, katastrofą czasów wojny i zagłady”[25]. Relacja z byciem okazała się dla filozofa pytaniem, a pytanie – doświadczaniem zdziwienia i wzięciem go na siebie. Francuski myśliciel stwierdza w końcu, iż w samym byciu tkwi cierpienie, że ono rani człowieka: „Albowiem pytanie jest właśnie manifestacją relacji z byciem. Bycie jest z istoty dziwne i nas rani. Niczym noc, obejmuje nas duszącym uściskiem, lecz odzewu nie przynosi. Tkwi w nim cierpienie”[26]. Już tutaj jednak filozof zauważa, że nie chodzi o to, aby odpowiedzieć na to pytanie, ale aby je przekroczyć, ponieważ dobro jest ponad prawdą. Stwierdzenie to pozostanie kluczowym dla całej jego filozofii.

W książce *De l'existence a l'existant*[27] Lévinas analizuje zdarzenia, w których człowiek znajduje się wobec własnego istnienia i zarazem stara się mu wymknąć, ponieważ ten lévinasowski podmiot, w obliczu narastającej grozy istnienia, wcale nie chce być. Filozof wymienia trzy przedrefleksyjne fenomeny, w których człowiek znajduje się wobec ciężaru własnego bycia: znużenie (*la lassitude*), lenistwo (*la paresse*) i zmęczenie (*la fatigue*). Traktuję je tutaj jako przejawy ontologicznej wrażliwości.

To przecież za sprawą samotniczej wrażliwości człowiek odczuwa znużenie samym sobą, ma ochotę uciec od siebie, zrezygnować z własnego istnienia: „To właśnie z samego istnienia, a nie z jego dekoracji, chcemy się wymknąć, tęskniąc za piękniejszym niebem. I jest to ucieczka bez planu i kresu, która nigdzie nas nie doprowadzi. Zupełnie jak u Baudelaire'owskich prawdziwych podróżników, chodzi o to, by w ogóle wyjechać”[28]. Jednak wrażliwość na siebie zobowiązuje do czynnego angażowania się we własne istnienie. I tutaj ujawnia się lenistwo. Wcale nie oznacza ono spokoju, przeciwnie: oznacza niepokój i walkę z własną niemocą. Człowiek obawia się, że zapoczątkowując coś nowego, straci to, co już posiada. Posiada bowiem samego siebie, a jednocześnie jest posiadany przez siebie, przejęty sobą samym: „tyleż o posiadanie, co o bycie posiadanym idzie”[29]. A zatem, jak konkluduje Lévinas, każde lenistwo jest w istocie niechęcią do istnienia, ponieważ „u podstaw »należy być« tkwi »należy działać«”[30]. Posiadając siebie, człowiek jest obciążony sobą samym: „Istnienie ciągnie za sobą ciężar – choćby własny – który utrudnia podróż, w jaką istnienie się wyprawia”[31]. W odróżnieniu od Heideggera, który rozumie czasownik „być” jako przechodni, dla którego bycie jest zawsze „każdorazowo moje” (*Dasein* decyduje o tym, jak ma przebiegać jego bycie), Lévinas pojmuje czasownik „być” jako zwrot-

[25] J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Fundacja na Rzecz Nauki Poslkiej, „Leopoldinum”, Wrocław 1997, s. 254.

[26] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 28.

[27] E. Lévinas, *De l'existence a l'existant*, Éd. „Vrin”, Paris 1986.

[28] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 31.

[29] Ibidem, s. 35.

[30] Ibidem, s. 40.

[31] Ibidem, s. 37.

ny: „jest się sobą”[32]. Człowiek posiada siebie, ale jednocześnie jest sobą. Wspomniany M. Jędraszewski pisze: „To »jest się sobą« tłumaczy istotę lenistwa. Ciężar aktu, przed którym wzbrania się człowiek leniwy, polega na odmowie zajęcia się sobą, posiadania siebie. Lenistwo tyczy więc przede wszystkim samego istnienia”[33]. O tym lenistwie istnienia pisze również Jean-Paul Sartre: „Czynić cokolwiek to stwarzać istnienie – a jest i tak wiele istnienia”[34]. Można zatem powiedzieć, że lenistwo jest usiłowaniem wyparcia się przyszłości, jest obawą życia i lękiem przed sobą samym. Jednak, jak stwierdza Lévinas: „Lenistwo i tak okazuje się urzeczywistnieniem bycia: przenikająca jego istotę gorycz wynika stąd, że właśnie odmowa uczestnictwa jest potwierdzeniem umowy z byciem”[35].

Poza tym, Lévinas zauważa, że wrażliwość na siebie samego wyraża się także w zmęczeniu. Filozof pokazuje, że jest ono nie tylko konsekwencją wysiłku, ale jest także jego warunkiem, że wysiłek wyrasta ze zmęczenia i prowadzi do zmęczenia. Francuski myśliciel wychodzi od momentu wysiłku i jego wewnętrznej dialektyki, aby wyjaśnić pojęcie aktywności ludzkiej i jej roli w byciu człowieka. Analizuje wysiłek razem z problemem czasu, w którym człowiek pracuje.

W świetle tej filozofii, działając, na przykład pisząc te słowa, biorę na siebie czas teraźniejszy, biorę na siebie ten moment, przerywając czas anonimowy. Podobna koncepcja nieciągłego czasu występuje u innego filozofa francuskiego, Gastona Bachelarda: „Czas ma tylko jedną rzeczywistość, rzeczywistość chwili. Mówiąc inaczej, czas jest rzeczywistością skoncentrowaną w chwili i zawieszoną między dwiema nicościami. Czas niewątpliwie może się odradzać, ale najpierw musi umierać. Nie może przenosić swego bytu z jednej chwili w inną, by stworzyć trwanie”[36]. Oznacza to, że poza rzeczywistością teraźniejszej chwili świadomości i działania, czas nie istnieje i nie można nic o nim wiedzieć. Świadomość własnej egzystencji oraz istnienia świata ogranicza się bowiem do tego obecnego momentu, w którym uświadamiam sobie życie. Czas to nieciągły zbiór chwil, a więc w istocie tylko jedna chwila rzeczywistości między dwiema nicościami, istnieje on w momencie, gdy w niego wnikam własną świadomością, pocięty jest na wykorzystane chwile i odrzucone pauzy. Znużenie, lenistwo, czy zmęczenie byłoby zatem odrzucaniem czasu. Wyrzekając się istnienia, żyję w czasie odrzuconym. Dopiero gdy działam, i dopóki działam, trwam w rzeczywistości czasu, a więc to moja aktywność określa czas. Podobnie u Lévinasa: ludzki wysiłek jest spełnieniem momentu: „Wysiłek to samourzeczywistnienie chwili […] teraźniejszość konstytuuje się poprzez wzięcie jej na siebie”[37]. W tym mgnieniu czasu teraźniejszego człowiek objawia się jako podmiot. Realizując swe dzieło, biorę na siebie swoje własne bycie, angażuję

[32] Ibidem.

