

Katarzyna Kornacka-Sareło

Wolność utracona

Marka Edelmana
filozofia człowieka



Wolność utracona

Katarzyna Kornacka-Sarelo

Wolność utracona

Marka Edelmana filozofia człowieka



Poznań 2023

Projekt okładki
Wydawnictwo Rys

Recenzja:
dr hab. Romana Kolarzowa, prof. UR
dr hab. Jacek Uglik, prof. UZ

Copyright by:
Katarzyna Kornacka-Sareło

Copyright by:
Wydawnictwo Rys

Wydanie I
Poznań 2023

ISBN 978-83-67287-82-1
DOI 10.48226/978-83-67287-82-1

Wydanie:



Wydawnictwo Rys
ul. Kolejowa 41
62-070 Dąbrówka
tel. 600 44 55 80

e-mail: tomasz.paluszynski@wydawnictworys.com
www.wydawnictworys.com

Spis treści

Wprowadzenie	7
Rozdział I	
Przygodność ludzkiego istnienia.....	11
Rozdział II	
Człowiek jako podmiot aktów moralnych	33
Rozdział III	
Problem (Nie)istniejącego	51
Rozdział IV	
Koncepcja miłości.....	73
Rozdział V	
I jest jeszcze erotyzm	91
Podsumowanie	103
Bibliografia	107
Indeks osób	113
Summary	115

Wprowadzenie

*Żyd uważa, że koniec tego świata
i wyłonienie się świata innego
oznacza pojawienie się etycznej
egzystencji jednych ludzi dla drugich¹.*

Jean-Paul Sartre

Jak wiadomo, większość dzieł Platona została napisana przez założyciela Akademii w formie dialogów. Dialog stanowi formę podawczą znaną i uznaną w dyskursie filozoficznym, choć jednocześnie, jako gatunek pisarski, wprowadza pewien zamęt i wywołuje poczucie chaosu, powodując zjawisko pewnego dysonansu poznawczego wśród odbiorców. Ma to miejsce szczególnie w sytuacji, gdy bohaterem tekstu jest myśliciel, który swoim własnym nazwiskiem nie sygnował żadnego traktatu, dzieła lub podręcznika, lecz zarazem uchodzi za postać znaczącą w historii filozofii. W taki właśnie sposób narodziła się „kwestia sokratejska”. Od setek już lat staramy się z większym lub mniejszym powodzeniem oddzielić to-co-sokratejskie od tego-co-platońskie. Wciąż jednak nie jesteśmy pewni, na ile „sokratejskie” są poglądy głoszone w dialogach właśnie przez Sokratesa. Nie przedstawił on swojej doktryny na piśmie i nie znamy jej nawet we fragmentach. Mówi do nas słowami Platona.

Innym, tym razem współczesnym, intelektualistą, który zaprezentował swoje przemyślenia głównie w formie zapisanych rozmów, jest Marek Edelman. Nie uważa się go powszechnie za filozofa, a i on sam do akurat takiego miana raczej nie pretendował. Wyrażał jednak sprecyzowane poglądy dotyczące najistotniejszych problemów człowieka: życia i śmierci, obowiązku i zaniechania, wolności i zniewolenia, miłości i nienawiści, dobra i zła. Dokładał zarazem starań, wchodząc w dyskurs z wieloma rozmówcami, aby jego myśl „praktyczna” stała się wiedzą użyteczną dla kolejnych generacji. Jednocześnie można odnieść wrażenie, że poczuwał się przy tym do odpowiedzialności

¹ J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszek, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 92.

za odpowiedzialność innych, jak określa taką postawę Emmanuel Lévinas².

Marek Edelman jest postacią sławną właściwie na całym świecie, zwłaszcza w środowiskach żydowskich. Był przecież tym przywódcą powstania w getcie warszawskim, który powstanie to przeżył i który szczerze opowiadał o życiu w getcie, a także o czynach żydowskiej młodzieży, podejmowanych podczas walki z góry skazanej na przegraną. Wiele osób ma również świadomość, że po wojnie Edelman pracował w Łodzi jako kardiolog, że był opozycjonistą aktywnie uczestniczącym w destrukcji reżimu komunistycznego, że starał się nieść pomoc tym, którzy jej najbardziej potrzebowali, że publicznie występował przeciwko ludobójstwom w Bośni i Kosowie.

Znamy więc Edelmana przede wszystkim jako oddanego pacjentom lekarza i społecznego aktywistę. Największą popularność przyniosła mu książka *Zdążyć przed Panem Bogiem*, napisana przez Hannę Krall, na podstawie przeprowadzonego z Edelmanem wywiadu. Edelman opowiedział o codziennym życiu i walce w getcie, a także o swojej powojennej pracy. Odnieść można wrażenie, że udzielając tego i kolejnych wywiadów, łódzki lekarz starał się dystansować od relacjonowanych wydarzeń bądź też „abstrahował od siebie samego” po to, aby uczynić siebie samego oraz innych ludzi przedmiotem antropologicznego namysłu³.

Według Edelmana, byt ludzki trwa w dynamicznie przetwarzającym się istnieniu. Wciąż od nowa i wciąż na nowo człowiek sam siebie dookreśla. Podobnie zresztą postrzegał ludzkie bycie-w-świecie Jean-Paul Sartre, głosząc pogląd, że każdy z nas jest wyłącznie „projektem”⁴, nie zaś jakąkolwiek skończonością i bytem raz tylko zdefiniowanym. Jednocześnie, wbrew pewnym deklaracjom Edelmana negującego swój związek z judaizmem jako religią, nie wydaje się, aby odszedł zbyt daleko od wartości oraz norm postępowania, którymi kierowali się

² Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, Kraków 1991, s. 56.

³ Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 34.

⁴ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, [w:] idem, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. M. Kowalska, J. Krajewski, De Agostini-Ediciones Altaya, Warszawa 2001, s. 132.

jego przodkowie. To, co Edelman mówi i pragnie przekazać, stanowi dość często kontynuację, a niekiedy interpretację bądź rozwinięcie słów autora biblijnej „Księgi Powtórzonego Prawa”, myśli kabalistów „naprawiających świat” oraz wielu późniejszych *mekubalim* strzegących przekazanej Mojżeszowi doktryny. Rozważania Edelmana przypominają też myśl współczesnych filozofów dialogu, szczególnie pochodzenia żydowskiego. Wszyscy oni starali się przekonywać odbiorców swoich książek, dzieł, traktatów, esejów czy innych tekstów, że „bycie-człowiekiem” bezwzględnie implikuje powinność respektowania zasady solidaryzmu społecznego, a także nieuchronność negacji osobistego dobrostanu w sytuacji, gdy ktoś inny-ubogi-obcy potrzebuje pomocy lub choćby zwyczajnego „spotkania twarzą w twarz”, wymagającego zaangażowania oraz większego albo mniejszego poświęcenia ze strony podmiotu – osoby „udzielającej siebie” drugiemu człowiekowi, tak aby współdzielona przez ludzi rzeczywistość stawała się choć trochę lepsza.

Przedmiotem zatem rozważań będzie w niniejszej pracy analiza poglądów filozoficznych, które Edelman zdecydował się ujawnić i które sformułował w opublikowanych wspomnieniach i rozmowach. Rozprawę tę można uznać za próbę syntezy antropologicznych refleksji Marka Edelmana. Rozdział pierwszy zostanie poświęcony kwestiom ontologicznym, mówiąc zaś precyzyjniej: będzie dotyczył kontyngencji ludzkiego bytu. W drugim rozdziale książki analizie zostaną poddane poglądy etyczne, człowiek zaś zostanie tu przedstawiony jako podmiot, którego czyny są każdorazowo ewaluowane przez dyktat rozumnej woli posiadającej moc wyboru, a także rozpoznającej prawo moralne. Rozdział trzeci pracy będzie dotyczył apofatycznej koncepcji Boga (nie)istniejącego w świecie oraz związku owej (nie)obecności z koniecznością respektowania nakazów obiektywnego i rozpoznawanego przez rozum prawa. W rozdziale czwartym omówiona zostanie koncepcja miłości. Tematem rozdziału piątego stanie się erotyzm jako szczególny rodzaj miłości, któremu Edelman również poświęcił uwagę. W zakończeniu pracy przedstawione zostaną wnioski.

Już wstępnie przeprowadzone badania umożliwiły sformułowanie hipotezy, że Marek Edelman prezentował w swoich wypowiedziach dosyć złożone poglądy filozoficzne, nieodległe od koncepcji wypracowanych przez znanych myślicieli powojennych, takich jak Emmanuel Lévinas czy wspomniany już Jean-Paul Sartre. Niektóre z założeń są

zbieżne z myślą Hansa Jonasa i Hannah Arendt. Próba rekonstrukcji tych poglądów wydaje się uzasadniona i sensowna. Liczne wypowiedzi Edelmana nie tylko współbrzmia niekiedy z pewnymi ustaleniami żydowskich dialogików i egzystencjalistów francuskich, lecz również stanowią twórcze i oryginalne rozwinięcie tych idei. Stają się też inspiracją do kolejnych dociekań, domagając się głębszych analiz i rozwinięcia. Poglądy te wydają się wynikiem refleksji człowieka, który – mimo że doznał wiele zła i widział wiele złego – nie „obrzył się na świat”, lecz chciał go do pewnego stopnia „naprawić”.

Tak więc, niezależnie od wszelkich swych ułomności czy niedoskonałości, człowiek, w ujęciu Edelmana, jest istotą zdolną do miłości, życzliwości, braterstwa, lojalności i przyjaźni. Przesłanie Doktora brzmi w gruncie rzeczy stosunkowo optymistycznie. O ile negujemy w sobie skłonność do łatwej nienawiści i jeszcze łatwiejszej obojętności, jeżeli rozpoznajemy dobro i choćby w miarę konsekwentnie je wybieramy, jeśli nie wzbraniamy się przed odpowiedzialnością, definiujemy siebie jako ludzi bądź – przynajmniej – jesteśmy w taki sposób postrzegani przez innych. Ci „inni” z kolei nie zawsze właściwie odczytują motywy naszego działania, a nie będąc w stanie ich rozpoznać, mogą odbierać nas jako lepszych lub gorszych, niż w rzeczywistości jesteśmy. Co więcej, mogą także odmiennie od nas rozumieć dobro i zło. Edelman zdawał sobie sprawę z tych zawłości, starając się omawiać „przekłete problemy” – „ostateczne” kwestie⁵. Spoglądał na nie z rozmaitych perspektyw oraz dążył do ustalenia dystynktywnych cech człowieczeństwa. Nie pretendując do definiowania Boga, wciąż szukał odpowiedzi na pytanie, kim jest, kim może być lub kim może stawać się człowiek. Zbyt wiele przeżył, aby spoglądając na ludzi, nie odczuwać żadnego zdumienia.

⁵ Hannah Arendt, podążając w swoich rozważaniach za Immanuelem Kantem, wymienia wśród kwestii „ostatecznych” problem Boga, wolności i nieśmiertelności. Edelman, na co wskazuje analiza jego poglądów, uczynił przedmiotem refleksji Boga oraz wolność. Por. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 48.

Rozdział I

Przygodność ludzkiego istnienia

W pracy *Kabala i jej symbolika* Gershom Scholem przedstawia opisową definicję metody hermeneutycznej w badaniach filozoficznych i literackich. Cytując Orygenesę, wskazuje, że nim przystąpi się do analizy żydowskich „świętych pism”, należy znaleźć najpierw odpowiedni klucz interpretacyjny, ponieważ ważnych tekstów nie można badać w sposób raz na zawsze ustalony. Sztuka ich egzegezy polega na wielokrotnym doszukiwaniu się sensów zamkniętych wśród słów i zdań, a następujące po sobie odczytania mogą przynosić kolejne ustalenia, wraz ze zmieniającym się podejściem interpretatorów. Każdy z takich tekstów jest także niemożliwy do poprawnego zrozumienia, o ile badacz nie uświadomi sobie, na czym polega wyjątkowość i tajemnica danego dzieła⁶.

Za „pisma święte” można uznać – rzecz jasna w pewnym tylko wymiarze oraz jako potencjalny przedmiot dociekań filozoficznych – zapisy rozmów prowadzonych z Markiem Edelmanem, a szczególnie jego własne słowa, które padają w wywiadach. Podzielając bowiem opinię Stanisława Krajewskiego⁷, sądzę, że Edelman był „odnalezionym przez Boga człowiekiem” i zarazem współczesnym profetą. Aktywnie uczestniczył w żydowskim dziele „naprawy świata”, był skoncentrowany na potrzebach Innego, miał odwagę definiować dobro i zło moralne, wzywając do realizacji rozmaitych powinności etycznych. Jednocześnie interpretacja tych poglądów wymaga określenia odpowiedniego podejścia interpretacyjnego, ponieważ Edelman, mówiąc o kwestiach złożonych i trudnych, posługuje się stosunkowo prostym rejestrem

⁶ Por. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 22n.

⁷ „Wielki myśliciel religijny, też pochodzący z Warszawy, Abraham Joshua Heschel, podkreślał, że nie tylko człowiek szuka Boga – Edelman by się na to obruszył – ale, że – co ważniejsze – to Bóg poszukuje człowieka. Nie znam nikogo, kto by wątpił, że gdyby przyszło wskazać, na kogo nakierować te poszukiwania, Edelman byłby w pierwszej linii kandydatów” (S. Krajewski, *Marek Edelman był nadzwyczajny na wiele sposobów*, [w:] W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi*, Świat Książki, Warszawa 2010, s. 123).

języka. Nie sygnalizuje odbiorcom, że jego przekaz jest w danym momencie istotny. Często uchyla się od odpowiedzi na pytania; brak odpowiedzi należy uznać właśnie za odpowiedź. Czasami, nie mówiąc niczego, prowokuje do różnych refleksji. Rodzą się więc wątpliwości, w jaki sposób należy rozumieć jego myśli.