[33] M. Jędraszewski, *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, op. cit., s. 34.

[34] J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 236.

[35] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 38.

[36] G. Bachelard, *Intuicja chwili*, [cyt. za:] H. Chudak, *„Lautréamon” Bachelarda*, „Przegląd Humanistyczny” 1969, nr 4, s. 55.

[37] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, s. 46, 47.

się nie. „Wysiłek jest zatem karą właśnie dlatego, że przyjmuje chwilę jako nieuchronną teraźniejszość”[38]. W momencie wysiłku skazuję się na teraźniejszość. I w istocie przedmiotem mojego zmęczenia jest moje bycie – to nim męczę się pisząc te słowa.

Lévinas wiąże zmęczenie z cierpieniem. Jego zdaniem, istnienie jest skazane na cierpienie: „Wysiłek wiąże się z cierpieniem, ponieważ jest wydarzeniem ujarzmienia w określającej go chwili”[39]. Zauważa on także, iż zmęczenie sugeruje jakoby byt wyłonił się spośród istnienia, że najpierw było istnienie, a dopiero z niego wyłonił się istniejący, z drugiej jednak strony, wskazuje ono na moment, w którym byt przyjął na siebie własne istnienie. Jak zaznaczyłam, w momencie zmęczenia ujawnia się ontologiczna wrażliwość podmiotu. Wynika z tego, że czas teraźniejszy zaczyna istnieć, gdy ja go przyjmuję, jest on zdarzeniem tworzonym przez moją ontologiczną wrażliwość. Lévinas, podobnie jak G. Bachelard, uważa, że nie ma czegoś takiego jak czas pusty, bo czas jest niczym, jeżeli nic się nie dzieje. Czas istnieje tylko wtedy, gdy wypełniam go własną aktywnością. Byt jest chwilą wykorzystanego czasu. Zdarzenie czasu jest momentem wynurzenia się „bytu, dla którego być znaczy wziąć na siebie bycie”[40]. Istnienie bytu jest więc aktem, działaniem. „Ten, kto istnieje, nieuchronnie pozostaje w stanie działania, nawet gdy jest bezczynny”[41]. Jest to akt „całkowicie nieprzechodni”, tj. całkowicie skupiony i ześrodkowany na sobie samym. „Wszystko można między bytami wymieniać oprócz istnienia” – pisze Lévinas w *Le Temps et l'Autre* – ponieważ „być to oddzielać się poprzez istnienie”. Dlatego „o ile jestem, jestem monadą”[42]. Oznacza to, że pierwotnym faktem podmiotowego istnienia jest samotność. Wrócę do tego zagadnienia w kolejnym rozdziale pt. *Samotność istnienia*, tymczasem warto podsumować wnioski płynące z tego rozdziału:

Za sprawą ontologicznej wrażliwości człowiek odczuwa ciężar własnego bycia, czuje się nim zniewolony i udręczony. Chciałby od niego uciec, chciałby odmówić istnienia. Z drugiej strony jednak, wrażliwość właśnie powoduje skupienie się na sobie samym, nawet wtedy, gdy człowiek buntuje się przeciwko temu byciu, które mu doskwiera. Poza tym, wrażliwość na samego siebie może prowadzić do obojętności na innego człowieka, obojętności na wszystko, co inne, co nie jest mną i nie służy realizacji mojego bycia. Wrażliwość wyłącznie na siebie samego może doprowadzić do uzurpacji, a nawet do przemocy.

---

38 Ibidem.

39 Ibidem, s. 48.

40 Ibidem, s. 49.

41 Ibidem, s. 49, 50.

42 E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 24.

1.2. Bycie, które rani (*il y a*) jako wojna

Zakładam, że wrażliwość powstaje wtedy, gdy bezsens przekracza sens. Jest ona jednym z przejawów absurdu ludzkiej egzystencji. Potwierdzenie tej tezy znajduję w Lévinasowskiej koncepcji bycia, które rani.

Pierwszym momentem ontologicznej wrażliwości, jaki odnajduję w filozofii Lévinasa, jest przeczulenie z powodu nieusuwalności istnienia, doznawanie i dźwiganie na sobie ciężaru tego, co przekracza możliwość zrozumienia. Opisane w poprzednim rozdziale momenty ontologicznej wrażliwości (znużenie, lenistwo, zmęczenie), wiążą się z jałowością, natręctwem i grozą amorficznego bycia w sensie *il y a*, przejawiają się na jego tle.

U Heideggera istota bytu polega na jego odniesieniu się do swego bycia, tzn. na jego istnieniu. Istnienie, jako odniesienie się bytu do swego bycia, jest zawsze moje. Żyjąc autentycznie mogę zdobyć siebie, a żyjąc nieautentycznie mogę siebie zgubić. Lévinas zgadza się z Heideggerem, że byt jest ściśle związany z własnym byciem, nie uznaje jednak możliwości zrozumienia bycia i decydowania o nim. Nie mogę decydować o własnym byciu, mówi francuski filozof, bo będąc sobą, jestem już obciążony przez własne bycie, nie mogę zdystansować się od niego na tyle, aby je zrozumieć i ukierunkować. Konsekwencją rozróżnienia między byciem i bytem jest „fakt-bycia-wrzuconym-w" istnienie. Jako byt, człowiek jest „wrzucony w bycie". Odczuwa się to szczególnie dramatycznie w sytuacji wojny. A to oznacza, że owo bycie w jakiś sposób jest niezależne od człowieka i człowiek nie może nigdy stać się jego panem. Z takiego rozumowania powstała u Lévinasa idea bycia bez podmiotu, bycia bez bytu[43], idea bezosobowego bycia w ogóle.

Jak można mówić o samym byciu, o czystym istnieniu? Przecież związek między człowiekiem (czyli bytem) a jego istnieniem (czyli byciem), nie jest relacją między mną a jakąś rzeczą czy osobą. Jest to relacja między rzeczownikiem „ja" a czasownikiem „być". Przecież istnieje tylko rzeczownik, istnieje tylko byt. Czy może istnieć sam czasownik „być'?

Trzeba wziąć pod uwagę, że koncepcja *il y a* narodziła się w szczególnej sytuacji. Lévinas pisał: „Opisane przeze mnie w niewoli pojęcie *il y a*, zaprezentowane w niniejszej pracy, wydanej zaraz po wyzwoleniu, odsyła do jednej z tych osobliwych obsesji przechowywanych od dzieciństwa, pojawiających się ponownie w chwilach bezsenności, gdy cisza rozbrzmiewa dźwiękiem, a pustka się wypełnia"[44]. Aby zrozumieć Lévinasowskie pojęcie *il y a*, trzeba mieć świadomość tego egzystencjalnego tła, z którego ono się wyłania. W istocie, tego wcale nie można zrozumieć, choć można tego doświadczyć. W 1940 roku, jako żołnierz francuski, Lévinas znalazł się w obozie pracy koło Hanoweru. Spędził w niewoli pięć lat, doświadczając tego anonimowego bycia, bycia bez podmiotu: „Byliśmy jedynie podludźmi, stadem małp.

[43] Istnienia bez istniejącego (*existence sans existant*).

[44] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 11, 12.

Tylko cichy szept wewnętrzny, siła i nędza prześladowanych, przypominał nam o naszej rozumnej naturze. Ale na świecie już nas nie było"[45].

Należy zaznaczyć, że wojna stanowi egzystencjalne zakotwiczenie oraz jedną z najistotniejszych determinant lévinasowskiej przesady, jako metody filozoficznej. Filozofia ta jest refleksją nad niepojętą grozą wojny, nad nieskończonością ludzkiego cierpienia, jaka otwarła się na Ziemi. Jego filozoficzna przesada wyrosła na gruncie doświadczeń zła i nienawiści, cierpienia i śmierci milionów ofiar systemów totalitarnych XX wieku.[46] Kazimierz Wóycicki zauważył, iż: „Wobec wojen, ludobójstwa i tyranii XX wieku Lévinas poszukuje mądrości, mogącej być odpowiedzią na pytania ludzi cierpiących, prześladowanych i zabijanych"[47]. W artykule zatytułowanym *Niepotrzebne cierpienie*, Lévinas pisze: „Nasz wiek poznał dwie wojny światowe, totalitaryzm prawicy i lewicy, hitleryzm i stalinizm, Hiroszimę, Gułag, ludobójstwo w Auschwitz i Kambodży. Pomiędzy tymi wydarzeniami Holokaust narodu żydowskiego pod panowaniem Hitlera wydaje nam się paradygmatem tego ludzkiego cierpienia, gdzie zło jawi się w swym diabolicznym horrorze"[48].

Biografia Lévinasa jest „[…] owładnięta przeczuciem i wspomnieniem okropności nazizmu"[49]. Najbardziej oryginalne i najtrudniejsze swe dzieło *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* dedykuje pamięci ofiar nienawiści do drugiego człowieka. Wobec grozy wojny, ludobójstwa i tyranii Lévinas poszukuje podstaw możliwej etyki. Zastanawia się, czy i jak można ocalić sens dobroci. W *Totalité et Infini* zaznacza na samym początku przedmowy: „Jest rzeczą niezwykle ważną wiedzieć, czy moralność nie jest świadectwem naiwności. Czyż bowiem jasność widzenia […] nie polega na dostrzeganiu stałej możliwości wojny? Stan wojny zawiesza moralność;

[45] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Wyd. „Atext", Gdynia 1991, s. 162. W eseju *Pies albo prawo naturalne*, wydanym w 1975 roku w zbiorze *Celui qui ne peut pas se servir des mots* (z fr. *Ten, kto nie może posługiwać się słowami*) filozof wspomina psa, który, jako „ostatni kantysta w nazistowskich Niemczech, nie dysponujący odpowiednim mózgiem, by uogólniać prawidła swych popędów", traktował ich jak ludzi, odprowadzając ich i witając radośnie, powracających z pracy (Zob.: Ibidem, s. 162).

[46] Kiedy wybuchła I wojna światowa Lévinas miał 8 lat, kiedy wybuchła II wojna – miał 33 lata. Jak zauważa Ryszard Kapuściński, dojrzewanie Lévinasa przypadło na lata tworzenia się w Europie społeczeństwa masowego i powstania dwóch systemów totalitarnych – komunizmu i faszyzmu. Człowieka społeczeństwa masowego charakteryzowała anonimowość, brak więzi społecznych, obojętność wobec innego, oraz bezbronność i podatność na zło (Zob.: R. Kapuściński, *Ten Inny*, Wyd. „Znak", Kraków 2006, s. 27). „Jest więc masowa kultura i masowa histeria, masowe gusta (czy raczej brak gustu) i masowy obłęd, masowe zniewolenie i wreszcie – masowa zagłada. Jedynym bohaterem na scenie świata jest tłum, a główną cechą tego tłumu, tej masy, jest anonimowość, bezosobowość, brak tożsamości, brak twarzy" (Ibidem, s. 54).

[47] K. Wóycicki, *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*, „Więź" 1983, nr 5, s. 22.

[48] E. Lévinas, *La souffrance inutile* [*Niepotrzebne cierpienie*], „Giornale di Metafisica" (Genova) 1982, nr 4, s. 20, [cyt. za:] T. Gadacz, *Wolność ontologiczna w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Studia Filozoficzne" 1990, nr 2-3, s. 171. Warto zauważyć, że Lévinas miał świadomość, iż doświadczenie Holocaustu, choć w szczególny sposób dotknęło Żydów, jest jednak przede wszystkim problemem ogólnoludzkim, ogromnym i dotkliwym wyzwaniem dla myśli.