Szczególnie wiele problemów przysparza próba rekonstrukcji poglądów Edelmana na temat natury człowieka. Są one co najmniej niejednoznaczne, tak samo jak niejednoznaczny i niedefiniowalny był sam Edelman określany przez Krajewskiego jako „uosobienie sprzeczności”⁸. Filozof dodaje, że kiedy łódzki lekarz „opisywał człowieka słowami przyrodnika, nie pozostawiał jakiegokolwiek miejsca na wolną wolę. Gdy wymagał moralności, zakładał, że mamy całkowicie wolną wolę”⁹. Wolna wola, w rozumieniu, jakie nadaje jej pośrednio Marek Edelman, stanowi jedną z instancji umysłu, związaną z „mocą chcenia” i zdolnością pragnienia. Zarazem jest aktywnością umysłu. Implikuje możliwość autonomicznego decydowania oraz dokonywania wyboru tego, co stanowi przedmiot pragnienia podmiotu, bądź też odrzucania tego, co nie jest przez podmiot „chciane”. Wola jest więc zdolna do odrzucania tego, czego podmiot sobie nie życzy, a nawet do wyboru i akceptacji tego, czego sobie nie życzy. Na wybory podyktowane przez wolną wolę, o ile pozostaje w istocie wolna, nie wpływają czynniki zewnętrzne. Wolna wola, *liberum arbitrium*¹⁰, jest więc niezależną władzą decydowania, pozostającą w sferze działania podmiotu nieskrępowanego ani przez zewnętrzną, ani przez różne od woliwanych akty pochodzące z umysłu. Można ją także określić jako *potestas liberi eligendi*, czyli władzę oraz możliwość (do)wolnego wyboru. Mówiąc o wolnej woli, Edelman podkreśla więc konieczność niezależności człowieka, zwłaszcza w procesie podejmowania decyzji, w tym również przeprowadzania ocen moralnych. Zarazem zdaje sobie sprawę z faktu, że na podmiot oddziałują pewne siły zewnętrzne, negujące niezależ-

⁸ Ibidem, s. 121.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Problem *liberi arbitrii* omawia dokładnie Św. Tomasz z Akwinu w czternastej kwestii traktatu *Quaestiones disputatae de veritate*. Akwinata przedstawia różne stanowiska oraz definicje wolnej woli. Por. Sancti Thomae de Aquino *Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XXIV*, <https://www.corpusthomicum.org/qdv24.html> [dostęp: 12.07.2023].

ność, a także kwestionujące wolność do stanowienia o otoczeniu oraz do samostanowienia. Postępowanie człowieka jest zatem, w tym ujęciu, pewną wypadkową działania autonomicznej władzy wolnego wyboru oraz wpływu sił pochodzących z zewnątrzności podmiotu bądź nawet jego wewnętrzności (na przykład instynktów). Podmiot jest zmuszony do podejmowania dramatycznych decyzji kwestionujących osobiste „chcenie”. W takiej sytuacji wolna wola neguje niekiedy samą siebie, na zasadzie „nie chcę tego, czego chcę”, przy czym pierwszym aktem woli jest w tym przypadku chcenie, drugim natomiast niechcenie. Nie są więc one sprzeczne. Jak bowiem twierdzi Św. Augustyn, „od woli uzależniona jest najbardziej sama wola”, będąc w stanie wydawać sobie samej polecenia i nakazy¹¹. Człowiek zaś, nawet jeśli pragnie dobra, nie zawsze jest w stanie je wybierać, nawet z racji „zwierzęcych” instynktów determinujących czasem ludzkie działania. Wydaje się, że Marek Edelman, podkreślając interakcję moralności oraz „zwierzęcości”, dość trafnie opisał jeden z największych problemów człowieka, który częstokroć musi negować swoją wolność i niezależność, a raczej jest zmuszony do jej negacji, wówczas, gdy władza sądenia oraz wolna wola nakazują mu realizację jakiegoś czynu albo nakazują powstrzymanie się od tej realizacji¹². Mimo że czegoś chce, nie czyni tego, albo czyni coś, mimo że tego nie chce.

Jednocześnie warto podjąć próbę szerszego i bardziej szczegółowego opisu fenomenu człowieczeństwa w myśli Marka Edelmana. Nie mówił on przecież wyłącznie o „zwierzęcości” czy też „moralności” ludzkiej, lecz zwracał poza tym uwagę na inne faktory wpływające na bycie lub też stawanie się człowieka zdolnego do transcendowania tego-co-biologiczne (zwierzęce) oraz do kształtowania samego siebie już jako istoty moralnej. Ponadto należy pamiętać, że Edelman był „człowiekiem żydowskim”, a jako taki musiał pozostawać „siedliskiem sprzeczno-

¹¹ „Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?” (Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*, [https://la.wikisource.org/wiki/De_Libero_Arbitrio_\(Augustinus\)](https://la.wikisource.org/wiki/De_Libero_Arbitrio_(Augustinus)) [dostęp: 16.07.2023]).

¹² Hannah Arendt definiuje wolę jako „źródło działania”, podobnie jak Św. Augustyn. Innymi słowy, wola w pewnym momencie przestaje chcieć, a zaczyna działać. Następuje więc „przeniesienie aktywności woli na sam akt działania” (H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 148).

ści”¹³, na co wskazuje Franz Rosenzweig w *Gwieździe zbawienia*. Jego zdaniem, „chaos sprzeczności powstaje wówczas, gdy elementy życia żydowskiego usiłuje się rozpatrywać jako elementy statyczne. [...] To, co w oglądzie istoty wydaje się chaosem, w ogniwach lat życia porządkuje się w przejrzysty korowód”¹⁴.

Innymi słowy, istniejąc-działając-pracując, Edelman – ten właśnie „człowiek żydowski” – przebył naprawdę długą drogę. Gdy był młody, eksponował ludzką „zwierzęcość”, rozumianą jako uleganie pierwotnym instynktom. Pisał na ten temat we wspomnieniach *Getto walczy*¹⁵ oraz w *Nieznanych zapiskach o getcie warszawskim*¹⁶. W ostatnich latach życia postanowił jednak mówić dużo więcej na temat odpowiedzialności, przyjaźni i miłości, które, jak przyznawał, odgrywają, lub raczej powinny odgrywać, najważniejszą rolę nie tylko w żydowskiej egzystencji, lecz i w egzystencji każdego człowieka, który sam siebie tworzy, kreując własną podmiotowość i ją modyfikując, w zależności od doznań zewnętrznych i od wewnętrznych przeżyć.

Kiedy analizuje się krótkie wystąpienie Edelmana, wygłoszone przez niego w Warszawie w czerwcu 2005 roku, zatytułowane *Zło może urosnąć*¹⁷, uderzają jedno z pierwszych słów tego tekstu: „Stoję tu samotny, stoję tu z przypadku, jak prawdopodobnie całe życie”. Człowiek jest zatem, według Edelmana, bytem „przypadkowym”. Nie jest on nawet „przygodny” (*ens contingens*), jakby życzyło sobie tego wielu profesjonalnych filozofów, skoro przydawka „przygodny”, określająca człowieka, brzmi w powszechnym odczuciu o wiele bardziej elegancko

¹³ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, ITON Society, Warszawa 2012, s. 484.

¹⁴ Ibidem, s. 486.

¹⁵ „Pojawiają się tzw. ‘chaperzy’ – chłopcy, a właściwie szkielety dawnych chłopców, którzy wrywają przechodniom paczki i momentalnie, jeszcze w biegu, uciekając, pożerają ich zawartość. Często zdarza się, że w pośpiechu pakują do ust mydło albo surowy groch” (M. Edelman, *Getto walczy. (Udział Bundu w obronie getta warszawskiego)*, Centrum Dialogu im. Marka Edelmana, Łódź 2015, s. 17).

¹⁶ „Nie bardzo słuchałem tego, co mówi. Widziałem, widziałem najwyraźniej naszych ludzi, którzy za dzień, dwa zaczną tak samo mówić. Że nagle znikną wszystkie hamulce, że pozostanie tylko zwierzęcy instynkt życia. To, co leży na dnie wszystkich poczynań. Ludzie, ludzie to zwierzęta, które ubrały się w suknie [...]” (M. Edelman, *Nieznane zapiski o getcie warszawskim*, ISP PAN, Warszawa 2017, s. 75).

¹⁷ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015, s. 19-21.

niż przymiotnik „przypadkowy”. Tak czy inaczej, łacińska kolokacja *ens contingens* oznacza, że byt tego rodzaju jest wyłącznie możliwy: „może być lub nie być, może powstawać albo ulegać rozpadowi”¹⁸, by przywołać tutaj dosyć precyzyjną definicję św. Tomasza, którą Edelman wyraża odmiennie, bo w sposób bardziej brutalny, niż uczynił to Akwinata¹⁹. Edelman eksponuje przede wszystkim prawo zachowania materii jako nadrzędną zasadę rządzącą przyrodą i życiem:

Przecież jak świat światem organizm żyje, umiera i staje się
nawozem dla następnych organizmów. Natura jest tak zrobiona.
To prosta sprawa²⁰.

A zatem, w myśli Edelmana, człowiek jest przypadkowym mikrokosmosem trwającym analogicznie do równie przygodnego makrokosmosu, ponieważ, jak Edelman twierdzi, „wszechświat też prawdopodobnie powstał z przypadku”²¹. Ten z kolei pogląd koresponduje z doktryną żydowskich mistyków, że nieprzyczynowany Bóg (*ens necessarium*) stworzył i zniszczył inne światy, zanim powstało uniwersum, w którym aktualnie żyjemy, choć ono również jest światem przygodnym – wyłącznie możliwym²². Będzie trwało przez dłuższy lub krótszy czas, zgodnie z Planem i Prawem.

Jeżeli więc ludzki byt cechuje kontyngencja, to w zasadzie można byłoby uznać, że dalsze rozważania dotyczące istoty człowieczeństwa nie mają ani sensu, ani uzasadnienia, ponieważ bycie-człowiekiem nie powinno w tej sytuacji stanowić przedmiotu namysłu. To, co przypadkowe, pozostaje zazwyczaj bezcelowe. Nie wydaje się warte refleksji, tym bardziej, że *ens contingens* może być lub nie być, a jego istnienie

¹⁸ Byt przygodny (możliwy), *ens contingens vel possibile*, zostaje przez św. Tomasza przeciwstawiony boskiemu bytowi koniecznemu, który istnieje jako konieczny *per se*: „Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse” (Sancti Thomae de Aquino Summa Theologiae, Prima pars Quaestio II, Articulus III, <http://www.corpusthomicum.org/sth1002.html> [dostęp: 31.01.2023]).

¹⁹ Por. H. Arendt, *Wola*, op. cit., s. 35.

²⁰ W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi*, op. cit., s. 36.

²¹ Ibidem.

²² Por. R. Elior, *The Doctrine of Transmigration in Galya Raza*, [w:] L. Fine, *Essential Papers on Kabbalah*, New York University Press, New York–London 1995, s. 247.

lub niebyt nie mają większego znaczenia. Tymczasem właśnie kategoria przygodności, przypisywana przez Edelmana ludziom, jest kluczowa, jeśli chodzi o antropologiczny oraz egzystencjalny namysł łódzkiego lekarza. W większości wypowiedzi Edelman podkreśla, że, niezależnie od swojej „przypadkowej” genezy, człowiek powinien postępować w sposób zdecydowanie „nieprzypadkowy” oraz – mówiąc wprost – powinien być przyzwoity, dobry, kochający, godny. Pozostaje, według Edelmana, zobowiązany do tego, aby raczej pomagać niż szkodzić, ratować, a nie zabijać i niszczyć. Powinien darzyć uczuciem, starać się zrozumieć, surowo nie osądzać, dostrzegać krzywdę, nieść pomoc innym. Musi go również cechować sprawiedliwość rozumiana jako zdolność do odróżniania dobra od zła, które jest działaniem skierowanym przeciwko Drugiemu i zasługującym na najsurowsze potępienie, o ile ta niegodziwość została świadomie popełniona. Niegodziwość bowiem nie jest „przypadkowa”, stanowiąc wybór i wytwór „przypadkowego” człowieka. Choć nikt nie pyta go o zdanie, czy chciał, czy też nie chciał zaistnieć, jest zobowiązany do istnienia, które samo w sobie staje się powinnością. Żeby zaś nadać sens temu istnieniu, musi niezmiennie podejmować wysiłek, dowodząc, że jego trwanie jest egzystencją prawdziwie ludzką.

Rekonstrukcja poglądów Edelmana na istotę człowieczeństwa nie jest prostym zadaniem również dlatego, że poglądy te ulegały pewnej ewolucji wraz z upływem lat dzielących przywódcę powstania w getcie od zakończenia wojny, co jest raczej zrozumiałe. Dramatyczne, traumatyczne, tragiczne czy też inne – szeroko pojęte – złe wspomnienia zazwyczaj zacierają się w naszej pamięci lub są spychane ku odległym rejonom podświadomości, abyśmy mogli w miarę normalnie żyć i funkcjonować, kiedy psychiczny lub fizyczny ból, rozpacz czy cierpienie dobiegną już końca. Sam Edelman nie był pod tym względem wyjątkiem. Podczas analizy jego wypowiedzi dostrzega się, że pod pozorną zazwyczaj prostotą dyskursu kryją się złożone znaczenia i ukryte sensory, a pod pozorną oschłością i opanowaniem tkwią skrywane uczucia, ujawniane niekiedy mimochodem, jak ma to na przykład miejsce wówczas, gdy wspomina matkę:

A mama umarła chyba w 1934 roku. To ja miałem lat dwanaście, może trzynaście. Ale dokładnie nie wiem, bo cmentarz, gdzie

ona jest pochowana, był zbombardowany dwukrotnie. [...] Gdy robiłem maturę w 1939 roku, to uznałem, że trzeba pójść na grób matki i powiedzieć, że zdałem maturę. Wtedy jeszcze był ślad tego grobu [...] ²³.

Okazuje się, że Edelman, „strażnik pamięci”, nie jest w stanie powiedzieć, w którym roku odeszła jego własna matka i nie pamięta, ile wówczas miał lat. Prawdopodobnie to wydarzenie było tak bardzo trudne do uniesienia, że starał się o nim zapomnieć, chociaż nie zapomniał o matce: powiedział przecież zmarłej, że zdał maturę, pragnąc zapewne, aby w (nie)istniejącej przestrzeni mogła być dumna z syna: pozbawionego rodziny i zmuszonego do samotności.

Pojawiają się w tym momencie istotne chyba kwestie. W jakim stopniu negatywne odczucia i doznania zmieniają osobowość człowieka? Czy mogą wpłynąć na niego pozytywnie, albo czy są wyłącznie destrukcyjne? Czy zaburzają zdolność osądu moralnego, powodując, że sądzący podmiot staje się mniej lub bardziej radykalny, gdy feruje swoje oceny? Czy podmiot osądu staje się mniej czuły i wrażliwy, czy też, przeciwnie, zaczyna cechować go wyższa tolerancja i większa empatia? Nie wydaje się, by było można udzielić na tak sformułowane pytania jednoznacznych odpowiedzi. Zapewne wszystko zależy od indywidualnych cech danej osoby. W przypadku Edelmana nie waham się mimo wszystko postawić tezy, że jego obiektywnie trudne dzieciństwo oraz lata spędzone w getcie zmieniły go pozytywnie, choć jednocześnie zdają sobie sprawę także z faktu, iż to, co Edelman napisał lub powiedział publicznie, stanowi wyłącznie wiedzę egzoteryczną, czyli tę tylko wiedzę, którą świadomie zechciał upowszechniać. Do wiedzy ezoterycznej na temat Edelmana nie mam dostępu. Co więcej, nie odczuwam potrzeby zdobywania takich informacji, ponieważ uważam, że bohaterowie i osoby powszechnie znane mają prawo do zachowania prywatności i do swojej tajemnicy. Zresztą każdy człowiek pozostaje w gruncie rzeczy tajemnicą dla innych ludzi, nawet dla najbliższych.

²³ M. Edelman, *Co było znaczące w getcie? Nic! Nic! Nie mówcie bzdur! Rozmowa z Markiem Edelmanem przeprowadzona wspólnie z Włodzimierzem Filipkiem dla poznańskiego kwartalnika „Czas” w 1985*, [w:] A. Grupińska, *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000, s. 18.

Mówimy o sobie tyle, ile chcemy powiedzieć, wybierając odpowiedni sposób i styl komunikacji lub autonarracji. Jak się wydaje, była to również zasada Edelmana, który – zwłaszcza pod koniec życia – zalecał, aby dosyć ostrożnie podchodzono do jego wypowiedzi i nie wyciągano z nich pochopnych bądź powierzchownych wniosków faktograficznych, ponieważ jego relacje są subiektywne oraz „przefiltrowane” przez strumień autorskiej świadomości²⁴. Z drugiej strony, wolno chyba suponować, że postawione pytania stanowiły przedmiot namysłu Lekarza, który już po wojnie sam siebie uczynił obiektem introspektywnej refleksji, zastanawiając się, dlaczego zło, jakiego doświadczył, doszczętnie nie zniszczyło jego człowieczeństwa i nie doprowadziło go do szaleństwa:

Muszę teraz pisać o akcjach. [...] Nie wiem naprawdę, który moment uchwycić jako początek. Przecież tak nagle się wszystko zmieniło. Właściwie nie wiem, kiedy życie straciło wartość. Kiedy poczułem, że to są jakieś zawody, w których stawką jest życie. [...] Zawody o życie. Jeżeli ktoś brał je lekko i zbytniej wagi nie przywiązywał – mógł to wszystko, jeżeli mu się udało, przeżyć i pozostać normalnym człowiekiem bez chorobowych psychicznych zmian²⁵.

Analiza przeprowadzona przez Edelmana brzmi przekonująco. Żydowska determinacja w walce o zachowanie egzystencji w warunkach getta i powstania w getcie nie musiała być gwarantem sukcesu.

²⁴ „To, co chcę opowiedzieć, to nie jest prawda historyczna. To jest relacja ze zdarzeń, w których uczestniczyłem, oraz to, co wtedy ze skąpych wiadomości do mnie docierało. Ale ta wiedza wpływała na moją ocenę sytuacji i na moje ówczesne myślenie. [...] Może trzeba milczeć. A jednak chcę mówić, chociaż o większości spraw mogłem wiedzieć tylko ze słyszenia, bo żyłem na marginesie, nie miałem innych, lepszych kontaktów” (M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 72).

²⁵ M. Edelman, *Nieznane zapiski o getcie warszawskim*, op. cit., s. 73. Problem traumy wciąż trwającej po Zagładzie omawia Alvin H. Rosenfeld w *Kresie Holokaustu*. Twierdzi, iż cierpienia Żydów, którzy „przeżyli” Szoah, „prowadzą czasami nawet do autowiktylizacji przez samobójstwo. I tak w pewnych przypadkach faktyczne ofiary zbrodni nazistowskich wydają się powstawać z grobów pod postacią silnie przemawiających ‘żywych obrazów’, podczas gdy ocaleni mogą dalej wieść pełen cierpień żywot, niebezpiecznie bliski unicestwienia [...]” (A.H. Rosenfeld, *Kres Holokaustu*, przeł. R. Czekalska, A. Kuczkiewicz-Fraś, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 144).

Co więcej, zbyt wielka ostrożność mogła przyciągać uwagę osób nieprzychylnych w stosunku do Żydów, eufemistycznie to określając. Zważywszy natomiast, że podczas powstania Marek Edelman nie miał właściwie żadnej rodziny, było mu łatwiej niż innym nie przywiązywać do swojego życia zbytnej wagi, ponieważ nie musiał drżeć z lęku o rodziców, żonę czy dzieci. Z drugiej strony, Edelman zdawał sobie sprawę, że w „zawodach” prowadzonych ze śmiercią dużą rolę odgrywał – jak zwykle – przypadek, czyli zjawisko inicjujące pewien proces, który wpływa na istnienie (bytowanie), w sposób nieoczekiwany i nieprzewidziany. Niezależnie bowiem od większej lub mniejszej determinacji, aby przetrwać w tamtych warunkach, musiał jeszcze zaistnieć faktor możliwy do określenia jako łut szczęścia: człowiekowi musiało przecież „się udać”. Na to zaś nikt nie miał większego wpływu, a o dalszym życiu bądź śmierci tej czy innej osoby często decydował – ponownie – przypadek. Jeżeli ktoś był w stanie zracjonalizować te zależności, uświadamiając sobie, że na nic nie ma wpływu i że ludzkie życie „może być i może nie być”, to było mu do pewnego stopnia łatwiej istnieć i brać udział w tak bardzo nie-boskim dramacie, że Dante Alighieri już nie nazwałby go komedią. W sposób trafny ujął tę egzystencjalną sytuację Jacek Leociak w poświęconym Edelmanowi wierszu:

byłem po tamtej stronie
życia muru śmierci [...] przeżyłem
bo szedłem tą ulicą
stałem pod tym domem
spąłem w tym bunkrze
a nie w innym
w wieku dwudziestu lat nie myśli się o śmierci

doktor Marek Edelman
zapala papierosa Gauloise
strząsa popiół
twarz zakrywa mu
dym²⁶

²⁶ J. Leociak, *Doktor Marek Edelman patrzy na getto*, [w:] P. Sawicka, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman. Prosto się mówi, jak się wie*, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 187.

O ile w najwcześniejszych i osobistych wypowiedziach bardzo młodego jeszcze powstańca z warszawskiego getta możemy odnaleźć wiele gorzkich i brzmiących absolutystycznie sformułowań dotyczących natury człowieka, o tyle w późniejszych wywiadach jego ton nieco łagodnieje, choć Edelman wciąż pozostaje daleki od afirmacji człowieka jako bytu doskonalszego od innych bytów przygodnych. Trudno zresztą wyrazić zdziwienie brakiem zachwytu nad ludźmi, skoro już jako młody człowiek Edelman został zmuszony do oglądania takiej chociażby sceny:

Nadchodzą Niemcy. Przygotowują ładowanie. Otwiera się wielka brama. Sześciu stoi z krótkimi pejczami [i] rękawami do góry podwiniętymi. Są w świetnych humorach. Jakby na najlepszej zabawie. Cały tłum skamieniał. Nikt się nie porusza. Tulą się do siebie. To zaraz – to już [...]. Na czwartym piętrze siedzi na oknie dwoje dzieci. Trzeba je ustrzelić. Przecież to zaledwie 400 metrów. Spierają się, jedni mówią, że 500. Widocznie się pogodzili, bo jeden wchodzi na taboret, mierzy i strzela. Chłopiec spada – tysiące oczu odprowadza Go w tę ostatnią drogę. Nikt nie jęknął. Pewnie wszystkich tak jak mnie trochę za dołek złapało. Ale dzieło jeszcze nieukończzone. Na oknie zostało widocznie jeszcze bardzo małe dziecko, które samo zejść nie może [...]. Drugi zawodnik staje. Pudło. Koledzy się śmieją, ten śmiech pewno z samego brzucha się wydobywa. Odetchnąłem. Może już koniec. Dziecko porusza się coraz szybciej, jakoś mniej regularnie. Nagle widocznie ktoś wszedł do pokoju, wyciąga rączki, staje. Trach – sucho zleciało głową w dół²⁷.

Czytając ten drastyczny fragment *Nieznanych zapisków*, trudno nie przyznać racji Edelmanowi spoglądającemu niekiedy z dezaprobatą na ludzką kondycję. Człowiek nie jest istotą doskonałą, a wszystko, co go spotyka, można określić jako w istocie przypadkowe, czyli przygodne. Tak pojmowaną przygodność można więc zdefiniować. Jest więc ona z jednej strony cechą bytu określanego jako przygodny, ponieważ przygodność go charakteryzuje oraz jest o nim orzekana, z drugiej natomiast strony przygodność stanowi pewną siłą zewnętrzną wpływającą na istotę oraz istnienie bytu, ożywionego albo nieożywionego,

²⁷ M. Edelman, *Nieznane zapiski o getcie warszawskim*, op. cit., s. 84n.

myślącego lub niezdolnego do refleksji, której oddziaływanie nie opiera się na zasadach logiki oraz nie jest podporządkowane decyzjom jakiegokolwiek woli, a jednocześnie determinuje w większym lub mniejszym zakresie zachowanie, sytuację oraz działania podmiotu. Staje się on przedmiotem oddziaływania tej siły, która „wydarza się”. Jej działanie jest ponadto nieprzewidywalne i najczęściej niespodziewane. Można je zatem określić właśnie jako „przypadkowe” albo „przygodne”. W takim kontekście byt przygodny jest bytem, którego istnienie nie jest konieczne i nie jest uzasadnione. Byt ten „wydarza się” w sposób z góry nieokreślony i niezdefiniowany, wbrew jakimkolwiek regułom, którym istnienie tego bytu mogłoby zostać podporządkowane. Egzystencja bytu przygodnego jest zatem chaotyczna.

Dlaczego więc dwoje dzieci, opisanych przez Edelmana, siedziało właśnie na tym, a nie na innym oknie? Z jakiego powodu ujrzeni je akurat Niemcy pozbawieni jakiegokolwiek empatii lub współczucia? Co sprawiło, że zgromadzeni ludzie, obserwując potworną „akcję”, nie zareagowali adekwatnie? Nikt przecież nie krzyknął, nie zapłakał, „nie jęknął”. Edelman, pozostając – jak zawsze – lapidarny, ani nie komentuje, ani nie wyjaśnia. Niczego i nikogo w tym momencie nie ocenia²⁸, skłaniając do namysłu odbiorców. Wolno chyba założyć, że ci, którzy patrzyli na wstrząsającą scenę, byli już przyzwyczajeni do obcowania ze śmiercią, a przez to na nią zobojętnieli, mając świadomość, że ich protest czy bunt okazałyby się daremne, ponieważ i tak „nie było sposobu, żeby wykrzyzczyć to, co się stało”²⁹.

Pozostaje faktem, że opisane przez Edelmana dzieci zginęły. Brutalnie i precyzyjnie odebrano im szansę na choćby kilka dobrych

²⁸ Jak zauważa Paweł Szapiro w *Przedmowie* do książki Anki Grupińskiej, pt. *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, „najczęściej, a więc najchętniej opowiadający o czasie Zagłady posługują się figurą językową zwaną niedopowiedzeniem. Tłumaczyć to można zapewne niemożnością opisu rzeczywistości od dawna nieistniejącej i niewyobrażanej, choć przez jej uczestników zapamiętanej. Przykładów na niemożliwość połączenia tamtego i tego świata w jeden spójny można w książce znaleźć wiele: ‘inna moralność’, ‘wszystko, co stało się potem, jest ‘mniej prawdziwe’, wszystko tam ‘było nienormalne’” (idem, *Przedmowa*, [w:] A. Grupińska, *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, op. cit., s. 10).

²⁹ M. Edelman, *Przedmowa*, [w:] J. Ziemiński, *Papierosiarze z Placu Trzech Krzyży*, Oficyna Bibliofilów, Łódź 1993. Cyt. za: P. Sawicka, K. Burnetko (red.), *M. Edelman. Prosto się mówi, jak się wie*, op. cit., s. 493.

chwil, których mogłyby w przyszłości doświadczyć: żyjąc, kochając, pracując, podziwiając pierwsze uśmiechy i kroki własnych dzieci, patrząc na przysłowiowe wschody i zachody słońca albo księżycy czy też na rozświetlone przez Kanta „niebo gwiazdziste”. Ich śmierć wydaje się zupełnie bezsensowna i absurdalna. Niełatwo jest bowiem uwierzyć w jakąkolwiek wartość, w tym również soteriologiczną, cierpienia, szczególnie niezawinionego. Godna podziwu jest wprawdzie ufność Hioba w zasadność boskich wyroków, lecz jest też niepojęta. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że „dzieci w oknie” bez sensu się także narodziły, skoro nie przeżyły swojego życia i nie zrealizowały żadnego celu, marzenia bądź planu. Przeciwnie, same stały się celem psychopatów – „ludzi zięjących nienawiścią”³⁰.