[49] E. Lévinas, *Signature*, [w:] Idem, *Difficle liberte*, Paris 1976, s. 374; Zob. także: Idem, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Wyd. „Atext", Gdynia 1991, s. 314.

z instytucji i wiecznych zobowiązań zrywa wieczność, a tym samym unieważnia bezwarunkowe imperatywy, stwierdzając ich tymczasowość. Z góry rzuca swój cień na ludzkie działania. Wojna jest nie tylko próbą – najpoważniejszą – jakiej poddawana jest moralność. Wojna moralność ośmiesza"[50].

Lévinas zauważa, że czasy pogardy, będące spełnieniem obojętności[51], rodzą potrzebę wrażliwości na wartość i godność człowieka.

Doświadczenie *il y a* traktuję jako przejaw ontologicznej wrażliwości, jako swoiste przeczulenie z powodu nieusuwalności istnienia. Jak zauważa Paweł Pieniążek, *il y a* to *mal d'être* – ból istnienia[52], to bycie, które rani człowieka.

Lévinas uczy, że w sytuacji wojny i zniewolenia, istnienie (*l'existence*) okazuje się czymś całkowicie anonimowym, nie jest atrybutem żadnej konkretnej rzeczy. Takie istnienie w języku francuskim wyrażane jest w wyrażeniach bezosobowych – *il y a* („jest, znajduje się")[53]. Z niego dopiero wyłania się to, co istniejące (*l'existant*) – coś konkretnego i zindywidualizowanego, co wyrażane jest w języku przez rzeczownik. W *Le temps et l'autre*[54], w rozdziale zatytułowanym *Istnienie bez istniejącego*, Lévinas określa *il y a* jako bycie bez podmiotu, bycie niczyje, czasownikowe (typu: „pada" – *il pleut*, „zmierzcha" – *il fait nui*, „jest ciepło" – *il fait chaud*), nie związane z żadnym istniejącym przedmiotem środowisko bycia. Odkrywa się je poprzez niemożliwość jego zanegowania. Jest to zatem istnienie potwierdzające się w procesie unicestwiania. Imaginacyjna destrukcja wszelkich bytów, próba sprowadzenia wszystkiego do nicości zaprowadza do obecności „gęstej atmosfery", „pełni pustki", „dźwięczącej ciszy", bezosobowego „pola sił" istnienia. Nicość obraca się w bycie. Lévinas dostrzega, że w nieobecności czegokolwiek, co by było określone, ciągle i nieusuwalnie trwa czyste anonimowe istnienie – przestrzeń nieobecności podmiotu: „*Il Iy a* jako nieusuwalność czystego istnienia. [...] Istnienia tego nie da się stwierdzić bezpośrednio i zwyczajnie, ponieważ zawsze stwierdza się jakiś byt. Narzuca się ono jednak, ponieważ nie można go zanegować[55].

---

50 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 3.

51 W *Noms propres*, analizując twórczość swego przyjaciela Marice`a Blanchota, Lévinas określa taki świat, jako „świat, którego porządku nie zakłóci żadne ludzkie cierpienie; [...] świat scalający się w swojej obojętności typu »wszystko wolno«, o której pisał Dostojewski, nie ze względu na swój ateizm, lecz duchowość: uwewnętrznienie wszelkiego prawa powoduje zatracenie Różnicy – wszystkie słowa stają się synonimami, [...] i po prawdzie nic nie jest lepiej od takiego świata urządzone w swej synchronicznej, a nawet identycznej całości. Nic też nie jest tak samowystarczalne" (E. Lévinas, *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 172).

52 Por.: P. Pieniążek, *Lévinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, „Principia" 1991, t. 4, s. 85.

53 Na przykład: *Dans le paquet* ***il y a*** *des livres.* – „W paczce są książki". Wyrażenie to obywa się bez czasownika „być", natomiast zawiera czasownik *avoir* (mieć) w trzeciej osobie. Sugeruje to zupełną obcość, trzecioosobowość *il y a*, a zarazem odróżnia go od heideggerowskiego bycia, charakteryzowanego przez „mojość" (*Jemeinigkeit*).

54 Jest to zapis czterech wykładów wygłoszonych pod tytułem *Czas i to, co inne* w Collège Philosophique w Paryżu w roku akademickim 1946/47, w tym samym roku, w którym ukazała się *De l'existence à l'existant* (1947). Wykłady te ukazały się drukiem w 1948 roku w pracy zbiorowej zatytułowanej *Le Choix, le Monde, l'Existence* w pierwszym z „Zeszytów Collége Philosophique"

55 E. Levinas, *Czas i to, co inne*, op. cit, s. 29-31.

Moim zdaniem, problem nie polega jednak na niemożliwości logicznej, ale na niemożliwości w dziedzinie odczuwania, na egzystencjalnej niemożliwości obojętności. *Il y a* to ani nicość, ani bycie. Jest to moment ontyczny, który nie jest tożsamy ani z byciem jakiegoś bytującego, ani z negacją tego bycia, lecz jest czymś innym, co można wyrazić tylko metaforycznie. Barbara Skarga, nawiązując do Jacquesa Derridy, przybliża to Lévinasowskie pojęcie przy pomocy metafory pustyni – jako pustki i bezładu zawieszonego między śmiercią i życiem, wypełnionego śladami, które się krzyżują, przecinają, kręcą w koło, ale donikąd nie prowadzą, tworzą labirynty bez wyjścia, pustyni jako nieskończonego i bezsensownego błądzenia, nieprzemijającej, pustej, jałowej obecności, zawieszenia czasu, w którym niczego nie można się spodziewać. Na tej pustyni jednak rodzi się pragnienie, oczekiwanie, że pośród tych splątanych śladów ukaże się ten wskazujący właściwą drogę. Wspomniana autorka zauważa, iż tego pragnienia nie zaspokoją miraże, którymi ludzkość karmiła się od wieków, które zazwyczaj przynosiły rozczarowania i klęski, choć wyzwalały także ogromne energie, pobudzały całe narody do czynów, niekiedy wspaniałych, często jednak strasznych. Nie zaspokoją ich także oazy, siedliska dogmatu, bastiony fundamentalizmów religijnych i intelektualnych, które czerpią tylko z jednego źródła[56].