Więcej szczęścia – w innych okolicznościach zewnętrznych, determinujących, jak się okazuje, ludzkie losy – miała matka Marka Edelmana, choć i to szczęście było nie tylko „przypadkowe”³¹, lecz również przyniosło ambiwalentne konsekwencje. Pozbawiło ją bowiem bliskich, skazując na samotność. Kiedy szczęścia implikującego przetrwanie zabrakło, samotność dotknęła z kolei jej syna osieroconego jeszcze wcześniej przez ojca³²:

³⁰ W. Bereś, K. Burnetko, *Marek Edelman: Bóg śpi*, op. cit., s. 40.

³¹ Przez „przypadek” rozumiem w niniejszym tekście niespodziewane i nieumotywowane logicznie zjawisko bądź krótką sekwencję zjawisk. Zjawisko to może mieć miejsce w rzeczywistości wewnętrznej danego bytu lub oddziałuje na zewnętrzność podmiotu doznającego (osoby albo rzeczy). Wpływa na sytuację bytu ożywionego bądź nieożywionego, tę sytuację transformując. Na skutek działania przypadku może też nastąpić w bycie zmiana substancjalna. Wpływ ten jest niezależny od woli podmiotu doznającego, który jest zarazem przedmiotem oddziaływania. Synonimem przypadku może być termin „wydarzenie”. Zarówno „przypadek”, jak i „wydarzenie” są równoznaczne z łacińskim terminem *casus*, pochodzącym od czasownika *cado, cadere*. Oznacza on upadanie, padanie, uderzanie, drążenie. Przypadek jest więc zjawiskiem, które niespodziewanie spada na podmiot, dotyka go lub w niego uderza, powodując zmianę w istocie lub istnieniu bytu będącego przedmiotem oddziaływania.

³² „Ojciec umarł, jak miałem może cztery, może pięć lat. [...] Pamiętam go z tego, że siedziałem u niego na kolanach, i nic poza tym” (M. Edelman, *Z Markiem Edelmanem rozmawiają Anka Grupińska i Włodzimierz Filipek*, „Czas” 1985. Cyt. za: P. Sawicka, K. Burnetko (red.), *M. Edelman. Prosto się mówi, jak się wie*, op. cit., s. 60).

Nie miałem rodziny. [...] Mama miała dwunastu braci eserów. Nie wiem, czy w 1918, czy w którym roku do Homla przyszli bolszewicy i [...] jak tych dwunastu braci wyprowadzili pod pomnik Poniatowskiego do rozstrzelania, to [...] szła w środku. I ten ruski czubaryk powiedział: *Dziewuszka, udiraj!* Tych dwunastu braci rozstrzelali, a ona jedna została. [...] więcej żadnej rodziny nie miałem³³.

Wzmiankowana przez Edelmana przypadkowość czy przygodność istnienia i śmierci nie ułatwia zatem zwyczajnej egzystencji. Pozostaje ona mimo wszystko cenna, skoro ludzka istota ma jednak pewną szansę, aby na przykład przeżyć kiedyś wielką miłość lub wyświadczyć dobro nawet komuś obcemu, a tym samym *stać się* człowiekiem, czyli uzyskać przymioty, poprzez które charakteryzuje się ludzi i które odróżniają ich od innych istot żyjących. Człowiekiem była więc młoda wychowawczyni pracująca w żydowskim sanatorium dla dzieci, Hendusia Himelfarb, „która poszła z dziećmi do wagonów, choć mogła wyjść na aryjską stronę”³⁴. Podobnie uczynił sławniejszy od Hendusi Janusz Korczak. Niestety, „życiorys Hendusi jest krótki, bo zginęła młodo”³⁵. Jej śmierć w Treblince pozbawiona była jakiegokolwiek sensu, tak samo jak pozbawiona sensu i absolutnie niezrozumiała była śmierć wielu żydowskich dzieci – wychowanków Hendusi, Korczaka i innych osób, których Edelman nie znał, o których nie słyszał i których pamięci nie był w stanie strzec.

Nie wiemy zatem, po co zaistnieliśmy, i nie wiemy, jak mamy postępować, aby naszemu byciu-w-świecie nadać znaczenie. Jednocześnie takiego uzasadnienia niemal wszyscy pragniemy, poszukując wciąż nowych dróg i dokonując zaskakujących nas samych wyborów na różnych etapach życia, w zależności od tego, co w danym momencie uznajemy za wartość i co w danej chwili wydaje się nam istotne. Dla jasnowłosej Hendusi najważniejszy był obowiązek. Okazał się cenniejszy niż życie. Chociaż Himelfarb „wiedziała, dokąd prowadzi ich dalsza droga”³⁶, uznała, że dzieci „nie mogą same pojechać w tę

³³ Ibidem, s. 61.

³⁴ Ibidem, s. 138.

³⁵ M. Edelman, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 161.

³⁶ Ibidem, s. 43.

podróż”³⁷. Młoda Żydówka uzasadniła swoje istnienie i nadała mu sens. Istniała dla dzieci i po to, aby im pomagać. Tak samo jak ona postąpiła też „Roza Ejchner, nauczycielka z Wilna”³⁸, również potwierdzając celowość swojego bytowania. Obecność tych wychowawczyń pomogła dzieciom w drodze do krematorium, lecz przecież „wszyscy inni nauczyciele i wychowawcy gdzieś się rozbiegli podczas wywózki z sanatorium z Miedzeszyna”³⁹. Być może uznać należy, że celem istnienia osób, które uciekły, było samo życie-podtrzymanie istnienia? Wydaje się, że mieli prawo do dokonania takiego wyboru, chociaż, jak sądzę, Edelman niekoniecznie byłby skłonny w tym przypadku podzielać ten pogląd, konsekwentnie wymagając od „przypadkowych” istot zupełnie „nieprzypadkowych” zachowań oraz działań altruistycznych.

Człowiek, byt „przypadkowy”, zostaje, w myśli Edelmana, skazany na samotność trwającą całe życie⁴⁰. Samotność ta nie oznacza jednak, że ludzie nie pozostają istotami relacyjnymi oraz uwikłanymi w rozmaite kontakty rodzinne i społeczne. Wręcz przeciwnie, powinni być w różne związki zaangażowani, w tym również w relacje najbardziej intymne, ponieważ, jak twierdzi Edelman, w przeciwnym razie przestają być ludźmi, a przede wszystkim przestają być dobrzy i „wielecy”⁴¹. Ich samotność wynika najczęściej – i poniekąd paradoksalnie – właśnie z immanentnej dobroci, oznaczającej osobistą oraz niezbywalną odpowiedzialność za realizowane czyny, implikującą konieczność wypełniania obowiązków oraz rozmaitych powinności piętrzących się przed kimś, kto został – oczywiście przypadkowo i niezależnie od siebie – skazany na niełatwą bądź, jak twierdzi Emmanuel Lévinas, wyjątkowo „trudną” wolność wynikającą, w myśleniu żydowskim, ze świadomości

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem. Roza (Rozalia, Róża) Eichner (Ejchner), działaczka Bundu i wychowawczyni dzieci przebywających w sanatorium w Miedzeszynie, jest wspomniana przez Edelmana w *Getto walczy*: „Okazuje się, że Niemcy robią krótką przerwę i przez ten czas likwidują Otwock, Falenicę, Miedzeszyn. Wywiezione zostaje całe sanatorium im. Medema. Ginie męczeńską śmiercią Roza Eichner” (M. Edelman, *Getto walczy (Udział Bundu w obronie getta warszawskiego)*, op. cit., s. 42).

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Por. M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 19.

⁴¹ „Wielkość ludzi w getcie polegała na tym, że w okrutnych warunkach umieli się zdobyć na miłość, umieli się oddać drugiemu człowiekowi” (ibidem, s. 132).

(lub podświadomości), że „jest się wybranym”⁴². Wolność ta, zarówno w ujęciu Lévinasa, jak i Edelmana, pozostaje czynnikiem wzywającym do kolejnych poświęceń, podejmowania wyzwań oraz bezkompromisowych zachowań, przyjmowania postaw altruistycznych, które *de facto* negują podmiotową wolność i niezależność, a także w bezwzględny sposób odbierają radość wypływającą z poczucia obcowania i życia z bliskimi, czyli z tymi, których najbardziej kochamy.

Myśl Edelmana wskazuje więc na pewien synkretyzm, zwłaszcza jeśli chodzi o jego refleksję moralną. Wydaje się jednak, że wybory i zestawienie elementów różnych doktryn, niekiedy opozycyjnych w stosunku do siebie, zostały starannie rozważone, choć na pozór nie daje się ich pogodzić. Wybory te nie były zatem „przypadkowe”. Z jednej więc strony, Edelman prezentuje swoisty intelektualizm etyczny⁴³, z drugiej zaś sceptycyzm moralny⁴⁴. Intelektualizm jest dosyć zaskakujący w kontekście często podkreślanej przez Edelmana ludzkiej „zwierzęcości”. Edelman utrzymuje jednak, iż dobra należy nauczać i można się go nauczyć⁴⁵. Uważa cywilizację, kulturę i naukę za siły zdolne do przekształcania świata⁴⁶ oraz do pozytywnej zmiany człowieka będącego „pierwotnie” przypadkową i, niestety, „fatalną mutacją”⁴⁷. Twierdzi ponadto, że aktywność myślowa, pojmowana

⁴² Żydowskie „bycie wybranym”, jak twierdzi Lévinas, „nie składa się z przywilejów, lecz z odpowiedzialności” (E. Lévinas, *Religia dorosłych*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991, s. 23).

⁴³ Chodzi tu o „intelektualizm etyczny” w sensie sokratejskim. Zgodnie z tą doktryną, jak ujmuje to Michał Heller, „zdobywanie mądrości oraz rozpoznawanie dobra, choć nie identyczne, są ze sobą powiązane i wzajemnie uwarunkowane. Wiedza jest dobrem; zdobywając ją, stajemy się lepsi” (M. Heller, *Jak być uczonym*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 11).

⁴⁴ Przez „sceptycyzm moralny” rozumiem tu stanowisko wypracowane przez Davida Hume’a, który twierdził, że „moralność nie jest kwestią rozumu”, ale kształtują ją uczucia oraz instynkty. (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005, s. 545). Por. R. Ziemińska, *Sceptycyzm umiarkowany Davida Hume’a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 4, s. 126n.

⁴⁵ „Trzeba pilnować, by kultura pielęgnowała dobroć, nie nienawiść” (M. Edelman, *Książka do pisania*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019, s. 110).

⁴⁶ Por. W. Beres, K. Burnetko, *Marek Edelman: Bóg śpi*, op. cit., s. 43.

⁴⁷ Por. ibidem.

jako nawyk rozważania własnych działań, jest w stanie powstrzymać podmiot od dopuszczenia się zła lub nawet nakazywać czynienie dobra⁴⁸. Zdaniem Edelmana, zło powodowane przez ludzi wyraża się najczęściej jako nienawiść, a nienawiść wynika przede wszystkim z niewiedzy oraz braku myślenia⁴⁹. Tym zaś, co sprawia, że ludzie stają się lepsi i „sprawiedliwi”, jest, między innymi, „powszechne nauczanie”, czyli przekazywanie wiedzy o świecie, a także o dobru i złu moralnym, również w postaci skodyfikowanej⁵⁰. Mądrość jest więc dla Edelmana wartością duchową, co zresztą sytuuje jego myśl w ramach kultury judaizmu akcentującego aspekt intelektualny w działaniu. Jak bowiem napisał w jednym z esejów Osip Mandelsztam, „dla Żyda uczciwość to mądrość i prawie świętość”⁵¹. A zatem pojawia się tutaj wyraźna interrelacja teoretycznego i praktycznego rozumu, a zachowania prawe są, w takim ujęciu, motywowane zdolnością do autorefleksji oraz oceny danego czynu.

Edelman nie idealizuje jednak człowieka, wiedząc doskonale, że ten sam człowiek jest zdolny do wyboru zła utożsamianego z nienawiścią i będącego antytezą „miłości”⁵². W różnych tekstach i rozmowach nie przypisuje zwykle ludziom atrybutów wyróżniających ich spośród innych istot należących do świata natury, choć jednocześnie nie potępia zazwyczaj nikogo za uleganie „zwierzęcym” emocjom oraz

⁴⁸ Hannah Arendt dostrzega, że sumienie, łacińska *conscientia*, „aktualizuje się w każdym procesie myślowym”. Wydaje się, że pogląd ten jest podzielany przez Marka Edelmana, który – podobnie jak Arendt – zwracał uwagę na fakt, iż człowiek pozostaje przedmiotem własnego osądu moralnego. Por. H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 38.

⁴⁹ „Potrzebna jest szkoła budująca na miłości do człowieka” (M. Edelman, *Książka do pisania*, op. cit., s. 190).

⁵⁰ Wyjątkową wagę Edelman przywiązuje do Dekalogu, pojmowanego jako kodeks etyczny: „Dziesięć przykazań to wskazówki ogólnoludzkie. Mają pochodzić od Mojżesza, czyli powstały, gdy świat się zaczynał – ten piśmienny, cywilizowany świat. Dekalog to była recepta na życie, bo służył temu, żeby się wszyscy wzajem nie pozabijali. Oczywiście, wszystkie te opowieści o Mojżeszu i jego tablicach to mityczne historie. Ale równocześnie jest prawdą, że ta moralność musiała zwyciężyć” (W. Beres, K. Burnetko, *Marek Edelman: Bóg śpi*, op. cit., s. 42).

⁵¹ O. Mandelsztam, *Chaos judaizmu*, [w:] *Zgiełk czasu*, przeł. R. Przybylski, Czytelnik, Warszawa 1994, s. 38.