Lévinasowskie *il y a* jest czymś innym, niż nicość u Heideggera. Lévinasowi chodzi o stan nie tylko „poza" bytem, lecz także poza nicością. Przeciwstawia on heideggerowskiej „trwodze nicości", grozę bycia – grozę wojny, nocy, ciemności, milczenia. Nie jest to także zabieg husserlowskiej *epoché*, polegający na zdystansowaniu się wobec otaczającego świata, w celu odkrycia niepowątpiewalnego charakteru istnienia „Ja" transcendentalnego w centrum świadomości filozofującego podmiotu. U Husserla absolutna pewność *cogito* jest wyrazem źródłowego i całkowicie autonomicznego sposobu istnienia samoświadomego podmiotu. Husserlowski podmiot egzystencji jest całkowicie wolny i samowystarczalny, jest sam własnym początkiem, dlatego „[…] nie musi brać na swe barki ciężaru istnienia, nie musi go dźwigać – jak egzystujący u Lévinasa – a jedynie jego zadanie polega na odsłanianiu sensu, zamieszkującego już od początku jego świadomość"[57]. Zabieg myślowy dokonany przez Lévinasa, jego myślowa anihilacja świata, nie prowadzą do potwierdzenia autonomii myślącego podmiotu, wyposażonego w zdolność przenikania sensu tego, co istnieje, lecz do poczucia zagrożenia przez coś całkowicie nieokreślonego. Intencja filozofa zmierza do „wyeliminowania pojęcia nicości"[58]. *Il y a* nie daje się uchwycić poprzez negację bytu określonego i określić jako ontologiczna Nicość. *Il y a* nie daje się w ogóle uchwycić w myśli, ponieważ w istocie nie jest zabiegiem myślowym, lecz jest czymś, czego się doświadcza.

Przypuszczam, że *il y a* jest, między innymi, metaforą wojny, obiektywnego istnienia, które zniewala i pozbawia ludzkiej godności, istnienia, w którego obojętności znika wszelki sens tego, czym jest człowiek. Oznacza powszechne zagrożenie

[56] Zob.: B. Skarga, *Pustynia*, [w:] Idem, *Ślad i obecność*, PWN, Warszawa 2004, s. 161-169.

[57] K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 93.

[58] B. Skarga, *Czas i inne*, [w:] Idem, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Wyd. „Znak", Kraków 1997, s. 121.

i anonimowość. Taka bezosobowość, takie bolesne istnienie bez podmiotu panowało na przykład między 1939 a 1945 rokiem. Był to mrok i bezsens. Światło i sens powstawały dopiero w momencie, gdy spośród wojny wynurzały się podmioty i gdy zaczęły zwracać się ku drugim. W ten sposób powstawał czas jako sposób istnienia, w którym wszystko można jeszcze odwołać, w którym nic nie jest jeszcze ostateczne i definitywne. Świadomość takiego podmiotu charakteryzowało ciągłe zagrożenie. Jednak miał on jeszcze czas, był jakby ciągle jeszcze nie narodzony, miał możliwość mówienia, wolność słowa. Mógł sądzić historię, zamiast oczekiwać jej bezosobowego wyroku.[59] Przecież wojna to coś, co człowiek spotyka, czego doświadcza. Marek Jędraszewski pisze: „Spotkanie z »jest« budzi trwogę i grozę. Ta groza polega na zdepersonalizowaniu podmiotu, na sprowadzeniu go do poziomu czystego bycia, do »jest«. Podmiot sprowadzony na powrót do »jest« doświadcza grozy bycia: znajdując się w byciu trwałym i bez wyjścia, jest wystawiony na coś, co nie jest »czymś«, na coś bezosobowego"[60]. Jak trafnie nazywa cytowany powyżej autor, *il y a* to „bycie beztwarzowe"[61]. *Il y a* to coś, czego się doświadcza. Można tego doświadczyć obserwując cień kładący się na rzeczach albo czuwając podczas bezsennej nocy. Przede wszystkim jednak, jak się wydaje, Lévinas doświadczył tego jako stanu wojny. Ten stan próbował potem opisać przy pomocy metafory nocy i bezsenności. Być może właśnie w bezsenne noce owo wspomnienie wracało do niego szczególnie silnie. Filozof określa bezosobowe istnienie, istnienie bez „ja", jako niespokojne nocne czuwanie bez azylu w świadomości, bez możliwości wycofania się w prywatność: „czuwanie bez możliwości ucieczki w sen"[62], niemożliwość zapoczątkowania niczego – w tym siebie samego. „To wpisane w bycie, niepohamowane, anonimowe »pożeranie« osoby, ów pomruk w głębi samej nicości określimy terminem *il y a*, które nie godzi się na przyjęcie formy osobowej, oznacza »byt w ogóle" – pisze filozof[63]. Jest to jednak coś więcej niż zwykła bezsenność. Sam Lévinas mówi, że taki przerażający „byt w ogóle" zaistniał „[…] w chwili zwycięstwa hitleryzmu, w głuchych godzinach nocy płynącej już bez godzin"[64].

Można zatem uznać, iż w sytuacji wojny ontologiczna wrażliwość staje się przeczuleniem z powodu nieusuwalności istnienia.

Lévinas uzmysławia nam, że wojna jest jak noc. Pochłania wszelkie formy rzeczy, ogarnia wszystkie przedmioty i zawiera je w sobie. Nic się z niej nie wyodrębnia, wszystko w niej znika, także „ja". Znika, ale nie zamienia się w nicość, przeciwnie: „dąży do tego bycia, w którym anonimowo partycypuje, nie biorąc jakiejkolwiek

[59] Por.: M. Jędraszewski, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1986, t. 6, s. 488, 489.

[60] M. Jędraszewski, *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 1983, t. 4, s. 459.

[61] Ibidem, s. 473.

[62] E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 32.

[63] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 90.