⁵² „Bo dużo łatwiej wzbudzić nienawiść, niż skłonić do miłości. Nienawiść jest łatwa. Miłość wymaga wysiłku i poświęcenia” (M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 20).

instynktom, szczególnie w sytuacjach skrajnie trudnych i wymagających podejmowania czynów, które zmierzają do ocalenia fizycznego istnienia. Edelman uważa takie czyny za oczywiste, czyli pozostające w zgodzie z niezbyt wysublimowaną, w jego odczuciu, ideą tego-co-ludzkie. „Pierwszą i najważniejszą rzeczą jest życie”⁵³, a dążenie do jego zachowania cechuje przecież wszelkie istoty, które – z natury właśnie – chronią swoją fizyczność przed zagrożeniami pochodzącymi z zewnątrz, a jednocześnie całą zewnętrżność współkonstruuja.

Myśl ta jest stosunkowo oryginalna. Edelman neguje bowiem sensowność struktury trójkąta platońskiego, uznawanego za prosty schemat obszarów filozoficznych dociekań na temat Boga, człowieka i świata, dość brutalnie odseparowanych od siebie w tym graficznym ujęciu. Tymczasem trudno jest raczej uzasadnić, dlaczego u podstawy trójkąta człowiek – bohater europejskiej *Ich-Philosophie* – zostaje usytuowany w opozycji do stworzonej lub wciąż tworzonej przyrody oraz do wszystkiego, co „fizyczne”. Wydaje się, że stanowi to rodzaj pewnego nadużycia, jakiejś uzurpacji, że jest przejawem ludzkiej pychy i ludzkiego dążenia do dominacji nad naturą i zewnętrżnością, ludzkiego poczucia panowania i wyjątkowości, sankcjonowanych przez europejską filozofię. Argumentacja natomiast, iż człowiek – na przykład – posiada duszę oraz że dzięki niej jest zdolny do tak czy inaczej postrzeganego kontaktu albo bezpośredniej łączności z bytem absolutnym, brzmi mało przekonująco, ponieważ pozostaje w sprzeczności z ustaleniami zarówno nauk szczegółowych, jak też i samej filozofii, która zdołała już rozpoznać własne ograniczenia. Mimo to z jednej strony, przeciwstawia się przygodne byty bytowi koniecznemu, z drugiej zaś strony, wciąż akcentowana jest odmiennność bytu ludzkiego od pozostałych bytów stworzonych, a sam człowiek – w takim ujęciu – staje się czymś pośrednim między absolutem i, powiedzmy, kamieniem. Edelman natomiast, mówiąc o przypadkowym bytowaniu ludzi egzystujących w przypadkowym świecie, podkreśla przede wszystkim tragizm tej egzystencji. W jego ujęciu ów tragizm polega na tym, że człowiek doświadcza nużącego poczucia własnej przypadkowości i zarazem absurdalności istnienia, które mu przypadło w udziale. Niekiedy zdaje sobie sprawę, że przypadek rządzi wszystkim, co znajduje się w cha-

⁵³ Ibidem, s. 142.

otoczeniu, a czasem zupełnie nie wie, o co warto zabiegać, czuje się więc zagubiony:

W zasadzie najważniejsze jest życie. A jak już jest życie, to najważniejsza jest wolność. A potem oddaje się życie za wolność i już nie wiadomo, co jest najważniejsze⁵⁴.

Skoro jednak „najważniejsze jest życie”, należy się dostosować do środowiska i okoliczności, aby przetrwać. Życie jest tutaj rozumiane jako istnienie trwające w pewnym, określonym i skończonym, czasie. Wszystko, co żyje, ma na celu przede wszystkim podtrzymanie własnej egzystencji, a celem tego, co żyje, jest sam byt⁵⁵ oraz bytowanie. Do tego momentu człowiek nie różni się od zwierząt, których życie jest równie tragiczne i przypadkowe. Ludzki natomiast tragizm zaciera się dopiero wtedy, gdy do głosu dochodzą wola i wolność. Stają się one równie ważne jak samo istnienie. Ludzka wola, w takim ujęciu, jest aktywną możliwością umysłu, decydowania o akceptacji albo odrzuceniu rozszczeń władzy sądenia, a nawet uprzednich zaleceń samej woli. Wolność natomiast jest pojęciem oznaczającym zjawisko oraz stan niezależności bądź uniezależnienia się podmiotu od okoliczności zewnętrznych oraz czynników wewnętrznych, ograniczających autonomię podmiotu i negujących jego wolę, poprzez którą wyraża się władza akceptacji lub negacji jakiegoś przedmiotu upragnionego przez podmiot. Dzięki wolności (stanowi istnienia) oraz woli (władzy i możliwości pragnienia) człowiek może samodzielnie wybierać i decydować, przyjmować coś albo odrzucać. Jest w stanie, o ile tego zapragnie, zmieniać w jakimś stopniu rzeczywistość i przekształcać ją w taki sposób, aby nie odczuwać jej absurdalności. Zaczyna rozumieć, że ma pewien wpływ na siebie, na innych ludzi i świat. Oczywiście tutaj również posiada prawo wyboru: może korzystać ze swojej wolności lub ją negocjować, z tym że te wybory nie powinny już być przypadkowe, ponieważ odczuwanie wolności pojawia się na wyższym niż „zwierzęcy” etapie trwania. W pewnej chwili człowiek zdaje sobie sprawę, że sam może wyrokować o swoim człowieczeństwie i może w jakiś sposób potwierdzać własną wyjątkowość wśród tego, co stworzone. Odczuwa swoją wolność i pragnie z niej

⁵⁴ M. Edelman, *Książka do pisania*, op. cit., s. 6.

⁵⁵ Por. J.-P. Sartre, B. Lévy, *Czas nadziei*, op. cit., s. 38.

korzystać, wiedząc, że jest to słuszne i prawe. Sartre określa ten etap jako „moralny sposób istnienia”⁵⁶. Jednocześnie piętrzą się przed istotą ludzką nakazy, zakazy i wymagania, a z zewnątrz dobiega wyłącznie brzmienie czasowników niewłaściwych: trzeba, należy, warto. Nikt z reguły nie wyjaśnia powodów, dla których „trzeba i należy” coś zrobić, nawet jeśli jest to sprzeczne z naszymi pragnieniami i predyspozycjami. Wystarczy w tym kontekście przytoczyć wspomnienia z dzieciństwa przyszłego doktora nauk medycznych, który otwarcie wyznaje, że miał na przykład problemy z akwizycją języka jidysz⁵⁷.

Niezależnie więc od tego, co lubimy, co sprawia nam przyjemność i w jakim kierunku jesteśmy – przypadkiem – uzdolnieni, musimy się dostosowywać do tego, co, na zasadzie równie przypadkowej, istniejącej w danym miejscu i czasie, konwencji, uznano dla nas za dobre. Już od wczesnego dzieciństwa podporządkowujemy się zatem decyzjom innych ludzi, mimo że podobno nas samych łączy coś bezpośrednio z Absolutem. Konwencja natomiast niszczy indywidualność ukształtowaną przez genetyczny przypadek, sprawiając, że następuje uprzedmiotowienie człowieka, który nie ma prawa decydować o sobie, lecz staje się przedmiotem bezdusznego sądzenia, co doskonale przedstawił w *Procesie* Franz Kafka. Innymi słowy, obowiązujące narracje społeczne i ustalone normy nie dają nikomu przyzwolenia, by godził się ze swoją „przypadkowością”, dostrzegając w niej siebie samego i poświadczając własną wyjątkowość. Okazuje się wówczas, że werdykty naszej rozumnej bądź boskiej duszy (*nefesz ha-elochit*) nie mają większego znaczenia dla dalszej egzystencji, która jest ewidentnie przygodna lub też raczej wydarza się i kształtuje w sposób przygodny. Gdyby na przykład Marek Edelman urodził się w silniej zasymilowanej rodzinie, nie musiałby się w ogóle uczyć „żydowskich liter”. Poznałby wówczas języki obce nowożytnie. Gdyby z kolei jego bliscy byli przed wojną w mniejszym stopniu zasymilowani z polskością, po wojnie nie zostałby raczej kardiologiem, ponieważ jako młody Żyd albo by już nie żył, albo, w najlepszym razie, nie byłby raczej w stanie studiować na wyższej uczelni w Polsce bądź innym kraju, ponieważ nie posiadałby odpowiedniego do studiów przygotowania. Tak czy inaczej, sekwencja

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

przypadków sprawiła, że mógł walczyć w getcie, a potem leczyć serca. Zdaniem Martina Heideggera i Jeana Wahla, mądrość „jest akceptacją tego, co jest”⁵⁸. Problem polega jednak na tym, że w taki sposób pojmowana mądrość nie jest w stanie przynieść ani większej satysfakcji z życia, ani zapewnić spokoju. Co najwyżej umożliwiała lub też ułatwiała dalsze trwanie podmiotowi, który zaakceptował siebie-w-rzeczywistości niepodlegającej zmianie, a to jest już raczej absurdalne. Podmiot bowiem musi wciąż na nowo przystosowywać się do dynamicznego otoczenia. Nie akceptuje więc „tego, co jest”, musi natomiast wciąż na nowo akceptować to, co się staje.

W wypowiedzi Edelmana o „życiu” i „wolności” pewne nieporozumienie wprowadza okolicznik czasu, którym Edelman się posłużył – „a potem”. Wynikać stąd by mogło, że istnienie człowieka jest podzielone na etap, którego celem jest bytowanie, oraz na ten, który jest istnieniem moralnym. Tak więc ludzka egzystencja miałaby najpierw charakter ontologiczny, następnie zaś etyczny. Tymczasem taki podział nie wydaje się sensowny, ponieważ należałoby raczej mówić o trybach istnienia człowieka. Aspekt temporalny jest tutaj dość trudno uchwytny. Życie może bowiem mieć jednocześnie na celu tak podtrzymywanie trwania, jak również rozumne i pozytywne korzystanie z wolności. Właśnie wówczas „nie wiadomo, co jest najważniejsze”. Pojawia się niekiedy dramatyczny konflikt, w wyniku którego należy dokonywać wyboru, negując bądź własne trwanie, bądź odtrącając Drugiego. Oczywiście nie jest wykluczona nagła zmiana egzystencjalnych preferencji istniejącego podmiotu, zachodząca w określonej chwili. Wydaje się mimo wszystko, że nie powinno się wyznaczać wyraźnej linii demarkacyjnej, przebiegającej pomiędzy byciem-w-sobie i byciem-dla-siebie a byciem-z-Innym oraz byciem-dla-Innego, chyba że weźmie się pod uwagę możliwe okoliczności skrajne, wpływające na podmiot. W ekstremalnych bowiem uwarunkowaniach bycie-dla-siebie i bycie-dla-Innego mogą nawzajem się wykluczać. Innymi słowy, o takiej sytuacji decyduje koincydencja zdarzeń, dookreślająca immanentną przypadkowość ludzkiego istnienia oraz intensyfikująca poczucie wszechogarniającej podmiot chaotyczności, wynikające z niestabilnego trwania w nie-statycznym świecie.

⁵⁸ J. Wahl, *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2004, s. 60.

W egzystencjalnej refleksji Edelmana można także odnaleźć pewne twierdzenia zawierające inne jeszcze sprzeczności. Skoro bowiem Edelman mówi, że człowiek jest bytem przypadkowym i samotnym, to z jakiego powodu również twierdzi, że „miłość jest obowiązkiem” człowieka? Czy owa ludzka miłość – pojmowana tu jako dobroć, życzliwość oraz dyspozycja do czynienia dobra – może być cechą bytu trwającego w wyniku przypadku? Oczywiście, jest to prawdopodobne, ponieważ „przypadkowo” i jednocześnie mogą zaistnieć i dobrzy, i zli ludzie. Dlaczego w końcu człowiek jest zobligowany, by akceptować przygodność i absurdalność swego istnienia? Z jakiego powodu je ceni? W tym momencie nie pozostaje nic innego, jak wpisać powstańca z getta do grona tych żydowskich myślicieli, którzy konsekwentnie reprezentują nurt antropodycealny w etyce i teologii judaizmu, twierdząc, że za stan doczesnego świata odpowiada wyłącznie człowiek posiadający wolną wolę do czynienia bądź dobra, bądź zła. Przypadkowy byt, skoncentrowany wyłącznie na swoim trwaniu, przekształca się wówczas w podmiot aktów moralnych, reagujący na potrzeby społeczne. Przygodna, wyłącznie możliwa i niekonieczna, istota staje się wtedy człowiekiem negującym w sposób wolny swoją niezależność.

Rozdział II

Człowiek jako podmiot aktów moralnych

W myśli Edelmana człowiek jest – a raczej powinien być – nie tylko „zwierzęciem”, ograniczonym do *modus essendi sive existendi*, lecz także podmiotem aktów moralnych. Kiedy poddaje się analizie wypowiedzi Edelmana, można dostrzec, że wymagał od ludzi bardzo wiele, niezmiennie żądając od nich uczciwości, lojalności, sprawiedliwości, poświęcenia, odwagi i bezkompromisowości. Czasami formułowane przez niego postulaty wydają się sprzeczne. Każdy z nas, zdaniem Edelmana, powinien na przykład „być po stronie bitego, niezależnie od tego, kim jest bity”, „nie wolno biernie przyglądać się złu” czy wreszcie „najważniejsze jest życie”⁵⁹. Filozofię moralną Edelmana należałoby interpretować w duchu preskrytywizmu, omówionego przez Richarda M. Hare’a⁶⁰. Terminy, jakimi Edelman się posługuje, formułując swoje sądy, są zdecydowanie wartościujące, a postulowane przez niego normy bez większego trudu poddają się uniwersalizacji, stając się powszechnymi zaleceniami.

Sam Edelman powtarzał z kolei, że zasady filozofii praktycznej zostały jasno ujęte przez żydowskiego poetę Józefa Papiernikowa⁶¹. Napisał on w języku jidysz pieśń *Zol zajn*. Frazę tę pozwałam sobie tłumaczyć na polski przez „Niech tam będzie”, „Niech będzie” bądź też „A niech będzie”, „A niech tam”:

Zol zajn, az ich boj in der luft majne szleser,
Zol zajn, az majn Got iz in gancn nisztu,
In trojm iz mir heler, in trojm iz mir beser,
In cholem der himl iz blojer fun blo.