[64] E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, „Fata Morgana", Montpellier 1972, s. 44, [cyt. za:] T. Gadacz, *Bóg bliski – Bóg daleki. Filozoficzne dylematy Emmanuela Lévinasa*, „Znak" 1992, nr 8, s. 64.

inicjatywy"[65]. „Ja pozostaje jakby poza sobą, bez siebie[66]". Wszystko zawiera się w „polu sił bycia", w ciążącym, uniwersalnym środowisku, które do nikogo nie należy. W ciemności nocy zanika perspektywa a pojawia się niepewność: „Cisza, spokój i brak wrażeń tworzą kompletnie nieokreślone nieme zagrożenie. Nieokreśloność sprawia, że staje się ono przejmujące"[67]. Pozorna nicość to milcząca i niepokojąca obecność niewidzialnych rzeczy, przytłaczająca i dominująca obecność tego, co nie jest mną: „Jesteśmy wystawieni. Wszystko na nas czyha. Nocna przestrzeń zamiast umożliwiać nam dostęp do bycia, wydaje nas byciu"[68].

Wrażliwość pojawia się wtedy, gdy bezsens przekracza sens: „W ciemności bezsennej nocy, w której znikają wszystkie byty, a wraz z nimi jakikolwiek uchwytny sens, pozostaje tylko horror »absolutnie nieuchronnej obecności«, skazanie nie na śmierć, lecz na jej niemożliwość, na niemożliwość nicości"[69]. Niemożliwość ucieczki w nicość wiąże się bezpośrednio z zagadnieniem absurdalności samobójstwa, o którym piszę w jednym z dalszych rozdziałów.

Pojęcie absurdalności bycia, które jest złem, znajdujemy także u Sartre'a, dla którego bycie to piekło bycia[70]. A wywodzi się ono od Hegla, u którego nicość zamienia się w bycie i na odwrót, ale triumfuje po bergsonowsku życie, które jest fałszywą nieskończonością koszmaru. „Między tym byciem a jakimkolwiek bytem zachodzi przepastna różnica" – mówi Lévinas za Heideggerem[71]. Bycie to dla Lévinasa „anonimowość absurdalnego istnienia"[72], absurdalne podporządkowanie się temu, co inne. Jest ono zatem doznaniem wrażliwości na siebie samego zanurzonego w obiektywnym środowisku wojny, kiedy „czas jest raną i kroplą krwi jest każda data"[73]. Stan pochłonięcia osoby przez niepokojące środowisko bycia, francuski myśliciel nazywa „nocą". Jest on trochę podobny do stanu halucynacji albo pogrą-

[65] M. Jędraszewski, *Wobec Innego*, op. cit., s. 42.

[66] B. Skarga, *Czas i inne*, op. cit., s. 121.

[67] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 92.

[68] Ibidem, s. 93.

[69] K. Tarnowski, *Bycie i transcendencja. Emmanuel Lévinas i Gabriel Marcel*, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1987, s. 140.

[70] W *Mdłościach* (*Nausée*), które ukazały się w 1938 roku znajdujemy opis podobnego doświadczenia istnienia bez istniejącego: „Weszła noc, słodkawa, niezdecydowana. Nie widać jej, ale ona tu jest, osnuwa lampy; wdycha się w powietrzu coś gęstego: to ona. Jest zimno. […] Tutaj jest tylko ciemność. Wiatr przynosi mi chwilami płynące z daleka samotne ciche dzwonienie. Odgłosy życia, warkot samochodów, krzyki, naszczekiwania psów nie dochodzą poza oświetlone ulice, pozostają w cieple. Ale to dzwonienie przenika ciemności i dochodzi aż tutaj; jest bardziej twarde i mniej ludzkie niż inne dźwięki. […] Ale już nie czuję siebie; zostałem porwany przez czystość tego, co mnie otacza; nic żywego; wiatr świszcze, napięte pasma uciekają w noc. […] Czy ja sam nie jestem falą lodowatego powietrza? Nie mieć ani krwi, ani limfy, ani ciała. Płynąć tym długim kanałem ku tamtej bladości. Być tylko chłodem" (J.-P. Sartre, *Mdłości*, tłum. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 56-59). Sartre`owskie *Mdłości* także są osaczeniem przez istnienie, zduszeniem. Jednak w przeciwieństwie do lévinasowskiego *il y a,* towarzyszy im obojętność, negacja wartości doznań świata.

[71] K. Tarnowski, *Bycie i transcendencja*, op. cit., s. 140.

[72] Ibidem, s. 149.

[73] Ch. Grade, *Świat w 1943. Niemcy*, tłum. W. Słobodnik, [w:] *Antologia poezji żydowskiej*, red. A. Słucki, PIW, Warszawa 1983, s. 448.

żenia się w rzeczywistości wyobraźni. Człowiek doznaje czegoś jakby poza sobą, bez siebie. Odczuwa to, nie może tego nie odczuwać, ale jego w tym nie ma, albo jest samym tym odczuwaniem, samym przewrażliwieniem. *Il y a* to noc wojny, jest ono „odczuwaną dziś groźbą końca świata"[74].

Lévinas uzmysławia nam, że wojna jest jak bezsenność (*l'insomnie*). Jest bezcelowym czuwaniem, niemożliwością wyrwania się z istnienia, niemożnością wyzwolenia się z ciążącej obecności: „bezsenne czuwanie z otwartymi oczyma jest bezpodmiotowe"[75]. Warto zauważyć, że czuwanie jest odmianą czucia, odczuwania. *Il y a* jest właśnie tą niezdolnością zaśnięcia, odprężenia, uspokojenia, niemożliwością nieobecności. „W przypadku bezsenności nie istnieje już moje czuwanie: »to sama noc czuwa. Czuwa się«"[76]. Bezsenność to stan czuwania samej nocy. Właśnie ten stan ciążącej, anonimowej bezsenności uwidacznia niemożność uwolnienia się od bycia. Dlaczego nie mogę nie być? Właśnie dlatego, że czuję. Dlatego, że jestem wrażliwy, jestem wrażliwością samą, przewrażliwieniem na to bycie, które rani. To tak, jak ze snem o własnej śmierci. Mogę próbować wyobrazić sobie nicość, ale nie mogę przedstawić sobie, że nic nie czuję. Bezsenność jest niemożnością uwolnienia się od samego siebie, niemożliwością zaprzeczenia siebie. Każde wyjście poza siebie okazuje się powrotem do samego siebie. Krzysztof Wieczorek twierdzi, iż jest ona źródłem niepokoju, ponieważ jest zarazem niemożnością z a u f a n i a, „[…] oznacza jałowość wszelkiej otwartości, która okazuje się za każdym razem otwarciem na siebie samego"[77]. Podmiot jest zdany ostatecznie wyłącznie na siebie i nie może przed sobą uciec, gdyż w każdej próbie ucieczki niesie ze sobą to, przed czym ucieka. W *Totalité et Infini* ten stan niemożności zaufania, oparcia się na czymkolwiek i kimkolwiek innym niż ja sam Lévinas nazwie „ateizmem".

Il y a to takie bycie, które jest złem. Warto zauważyć, że w języku francuskim „zło", *le mal*, oznacza nieszczęście, krzywdę, chorobę, ból, cierpienie. *Mal* oznacza także negację (np. *maladresse, malheur*). Ta łacińska etymologia mogłaby wskazywać, że zło jest negacją. Jednak u Lévinasa zło nie jest brakiem, ale właśnie elementem bycia. Doświadczenie *il y a* jest doświadczeniem niemożliwości zobojętnienia na **to zło, które jest** [podkr. aut.], doświadczeniem niemożliwości obojętności. W wywiadzie z Philippem Nemo, Lévinas opowiada, że jego refleksja na temat „straszliwego" zjawiska bytu nieosobowego *il* wywodzi się z przykrego dziecięcego doświadczenia szumiącej ciszy wypełniającej pustkę samotnej sypialni – poza którą nadal trwa dorosłe życie, niemożliwe do zanegowania. Taką otwartą scenę życia zestawia z absolutną próżnią sprzed stworzenia świata. Marek Jędraszewski przypuszcza, że Lévinasowskie pojęcie *il y a* jest nawiązaniem do biblijnego pojęcia *tohu wabohu*, interpretowanego

[74] „Czy istota – jako bezosobowe falowanie, jako nieustanny plusk, jako głuchy szum, jako *il y a* – nie pochłania znaczenia, które ją zrodziło? Czy uporczywość tego bezosobowego szmeru nie jest odczuwaną dziś groźbą końca świata?" (E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja „Aletheia", Warszawa 2000, s. 235).

[75] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 106.

[76] Ibidem, s. 107.

[77] K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1992, s. 58.

jako „pierwsza materia", czyli materiał jeszcze bez żadnego kształtu czy nazwy, z którego następnie, za sprawą Bożej interwencji wyłoniły się byty ziemskie, określane przez rzeczowniki[78]. *Tohu wabohu* to splot hebrajskich słów, oznaczający bezwład i pustkowie, bezkształtną pustkę i ciemność sprzed stworzenia świata. Lévinas powiada, że jest to trwanie pomiędzy byciem a nicością, poza afirmacją i negacją: „Ani nicość, ani bycie"[79]. Jest ono paraliżującym, zniewalającym czuwaniem, obezwładniającą świadomością bezosobowości, niemożliwością znieczulenia się na życie, niemożliwością zobojętnienia na niezrozumiałe bycie, niemożliwością obojętności:

> *De l'existence a l'existant* próbuje opisać tę straszliwą rzecz i opisuje ją zresztą jako okropność i szaleństwo. [...] Niemożliwość wyjścia ze stanu czuwania jest czymś „obiektywnym", niezależnym od mojej inicjatywy. Ta bezosobowość pochłania moją świadomość. Świadomość jest „zdepersonalizowana". Ja nie czuwam: „coś" czuwa. Być może śmierć jest absolutną negacją, w której „muzyka jest skończona"(zresztą nic się o tym nie wie). Lecz w oszałamiającym doświadczeniu tego *il y a* ma się wrażenie całkowitej niemożliwości wyjścia z niego i zatrzymania muzyki. Jest to właśnie temat, który odnalazłem u Maurice'a Blanchot, pomimo, że on sam nie mówi o *il y a*, lecz o tym, co „neutralne" lub „zewnętrzne". Mamy tu obfitość bardzo sugestywnych formuł: mówi on o rozgardiaszu bytu, o jego szemraniu, „szeptaniu". Noc w hotelu, za ścianą bez przerwy „coś się rusza"; „nie wiadomo co robią ci obok". Jest to coś bardzo bliskiego temu *il y a*. Nie chodzi tu o stan duszy, lecz o koniec obiektywizującej świadomości, o odwrócenie tego, co psychologiczne[80].

W *De l'existence a l'existant* filozof zastanawia się, jak wyjść z tej obezwładniającej, dręczącej i nonsensownej bezosobowości, z bycia czasownikowego: „męczy", „nie chce się", „wysila się", z tego strachu wobec bycia, z bezsilnego wycofania się; jak wyjść z ontologicznej wrażliwości. Ostatecznie wyjść z tego nie można, ponieważ zawsze pozostanie w nas dziecko, które marzy i które się boi.

Il y a to bezsens, którego człowiek doznaje i który dźwiga. „*Il y a* to sfera istnienia nieokreślonego, istnienia bezsensownego i absurdalnego"[81]. Pod koniec *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, w rozdziale zatytułowanym *Sens i il y a* filozof także wspomina o tym niemożliwym do zniesienia „szmerze wypełniającym ciszę"[82], w którym sens bycia obraca się w bezsens. Zgadzam się z Lévinasem w tym, że nie jest możliwe sprowadzenie wszystkiego do sensu, tak jak nie jest możliwe, jak to opisałam wcześniej, sprowadzenie wszystkiego do nicości. Ontologiczna wrażliwość, która przytłacza człowieka, jest właśnie nadwyżką bezsensu nad sensem. To ona powoduje, jak mówi Lévinas, „podporządkowanie wszystkiemu, jako doznawanie wszystkiego i dźwiganie wszystkiego"[83].

[78] Zob.: M. Jędraszewski, *Wobec Innego*, op. cit., s. 41.

[79] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, PAT, Kraków 1991, s. 31.

[80] Ibidem, s. 32.

[81] P. Pieniążek, *Lévinasa próba przezwyciężenia metafizyki*, „Principia"1991, t. 4, s. 85.

[82] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, op. cit., s. 273.

[83] Ibidem.