⁵⁹ W. Bereś, K. Burnetko, *Marek Edelman. Życie. Po prostu*, op. cit., s. 15.

⁶⁰ Por. R.M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

⁶¹ W kwestii życia oraz twórczości Józefa Papiernikowa – zob. np.: E.L. Goldsmith, *Joseph Papiernikov (1899-1991)*, [w:] S.L. Kremer (red.), *Holocaust Literature: An Encyclopedia of Writers and Their Work*, V. 2: Lerner to Zychlinsky, Index, Routledge 2003, s. 918-921.

Zol zajn, az ch'wel kejn mol cum cil niszt derlangen,
Zol zajn, az majn szif wet niszt kumen cum breg.
Mir gejt niszt in dem, ich zol hobn dergangen,
Mir gejt nor der gang ojf a cunikn weg⁶².

(„A niech będzie, że buduję swój pałac z powietrza,/ Niech tam będzie, że wcale nie ma mojego Boga,/ We śnie jest mi jaśniej, we śnie jest mi lepiej,/ We śnie niebo jest błękitniejsze niż błękit./ A niech będzie, że nie osiągnę żadnego celu,/ Niech tam będzie, że mój statek nie dopłynie do brzegu./ Nie chodzi mi o to, dokąd mam dotrzeć,/ Chodzi mi tylko o to, aby iść słoneczną drogą”)⁶³.

Spoglądając na przytoczony cytat z etycznej perspektywy, dostrzega się, że nadrzędne dla podmiotu lirycznego są pewne, jeszcze niezdefiniowane, wartości rozświetlające życie. Według Edelmana, chodzi tu o wartości moralne. Realna sytuacja, w której podmiot się znajduje, nie jest łatwa. Musi zasnąć, aby zapomnieć o tym, co dzieje się na jawie, sny zaś – a może marzenia – przynoszą mu ulgę, sprawiając, że wszystko wydaje się lepsze, barwniejsze i jaśniejsze. Jednocześnie świadomie rezygnuje z osiągnięcia jakichkolwiek korzyści, pamiętając wyłącznie o powinności wyboru dobra, ponieważ w taki sposób można rozumieć metaforę „słonecznej drogi”, po której należy kroczyć. W tym momencie pojawia się pytanie, rzekłabym, fundamentalne: czym i gdzie właściwie jest wspomniane „słońce”, konotujące piękno, dobro i szczęście? Zdaniem Edelmana, odpowiedź na tę kwestię nie jest jednoznaczna. Jak twierdzi, „dla każdego słońce może być gdzie indziej”⁶⁴. Wydaje się, że należy przyznać mu rację, ponieważ, na co wskazuje życiowe doświadczenie, ludzie egzystują, podporządkowując się zróżnicowanym normom postępowania, dążą do realizacji rozmaitych celów, respektują odmienne wartości. Jeżeli zaś także tolerują i akceptują zasady praktykowane przez innych oraz innych nie krzywdzą, to, również w mojej opinii, ich „słońce” może

⁶² Tekst wiersza (w zmienionej transliteracji) podają tutaj za: J. Papiernikov, *Zol zajn... Admettons... תשנ"ט*, http://lyrics.vatveville.net/yiddish/zol_zayn.php [dostęp: 10.04.2019].

⁶³ J. Papiernikov, *Zol Zajn*, op. cit., tłum. własne.

⁶⁴ P. Sawicka, K. Burnetko (red.), *M. Edelman: Prosto się mówi, jak się wie*, op. cit., s. 19.

być położone w dowolnym punkcie na widnokręgu, chociaż sama mam prawo dostrzegać je w zupełnie innym miejscu. W takiej sytuacji mogę wyrazić tylko pewne zdziwienie wynikające z poznawczego dysonansu. Oburzenia jednak nie powinnam wyrażać, z racji szacunku wobec dobra, o które zabiegają ci, którzy nie są mną. Nie powinnam krytykować ich wartości, nawet z czysto egoistycznych pobudek. Sama przecież nie chciałabym, aby ktokolwiek zmuszał mnie lub usilnie nakłaniał do akceptacji systemu aksjonormatywnego, niezgodnego z moimi poglądami albo pozostającego w sprzeczności z celami, jakie uważam za słuszne, pozytywne oraz godne tego, aby o nie zabiegać. Edelman przedstawia ten pogląd nieco prościej, podkreślając, że Inny stanowi dla nas ograniczenie, ponieważ, mimo przynależnej nam samym wolności, należy respektować wolność i prawa Innego. Możemy zatem żyć zgodnie z osobistymi preferencjami, wybierając niemal dowolne zasady postępowania korespondujące z naszym światopoglądem, ale istnieje także nakaz nadrzędny. Jest nim absolutystycznie pojmowana powinność wspierania tego, kto znajduje się w trudnej sytuacji, a przede wszystkim zakaz krzywdzenia tych, którzy nie są mną, czyli pozostają potencjalnym przedmiotem moich aktów moralnych. Edelman ujmuje te zasady wyjątkowo precyzyjnie, tak aby jego myśl stała się regułą „dla woli każdej rozumnej istoty”⁶⁵. Zalecenie niekrzywdzenia staje się zatem imperatywem kategoriowym:

Nigdy nikomu nie pozwolę dyktować, jak mam żyć. Każdy ma prawo żyć tam, gdzie chce i w sposób, jaki jemu odpowiada, jeśli nie krzywdzi innych ludzi⁶⁶.

Etyczne stanowisko Edelmana wydaje się złożone. Jego namysł moralny oscyluje pomiędzy skrajnościami. Autonomiczne wyznaczenie norm postępowania przez podmiot aktów moralnych jest możliwe do określenia jako relatywizm etyczny. Z kolei maksyma niekrzywdzenia innych sprawia, że teorię Edelmana można zaklasyfikować jako moralny absolutyzm. Relatywizm nie zawsze wzbudza uznanie nawet wśród akademickich filozofów, ponieważ wiedzie czasem do pewnych

⁶⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004, s. 32.

⁶⁶ M. Edelman, *Książka do pisania*, op. cit., s. 134.

nadużyć, a nawet do sformułowania opinii, że „dobre jest to, co ja – osobiście oraz subiektywnie – uważam za dobre”. Takie zaś przeświadczenie może prowadzić do przyjmowania postawy egocentrycznej i egoistycznej. Jeszcze bardziej jednak niebezpieczny od relatywizmu wydaje się absolutyzm, implikujący rygoryzm i *ex definitione* negujący odmienność przekonań czy postaw.

Tymczasem poglądy Edelmana uzgadniają rozbieżne stanowiska, a różnice pomiędzy nimi zostają w pewnym zakresie zniwelowane. Przede wszystkim poglądy te są relatywistyczne w stopniu umiarkowanym. Edelman podkreśla wprawdzie w różnych wypowiedziach, że człowiek jest wolny i może korzystać z wolności, lecz również mówi, że najwyższą i prawdziwie ludzką wartością jest odpowiedzialność za innych. Odpowiedzialność oraz poczucie powinności nie mają niczego wspólnego z egoizmem. Wręcz przeciwnie, stała dyspozycja do wyrażania troski o drugiego człowieka, postulowana przez Edelmana, jest z reguły destrukcyjna dla podmiotu aktów moralnych, powodując podmiotową autoanihilację, zupełnie nieobcą myśli żydowskiej, określanej niekiedy jako „etyczny monoteizm”⁶⁷. Postawa tego typu wyraża bardzo stary postulat sprecyzowany przez żydowskich mistyków. Jest nim konieczność rekonstrukcji zaburzonej harmonii przepływu boskiej energii, warunkującego ontyczny porządek wszechświata. Pod wpływem ekstazy – uniesienia religijnego – człowiek wyrzeka się siebie, ponosi śmierć jako indywidualium, stapiając się z amorficznym Nie-bytem absolutnego istnienia, będącego absolutnym Innym. Na gruncie współczesnej filozofii żydowskiej preskrypcję totalnego „bycia dla Innego” spopularyzował z kolei Emmanuel Lévinas, głosząc zasadę „niesymetrycznej odpowiedzialności” oraz „radikalnej odpowiedzialności”, która, jego zdaniem, powinna znajdować wyraz w relacjach interpersonalnych⁶⁸.

Edelman uświadamiał sobie konieczność rezygnacji z dążenia do zaspokajania podmiotowych potrzeb. Utożsamiał „żydowskość” (nie tylko zresztą swoją) z nadrzędnym zobowiązaniem do realizacji

⁶⁷ Jest to pogląd, że istnieje jeden Bóg, który jest najwyższym prawodawcą i źródłem moralności; Bóg jest najwyższym sędzią, a Jego prawo obowiązuje wszystkich bez wyjątku.

⁶⁸ Por. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 254.

obowiązków wobec osób krzywdzonych, marginalizowanych, narażonych na niebezpieczeństwo i znajdujących się w potrzebie. Nakaz obrony tych osób stanowi nadrzędną oraz uniwersalną zasadę moralną. Jest więc zaleceniem obowiązującym wszystkich, w każdym miejscu i czasie. Z maksymy prawa o stosunkowo wysokim stopniu ogólności wynikają również preskrypcje jednostkowe:

Myślę, że zawsze – niezależnie od tego, kim jest ten bity – trzeba z nim być. Trzeba dać mieszkanie bitemu, trzeba go schować w piwnicy, trzeba się tego nie bać. Trzeba w ogóle być przeciwko tym, którzy biją. I to jest jedyna rzecz, dla której jest się dzisiaj Żydem⁶⁹.

W przeciwieństwie do rygorystycznego i poniekąd bezwzględnego Lévinasa Edelman zdawał sobie sprawę i podkreślał, że poczucie odpowiedzialności za drugiego, zwłaszcza bliskiego, człowieka co najmniej ogranicza podmiotową autonomię i osobistą wolność, w tym wolność do realizacji innych powinności. Przyznawał, że teoria, którą w swoich wypowiedziach prezentuje, nie jest łatwa do zaakceptowania oraz że implikuje wiele wyrzeczeń, a nawet powoduje cierpienie. Stwierdza przecież:

Czasami może wygodniej być samemu, bo nie bierze się za nikogo odpowiedzialności. Jeśli masz kogoś, na kim ci zależy, najlepiej wyrzucić go za mur. Wtedy jesteś swobodny i wolny, możesz robić to, co chcesz, nie narażając nikogo⁷⁰.

W tym momencie w myśleniu Edelmana pojawia się jednak aporia niemożliwa do pokonania, a zarazem nierozwiązywalny chyba problem etyczny. Z cytowanej wypowiedzi wynika, że bliskich należy „wyrzucić za mur”, aby zapewnić sobie możliwość swobodnego działania dla dobra pozostałych ludzi. Do tej chwili wszystko wydaje się na pozór jasne i zrozumiałe, ponieważ jest oczywiste, że bliskich mamy obowiązek chronić. Z drugiej strony, „wyrzucając ich za mur”, przyczyniamy się do naszego z nimi rozstania, skazujemy na samotność i siebie, i osoby

⁶⁹ M. Edelman, *Prosto się mówi, jak się wie*, op. cit., s. 73.

⁷⁰ Ibidem, s. 59.

będące przedmiotem naszego uczucia. Oczywiście mielibyśmy prawo do podjęcia takiej decyzji, o ile dotyczyłaby wyłącznie nas samych. Czy jednak powinniśmy decydować za innych, pozbawiając ich – przynajmniej do pewnego stopnia – autonomii oraz zdolności do samostanowienia o własnym losie? Nie można chyba odpowiedzieć na te pytania twierdząco ani przecząco. Odnosi się mimo wszystko wrażenie, że „wyrzucanie za mur” ma pewne znamiona duchowej przemocy.

Edelman zwraca ponadto uwagę na wyjątkowo istotną kwestię. Gotowość realizacji moralnych powinności rodzi nieuchronnie konflikt pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co zbiorowe i społeczne. Innymi słowy, poświęcając się, dosłownie oraz z autentycznym oddaniem, dla dobra jakiejś zbiorowości, chcąc nie chcąc, negujemy nie tylko osobiste szczęście i wygodę, lecz także arbitralnie przedkładamy innych-obcych nad tych, z którymi jesteśmy związani, bądź też powinniśmy być związani, trwając przy nich i niezmiennie wyświadczając im dobro. Wydaje się też istotne, że tego typu doświadczenia mają miejsce nie tylko w sytuacjach ekstremalnych, za jaką należy uznać powstanie w getcie warszawskim czy w ogóle życie w getcie. Stosunkowo często pojawiają się też w życiu codziennym. Konflikty bowiem czy kolizje w ramach realizacji zróżnicowanych powinności niewątpliwie istnieją i bardzo trudno je w praktyce przezwyciężyć. Niekiedy jedynym prawidłowym i zarazem dosyć uczciwym rozwiązaniem jest właśnie „wyrzucenie bliskich za mur” po to, aby nieść pomoc ludziom, którzy jej najbardziej potrzebują. Postępując tak, sprawiamy, że ci, których kochamy, uczą się pewnej samodzielności i nie stają się od nas zależni. Faktem pozostaje jednak, że zazwyczaj nie pytamy ich o zdanie w tej nadzwyczaj delikatnej kwestii. Odbieramy im więc możliwość wyrażenia opinii oraz decydowania o własnym losie, brutalnie i bezwzględnie dokonując tym samym ich reifikacji, chociaż nie zawsze sobie to uświadamiamy. Jak zatem widać, kwestia odpowiedzialności wydaje się złożona, ponieważ na jej zaistnienie oddziałują różne faktory, a jedna powinność może wykluczać realizację innego zobowiązania, do którego jesteśmy zobligowani przez prawo moralne, nabyte, zdaniem Edelmana, w procesie socjalizacji⁷¹.

⁷¹ Por. R. Assuntino, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, przeł. I. Kania, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1999, s. 136n.

Podczas analizy poglądów etycznych i antropologicznych Edelmana należy zwrócić uwagę, że nadaje on dwojakie znaczenie pojęciu miłości. Dlatego wydaje się, że czasem stosuje synonimicznie określenia „miłość” i „dobro”. Tymczasem – w zależności od kontekstu – termin „miłość” może w wypowiedziach Edelmana oznaczać bądź pozytywny i uświadomiony afekt podmiotu, skierowany ku innemu bytowi indywidualnemu, wyodrębnionemu spośród innych bytów, bądź też „miłość” ma wymiar społeczny, denotując powinność moralną wobec wielu członków pewnej zbiorowości. Antonimami miłości są tutaj – niezależnie od znaczenia asertywnego tego pojęcia – „zło”, „nienawiść” i „obojętność”, rozumiane jako nieodczuwanie afektu, a także jako nieprzestrzeganie norm prawa moralnego, każdorazowo rozpoznawanego i potwierdzanego przez umysł. Jest on, co oczywiste, wolny do myślenia, a tym samym zdolny do wyboru i zapamiętywania treści chcianych, czyli wybieranych jako akceptowalne:

Musimy uczyć w szkołach, przedszkolach, na uniwersytetach, że zło jest złem, że nienawiść jest złem i że miłość jest obowiązkiem⁷².

W kontekście tej myśli miłość zostaje zaklasyfikowana właśnie jako rodzaj powinności, bo w taki sposób orzeka o niej autor słów. Oznacza troskę i życzliwość okazywaną ludziom w ogóle, zgodnie z zasadami, które nas obligują do „bycia-człowiekiem”, konstytuując moralny poziom istnienia. Rzecz jasna, nie jest raczej możliwe nauczanie miłości będącej czystym afektem, możliwe natomiast oraz konieczne staje się przekazywanie wiedzy dotyczącej powinności moralnych. Oczywiście nie jest też rzadka sytuacja, kiedy afektowi samemu w sobie towarzyszy poczucie obowiązku wobec przedmiotu uczucia.

Należy jednak przyjąć, że odpowiedzialność jest dla Edelmana najwyższym dobrem, a także stanowi przejaw prawidłowych więzi i postaw społecznych, skoro „wcale nie trzeba kochać własnego narodu, trzeba tylko pośród niego żyć”⁷³. Innymi słowy, poczucia powinności moralnej z miłością-afektem nie powinno się w myśleniu Edelmana utożsamiać. Z tego między innymi powodu interpretacja zachowań pewnych osób

⁷² M. Edelman, *Książka do pisania*, op. cit., s. 150.

⁷³ R. Assuntino, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, op. cit., s. 134.

wspominanych przez Edelmana nie wydaje się jednoznaczna lub, inaczej ten problem ujmując, nie jest możliwe wskazanie jednoznacznej genezy aktów realizowanych przez ludzi, których Edelman pragnie upamiętnić jako zdolnych do poświęcenia, przez to zaś „wielkich”⁷⁴. Najbardziej znaną postacią jest w tym kontekście Janusz Korczak. Jego decyzje wydawały się do pewnego momentu sensowne i rozważne:

Żeby móc wyżywić dzieci ze swoich dwóch sierocińców, tego z Krochmalnej i drugiego, zdaje się na Dzielnej, dla dzieci porzuconych, już umierających – gotów był na wszystko. Miał nawet kontakty z agentami Gestapo. Organizował dla przemytników dziecięce przedstawienia teatralne i dostawał darowizny. Nie myślał o getcie jako całości, myślał tylko o swoich dzieciach⁷⁵.

Problem polega na tym, że dzieci Korczaka nie były jego własnymi dziećmi. Poza tym było ich wiele. Korczak rozszerzył więc znacząco przedmiotowy zakres powinności, ponieważ „Inny” stał się dla niego wieloma „Innymi”. Wyodrębnił zarazem obiekt obligacji moralnej, arbitralnie wykluczając nie-dzieci z kręgu tych, wobec których odczuwał powinność etyczną. A zatem, nie kochając swoich wychowanków, okazywał im najwyższy szacunek i wyświadczał największe z możliwych dobro. Korczak okazał się po prostu „strażnikiem” żydowskich sierot. Rozpoznał i zaakceptował swój obowiązek, traktując go w sposób radykalny i absolutny. Jego własne *bycie* przestało się w tej sytuacji liczyć: postanowił umrzeć wraz z sierotami. Żydowski lekarz zanegował swoje istnienie dla osób, o których wiedział, że mają nikłe szanse na przetrwanie, a właściwie nie mają żadnych już szans. W jego myśleniu musiał jednak toczyć się konflikt pomiędzy poczuciem powinności a świadomością, że spełnianie tej powinności nie przyniesie nikomu korzyści i że jest sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. Niezależnie od tego, Korczak pozostał wierny swoim zasadom, wybierając dla siebie nie dobro, ale zło. Tak więc należy po raz kolejny podkreślić, że według Edelmana obowiązkiem nie jest miłość-afekt. Obowiązkiem jest natomiast poczucie odpowiedzialności za tych, którzy nas otaczają. Dostyc dobrym przykładem w kontekście niniejszych rozważań jest

⁷⁴ Por. M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 138.

⁷⁵ R. Assuntino, W. Goldkorn, *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, op. cit., s. 40.

również postać wychowawczynie Himelfarb z sanatorium im. Medema w Miedzeszynie. Podobnie jak Korczak, ta młoda Żydówka czuła się odpowiedzialna za swoich wychowanków w sposób absolutny i zdecydowanie niesymetryczny⁷⁶. W jej przypadku trudno jest nawet wyznaczyć granicę pomiędzy poczuciem odpowiedzialności za drugiego człowieka a szaleństwem wynikającym z dobroci, posiadającym wiele wspólnego z miłością jako afektem. W gruncie rzeczy Edelmanowi chodzi o podkreślenie współzależności zachodzącej pomiędzy koniecznością uświadomionego wypełniania nakazów prawa moralnego a odczuwaniem – na poziomie emocji – bezwzględnej życzliwości w stosunku do osób spotykanych w życiu. Tylko wtedy podmiot moralny może uzyskać spokój i osiągnąć swoiście pojmowane szczęście.

Edelman pragnie uprościć do pewnego stopnia swój przekaz. Z tego powodu określa taką postawę jako „miłość”. Jego zdaniem, „ludzie kierujący się miłością to byli ludzie w imię dobroci oddający się innym”⁷⁷, czyli będący wyłącznie dla innych oraz negujący samych siebie oraz swój instynkt samozachowawczy. Postawa Himelfarb okazała się jednak, według Edelmana, tak wyjątkowa, że trudno jest pojąć i określić stopień immanentnej wrażliwości młodej dziewczyny decydującej się dobrowolnie na śmierć w komorze gazowej po to, aby towarzyszyć w gruncie rzeczy obcym dzieciom w ich *lectn weg*, ostatniej drodze, transporcie do Trebłinki.

Jest istotne, że w koncepcji etycznej Edelmana akt powinnościowy – pozytywne społecznie działanie wynikające z poczucia obowiązku – musi być poprzedzony przez akt wartościujący – działanie umysłu, wynikające z poczucia sprawiedliwości rozumianej jako postawa etyczna, a nie jako cnota. Ów akt wartościujący można określić jako refleksję rozumu praktycznego, zdolnego do odróżniania dobra od zła, tego, co prawe, od tego, co niegodziwe. Rozum teoretyczny (czysta myśl, intelekt, rozsądek) dokonuje oceny. Określa także możliwości realizacji jakiegoś czynu podejmowanego po to, aby sprawiedliwości stało się zadość. Następnie pojawia się pozytywne działanie podporządkowane bezpośrednio woli, bądź też podmiot – pod wpływem aktu wolitywnego – uchyla się od realizacji powinności, mimo że inna instancja rozumu nakazuje ją jako słuszną i dobrą.

⁷⁶ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 178.

⁷⁷ Por. ibidem, s. 138.

Edelman nigdzie nie dokonuje oceny samego rozumu. W wypowiedziach Lekarza nie odnajdujemy też podziału na władzę sądenia, zdolność myślenia lub chcenia. Nie wiadomo zatem, czy rozum można określić jako „prawy” – *recta ratio* – czy też rozum może się w ocenach mylić, działając jako *ratio erronea*. Biorąc pod uwagę kontekst pozostałych idei zawartych w myśleniu Edelmana – chociażby pojmowanie człowieka jako *animal animale* na jakimś potencjalnym etapie egzystencji – można wnosić, że, według Edelmana, ludzie są narażeni na popełnianie błędów. Mogą się mylić, a ich władza sądenia nie jest doskonała czy niezawodna. Ponadto, nawet jeśli poczucie sprawiedliwości, występujące jako faktor w strukturze rozumnego aktu woli tywnego⁷⁸, nakazałoby pozytywne działanie, to inne faktory mogłyby uniemożliwić podmiotowi moralnemu czyn podejmowany w imię dobra osób krzywdzonych. Możliwa jest także sytuacja odmienna, kiedy dyktat rozumu powstrzymuje podmiot od działania, na przykład ze względu na niekorzystne okoliczności, lecz wolna wola nie respektuje tego dyktatu, sprawiając, że podmiot – wbrew decyzjom rozumu – spełnia czyn prawy. W myśleniu bowiem Edelmana „najważniejsza jest wolność”. Wolność ta, paradoksalnie, powoduje, że człowiek staje się zniewolony przez nakazy i powinności moralne, które na siebie przyjmuje. Zniewalające podmiot nakazy jego wolnej woli stanowią ostateczną instancję również w rozumowych aktach refleksji, które skłaniają podmiot do przyjęcia odpowiedzialności⁷⁹. Nie jest wykluczone, że ta ostatnia sytuacja miała miejsce w przypadku Korczaka i Himelfarb. Choć zapewne zdawali sobie sprawę z (pozornej) nieracjonalności swojego postępowania, wynikającej z okoliczności, to rozpoznane

⁷⁸ Przez „rozumny akt woli tywny” rozumiem tu taki akt, w którym przejawia się jednocześnie dyktat rozumu jako wynik działania mocy sądenia (*potestatis iudicandi*) oraz siła pragnienia, czyli *vis volendi*. W tym przypadku decyzja i nakaz woli, z jednej strony, oraz dyktat rozumu, ze strony drugiej, nie są sprzeczne. Jest oczywiste, że zarówno „moc chcenia”, jak i ocena rozumu są funkcjami umysłu. W przypadku (rozumnego) aktu woli tywnego jeden umysł i jedna istota rozpoznaje i wie, że coś jest godne chcenia lub niechcenia. Zarazem więc istnieje, myśli i chce. Por. H. Arendt, *Wola*, op. cit., s.145.

⁷⁹ Podobnie postrzega kwestię „zniewolonej wolności” Jean-Paul Sartre. Jak twierdzi, „człowiek skazany jest na wolność. Skazany, ponieważ nie jest stworzony przez siebie samego, a pomimo to wolny, ponieważ raz rzucony w świat, jest odpowiedzialny za wszystko, co robi” (J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, op. cit., s. 139).

przez rozum prawo – postulujące obronę dzieci – okazało się czynnikiem dominującym w zrationalizowanych aktach wolitywnych. Tego typu działania, w których wyraża się autonomia wolnej i dobrej woli, są najwyżej oceniane przez Edelmana. Wiąże się to z pojmowaniem przez niego samej odpowiedzialności. Jest ona postrzegana nie tylko jako powinność wspierania najsłabszych, lecz również jako obowiązek odważnej oraz bezkompromisowej czy też, mówiąc wprost, fizycznej obrony krzywdzonych, niezależnie od niebezpieczeństwa, na jakie sami możemy się narazić. Przykładem takiego właśnie zachowania była między innymi jego własna postawa w getcie, kiedy zdecydował się bronić nieznannej kobiety, bo tak nakazała mu wola, w tym przypadku zgodna z dyktatem rozumu zalecającego czynić to, co sprawiedliwe, a sprawiedliwa jest troska o słabszych i zagrożonych:

Po drugiej stronie Kupieckiej dwóch żydowskich policjantów szarpało dziewczynę. Trzymała się kurczowo metalowej poręczy przed wystawą sklepową. Chcieli ją zawlec na Umschlagplatz. Dziewczyna była duża, postawna, miała na sobie reglanowy męski płaszcz z gabardyny. Przebiegłem ulicę i zacząłem się szarpać z policjantami. Było nas dwoje, ja i ona, duża, silna dziewczyna z czerwonymi policzkami, na nich dwóch. W pewnym momencie tej kotłowaniny urwała się i uciekła. A oni zaczęli krzyczeć, że muszą mieć pięć łebków, bo inaczej ich zabiją. ‘To wszystko jedno, kogo zabierzecie’ – powiedziałem i pobiegłem swoją drogą do szpitala⁸⁰.

Struktura przedstawionego aktu-działania wydaje się stosunkowo prosta do uchwycenia. Scena, jaką młody Edelman ujrzał, spowodowała, że jego poczucie sprawiedliwości natychmiast określiło, kogo należy bronić, a komu się przeciwstawić. Dyktat rozumu okazał się jednoznaczny. Ocena rozumu wskazała też, że okoliczności czynu są sprzyjające i że istnieje możliwość obrony, ponieważ napastników jest tylko dwóch, a ich ofiara jest silna. Wola podporządkowała się racjonalnemu nakazowi, zobowiązując podmiot do natychmiastowej realizacji powinności-obowiązku, tj. do czynienia dobra, polegającego na niesieniu pomocy temu, kto jest słaby, dręczony czy bity.

⁸⁰ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 58.