To wrażliwość powoduje, że „il y a jest całym ciężarem inności doznawanej i dźwiganej przez podmiotowość, która tej inności nie ustanawia”[84]. W tym znaczeniu, wrażliwość to doznawanie i dźwiganie obiektywnego bycia, takiego jak choćby wojna, której człowiek nie ustanawia, ale której nie może nie odczuwać. W przekraczaniu sensu przez bezsens powstaje także wrażliwość metafizyczna oraz wrażliwość etyczna. Podobną myśl znajdujemy w „rozumowaniu absurdalnym” Alberta Camusa. W rozdziale zatytułowanym *Absurdalne mury* powiada on, że: „[…] rozum jest bezsilny wobec tego krzyku serca. Rozbudzony umysł znajduje tylko sprzeczności i bezsens. To, czego nie rozumiem, jest pozbawione racji”[85]. Można zatem uznać, iż moment, w którym bezsens przekracza sens, jest momentem zaistnienia wrażliwości. Lévinas pisze: „W bezosobowym szmerze il y a podmiotowość osiąga bierność, nad którą nie jest w stanie zapanować. […] Aby wybraniec mógł doznawać i dźwigać bez zadośćuczynienia, trzeba nadmiernego i odpychającego szumu i natłoku *il y a*”[86]. Absurdalna wrażliwość powoduje, że podmiot doznaje i dźwiga na sobie ciężar inności, „spala się jako pokuta za innego”[87]. Bezsens, w którym rodzi się wrażliwość, owo przeczulenie z powodu nieusuwalnego zła, jest środowiskiem, z którego wyłania się lévinasowski podmiot-wrażliwość, jako nosiciel sensu, który wykracza ponad zło bycia. „Bezsens wskazuje w ten sposób na źródło wszelkiego sensu: jeden-przez-drugiego jest możliwy jedynie dzięki jeden-dla-drugiego nakazu bezgranicznej odpowiedzialności i ofiary” – pisze K. Tarnowski[88].

Wojna jest obiektywnym istnieniem, które zniewala i pozbawia ludzkiej godności. Nie jest to coś, co się myśli, co można w pełni zrozumieć. Jest to coś, czego się doświadcza. Wojny doświadcza się jako bycia, które rani, jako bólu istnienia, które ciąży i doskwiera. Wojna to takie bycie, które jest złem i bezsensem. Złem i bezsensem, którego człowiek doznaje i który dźwiga na sobie.

W rzeczywistości wojny może jednak przejawić się szczególny rodzaj wrażliwości. Wrażliwości jako niemożliwości zobojętnienia na zło, które j e s t, jako niemożliwości obojętności. Wrażliwość ta okaże się heroiczna, choć wyrasta z bezradności, ze słabości, z absurdalnego podporządkowania się temu, co poza ludzką mocą.

---

[84] Ibidem, s. 274.

[85] A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Gruze, Wyd. „Muza”, Warszawa 2004, s. 86.

[86] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, op. cit., s. 274.

[87] Ibidem, s. 275.

[88] K. Tarnowski, *Bycie i transcendencja...*, op. cit., s. 149.

1.3. Samotność istnienia. Wrażliwość zmysłowa jako odczuwanie własnego bólu umożliwiające identyfikację podmiotu z sobą samym

Pisząc o wewnętrznej samotności człowieka jako wrażliwości na siebie samego, doszłam do wniosku, że nie można uciec przed sobą samym. Choćby bycie było złem i cierpieniem, nie można od niego uciec. We wszystkie, choćby najdalsze, podróże zabieramy przecież siebie, samotność swego istnienia. Nie można uciec od siebie, ale można uciec w siebie.

Zakładam, że, aby zaistnieć, trzeba najpierw uciec z wszechogarniającego bycia w bycie własne, oddzielne, uciec w swoją samotność, w dziecko, które mamy w sobie. Do tego niezbędna jest wrażliwość na siebie samego. Myślę, że tę sytuację trafnie oddają słowa Alberta Camusa, wyrażone w książce *Mit Syzyfa*: „Bo też o kim i o czym mogę powiedzieć: »Znam to!«. Mogę doświadczać tego serca, które jest we mnie, i orzekam, że ono istnieje. Mogę dotknąć tego świata i orzekam także, że on istnieje. Tu zatrzymuje się cała moja wiedza, reszta jest konstrukcją. Jeśli bowiem próbuję pochwycić to moje ja, którego jestem pewien, jeśli próbuję je określić i ująć, widzę, że to tylko woda, która przecieka mi pomiędzy palcami”[89].

Jak zaznaczyłam w poprzednim rozdziale, lévinasowski podmiot ukazuje się nam na tle wojny, na tle tej bezsennej nocy pochłaniającej wszelką inność. W swych wczesnych pracach Lévinas opisuje podmiot jako świadomość[90], nawiązując przy tym do kartezjańskiego stwierdzenia: „Jestem rzeczą, która myśli”. W odróżnieniu od Kartezjusza, zauważa on jednak, i bardzo mocno podkreśla fakt, że myśl nie powstaje w próżni, ale w głowie, w ciele. Myśl ma swoje miejsce, swój punkt wyjścia, „swoje tutaj”[91]. Z kolei Lévinas pisze: „Ciało wykluczone przez kartezjańskie wątpienie staje się ciałem-przedmiotem. *Cogito* nie wytycza pozycji bezosobowej »myśli się«, lecz pierwszą osobę czasu teraźniejszego: »ja jestem rzeczą, która myśli«. Słowo »rzecz« odznacza się tu cudowną precyzją”[92].

To, że świadomość ma swoją lokalizację, swoje *hic et nunc*, uwidacznia się w przypadku snu. Jak powiada Lévinas, ludzka świadomość jest „czuwaniem wspartym na możliwości snu”[93]. Zaistnienie podmiotu jest możliwością zaśnięcia, wycofania się, ucieczki w siebie. Sen ogranicza istnienie do pewnego miejsca: „Zasypiając, zwijając się w kłębek, powierzamy się miejscu – będąc podstawą, staje się naszym azylem”[94]. W tym miejscu, w momencie przebudzenia, ujawnia się świadomość. We śnie można uciec od tego bycia, które rani, które jest złem, które jest wojną.

[89] A. Camus, *Mit Syzyfa*, op. cit., s. 79.

[90] Zob.: M. Jędraszewski, *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1983, t. 4, s. 460.

[91] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 111.

[92] Ibidem.

[93] E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 35.

[94] E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, op. cit., s. 113.