Wydaje się, że właśnie w tym przypadku zachowanie Edelmana wynikało z utrwalonej już predyspozycji do czynienia dobra, określanej przez Arystotelesa jako ἀρετή – cnota etyczna, „dzięki której człowiek staje się dobry i dobrze postępuje”⁸¹, chociaż i ta właśnie „trwała predyspozycja” nieuchronnie i każdorazowo wiąże się jednak z namysłem i wyborem. Wybór jest autonomiczny, ale mogą na niego wpływać okoliczności, jak również decyzje rozumu. I tak, analizując ten passus, w pierwszym odruchu jesteśmy pełni podziwu dla odwagi Edelmana oraz potępiamy „żydowskich policjantów”. Po chwili uświadomiamy sobie, że sytuacja, w której się oni znaleźli, nie ułatwiała im, mówiąc eufemistycznie, wykazania się heroizmem: lękali się przecież własnej śmierci, co Edelman zresztą doskonale rozumiał nawet w tamtej, pełnej emocji chwili. Rzecz jasna była to „sytuacja graniczna”, która niekoniecznie wyzwała w ludziach dobro, mimo że niekiedy takie zjawisko może mieć miejsce. Nie śmiałabym jednak od kogokolwiek wymagać lub żądać, aby spokojnie „godził się ze swoim przeznaczeniem”, wiedząc, że za dwie godziny zostanie rozstrzelany, o ile wcześniej nie zaaresztuje pięciu osób. Lęk o własne życie jest przecież instynktowny, a działanie instynktu posiada moc silniejszą od mocy odczuwanego prawa moralnego. Tę tezę potwierdzałyby drastyczny opis zbiorowego i publicznego gwałtu, szczegółowo przedstawiony przez Edelmana. Do końca życia nie był on w stanie wyprzeć z pamięci sceny fizycznego i psychicznego dręczenia młodej kobiety, które miało miejsce na jego oczach i na oczach wielu innych osób:

Straż przeważnie pełnili Ukraińcy. Ukraińcy nie z narodowości, tylko z formacji. I oni te młode, ładne Żydówki tam gwałcili. Pamiętam taką gwałconą Żydówkę. Na czwartym piętrze gwałciło ją jakichś dwunastu czy piętnastu Ukraińców. Trzymali ją za ręce i za nogi, a ona wisiała w powietrzu. Wyszła zakrwawiona z tego. Wyszła cała zakrwawiona i potem mi zginęła z oczu. Ale jakoś przeżyła. Później widziałem ją w Szwecji. Była lekarzem, no i miała dwoje dzieci, zakochana. Jakoś to przeżyła. Widocznie można przeżyć to, co najgorsze. Wisiała naga na oczach pięćdziesięciu czy stu osób, słoczonych w tym samym pokoju. A ona w kątku była gwałcona i wszyscy na to patrzyli, a ja stałem

⁸¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996, s. 111.

z daleka i też to widziałem. Teraz mnie zapytasz, jak przyzwoity mężczyzna powinien się zachować w tej sytuacji. A on się zachował, jak mógł. Patrzył, widział i nic nie mógł zrobić. Oczywiście, trzeba było strzelać, tylko trzeba było mieć z czego. Trzeba było jej bronić i tak dalej. Nikt tego nie robił⁸².

Stosunkowo trudno jest dokonać szczegółowej analizy tej właśnie wypowiedzi Edelmana, ponieważ zwięźle przedstawił w niej złożone oraz zróżnicowane kwestie etyczne. Zła, jakiego dopuściło się „dwunastu czy piętnastu Ukraińców”, skomentować chyba nie można. Jest ono niewyraźne, ponieważ „gdzie nie wystarczą wszelkie słowa, tam zbędne jest każde słowo”⁸³. Edelman podkreśla okrucieństwo i brutalność oprawców, powtarzając, że kobieta była „zakrwawiona”, „cała zakrwawiona” i że „wisiała w powietrzu”, „wisiała naga”. Dwukrotnie mówi też, że dziewczyna „jakoś przeżyła”. Jemu również, jak się wydaje, brakuje w tym momencie słów, chociaż zdobywa się także na refleksję, w której pobrzmiewa tragiczne zdumienie: „widocznie można przeżyć to, co najgorsze”. Wydaje się, że Edelman bardzo świadomie używa w tym kontekście czasownika „przeżyła”. Zgwałcona kobieta urodziła po wojnie dwoje dzieci, zdobyła wyższe wykształcenie, a nawet była „zakochana”. To, co w przeszłości uczyniono (nie tylko) z jej ciałem, nie miało więc – na pozór – zbyt wielkiego wpływu na przyszłość. Nie wierzę jednak, aby w ogóle wpływu nie miało, ponieważ skrajnie traumatyczne wspomnienie musiało do niej powracać zapewne w najmniej oczekiwanych momentach, dobiegając ze świadomości albo z podświadomości, szczególnie w sytuacjach, kiedy z jakichś powodów mniej starannie kontrolowała swoje myślenie i zachowanie. Oczywiście, bohaterka opowieści Edelmana zasługuje na podziw i szacunek. Dowiodła swej siły, kształcąc się, pracując, Kochając. Nie wiemy jednak, jakim kosztem został okupiony jej powrót do „życia”, ani w jaki sposób to „życie” naprawdę wyglądało. Doznane cierpienie, co wydaje się nieuchronne, zmienia ludzi, powodując, że stają się inni: lepsi lub gorsi, niż byli, zanim zostali skrzywdzeni. Jeżeli nawet skrzywdzeni i niesprawiedliwie traktowani ludzie stali

⁸² M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 68.

⁸³ V.E. Frankl, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, przeł. R. Czernecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971, s. 127.

się lepsi – bardziej empatyczni, rozumiejący – to niezależnie od tego, na żadne cierpienie, w moim odczuciu, nie zasługiwali. Nie jestem bowiem w stanie zgodzić się w tym momencie z Franklem, który stara się w *Homo patiens* nadać cierpieniu sens, nakazując osobom odczuwającym fizyczny albo psychiczny ból milczeć jak Hiob⁸⁴. Nie podzielałam także poglądów Karla Jaspersa uznającego cierpienie za jedną z sytuacji granicznych oraz głoszącego, że „cierpienie rozbudza egzystencję”⁸⁵ oraz że dzięki cierpieniu zyskujemy świadomość tej egzystencji⁸⁶. Chociaż cenię wartości intelektualne, zrezygnowałabym natychmiast i bez wahania z możliwości refleksowania własnego bycia-w-świecie, byleby tylko żadnych cierpień nie doświadczać. Poza tym jeśli uznalibyśmy, że cierpienie w istocie jest sensowne, to tym samym usprawiedliwalibyśmy oprawców: mordujących, bijących czy gwałcących. Takiego zaś usprawiedliwienia dawać się nie powinno, skoro dając je, sankcjonowalibyśmy zbrodnie, przestępstwa czy inne wykroczenia, popełniane przez istoty psychopatyczne bądź socjopatyczne.

Wspomnienie sceny gwałtu skłoniło ponadto Marka Edelmana do sformułowania pytania natury *stricte* deontologicznej: „jak powinien się zachować przyzwoity mężczyzna w tej sytuacji?”. Edelman rzecz jasna to wie. Zdaje też sobie sprawę, że w tamtej chwili zawiódł, nie czyniąc niczego, aby ratować młodą kobietę. Zresztą, żadna z pozostałych osób patrzących na gwałt nie zareagowała: nikt przecież nie miał broni, a należało „strzelać”. Wszyscy byli jednak bezsilni i bezradni, trwając w napięciu pomiędzy poczuciem powinności moralnej a wolą przeżycia, wynikającą z samozachowawczego instynktu. O ile bowiem można było pokonać dwóch żydowskich policjantów, nawet walcząc z nimi wręcz, tak kilkunastu barbarzyńców pokonać się nie dało. Jakakolwiek próba interwencji musiałaby się skończyć tragicznie dla kogoś, kto ważyłby się wtedy ratować dziewczynę. Chociaż więc Edelman niejednokrotnie podkreśla, że odmowa udzielenia pomocy oraz obojętność są złem⁸⁷,

⁸⁴ Por. *ibidem*, s. 126n.

⁸⁵ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. M. Skwiciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 214.

⁸⁶ Por. *ibidem*, s. 215.

⁸⁷ „Świat na zewnątrz to był wróg. Wróg – nie nadzieja! Bo wrogiem jest nie tylko ten, kto cię zabija, ale też ten, który jest obojętny. Żeby zaszkodzić, nie trzeba było zabić. Wystarczyło nie pomóc. To było to samo. Bo jeśli ci nie pomogli, to

to z drugiej strony w sposób świadomy rozgranicza zasady moralne czasu wojny i czasu Zagłady od praw, które obowiązują – albo raczej powinny obowiązywać – w okresie pokoju, mimo że także pokój nie implikuje „bez-troski” pozwalającej podmiotowi aktów moralnych choćby na chwilę wytchnienia, rozumianej jako wolność od powinności czynienia dobra, oraz na wolność od odpowiedzialności za drugiego człowieka, której wciąż należy dawać wyraz:

Nie wolno być biernym wobec zła. Obojętny świadek, który odwrócił głowę, też jest odpowiedzialny; na całe życie pozostanie skalany złem, którego starał się nie widzieć⁸⁸.

Interesujące wydaje się ponadto specyficzne pojmowanie zła przez Edelmana, który zła wprawdzie nie definiuje, ale wyraźnie wskazuje, co nim jest. Tak więc złem jest przede wszystkim mordowanie, krzywdzenie, bicie, dręczenie, zniewalanie i poniżanie ludzi przez innych ludzi. Złem jest nieczułość. Złem jest także brak reakcji na zło, które się w czyjejs obecności albo za czyjąś wiedzą dokonuje. Edelman wielokrotnie podkreśla, że wina obciąża też świadków zbrodniczego działania. Stają się przez zło skalani, dręcząc ich czasem wyrzuty sumienia. Edelman nie wartościuje zła. Wypowiada się równie negatywnie o jego autorach oraz o obojętnych obserwatorach. W jego myśli nie istnieje zło lepsze czy gorsze, mniejsze czy większe. Zło samo w sobie stanowi wyjątkową siłę, która podstępnie ludzi niszczy i redukuje do przedmiotów, odbierając im nade wszystko wolność i zdolność do decydowania o własnym cielem i losie. Pod wpływem zła następuje przemiana (dotychczasowego) człowieka w pewną, bliżej nieokreśloną, istotę żyjącą, pozbawioną autonomii stanowiącej o tym, że ta istota jest określana właśnie jako człowiek.

O ile dobro, zdaniem Edelmana, pozwala ludziom przetrwać nawet to, co najgorsze, o tyle czynione, doznawane i obserwowane zło ludzi zmienia, częstokroć przekształcając ich w „nie skarżące się zwierzęta”⁸⁹,

na drugim rogu ulicy cię zabili” (W. Bereś, K. Burnetko, *Marek Edelman. Życie. Po prostu*, op. cit., s. 56).

⁸⁸ M. Edelman, *Książka do pisania*, op. cit., s. 14.

⁸⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Świat Książki, Warszawa 2014, s. 513.

jak to określa Hannah Arendt. Ci, którzy doznali wielkich cierpień i je „jakoś” przeżyli, nie skarżą się z prostego powodu: już wiedzą, że pomoc znikąd nie nadejdzie, a prośby kierowane do kogokolwiek są po prostu bezcelowe. Pragną więc zachować w swoich oczach resztki ludzkiej godności. Tak więc zło bywa, z jednej strony, łatwe, zwyczajne, powszechne, powszednie, bezmyślne, „banalne” i na pozór niewiele znaczące, z drugiej natomiast strony, jest radykalne: zapuszcza korzenie, krzewi się podstępnie, niepostrzeżenie infekując poszczególne osoby i całe społeczeństwa. Z łatwością się przekształca i przyjmuje różne postaci. Często nie jest od razu rozpoznawalne, przypominając dobro, jak ma to miejsce na przykład w przypadku manipulacji i psychicznego terroru. Odbiera wszelką wrażliwość oraz neguje wyznawane dotychczas zasady i wartości, które stają się pozbawione znaczenia bądź okazują zwykłą iluzję, w kontekście cierpienia doznawanego przez ofiary. W skrajnych przypadkach niegodziwość moralna wiedzie do zbrodni ludobójstwa, którym była na przykład Zagłada, spowodowana, zdaniem Edelmana, nie tylko przez nazistów, ale też przez wszystkich, którzy bezpośrednio nie mordowali, lecz zachowywali obojętność, spokojnie i beznamiętnie „patrząc na getto”. Edelman zwraca również uwagę, że do zła można się przyzwyczaić. Kiedy zło wyrządza jednym krzywdę, na drugich nie robi żadnego wrażenia, choć umysły ludzi zdolne są przecież do sądzenia. Tymczasem rozumne prawo przestaje być wiążące: pod wpływem zła zanika albo ulega gwałtownej zmianie. Nikogo nie zajmuje już sprawiedliwość, o ile sam nie doznaje cierpień:

Holokaust przekreślił święte dotąd tabu: że życie ludzkie jest największą wartością. Grozi nam wielkie niebezpieczeństwo. Niebezpieczeństwo ukształtowania pamięci zbiorowej społeczeństwa o tym, że można zabijać bezkarnie i na oczach świadków, że można nie pospieszyć na ratunek zabijanemu, nie udzielić pomocy krzywdzonemu i nie spotkać się z naganą, z potępieniem, pozostać bezkarnym. W naszej zbiorowej pamięci tkwi masowa zbrodnia Holokaustu⁹⁰.

Czytając przytoczony tekst, odnieść można wrażenie, że Edelman, który sam przeżył „getto”, jest w gruncie rzeczy zdumiony, że Zagłada

⁹⁰ M. Edelman, *Książka do pisania*, op. cit., s. 47.

okazała się końcem pewnej moralności i czasem śmierci całej etyki cywilizowanego, jak się wydawało, świata. Hebrajska micwa „Nie zabijaj”, platońska miłość do piękna, rzymski *amor iuris, caritas* Augustyna, imperatyw kategoryczny Kanta, najlepszy ze światów Leibniza przestały się w ogóle liczyć. Dla ofiar Szoah okazały się one złudzeniem. Są bez znaczenia i nie mają już sensu w rzeczywistości przekształconej dogłębnie przez niegodziwość. Edelman nie rozumie tego, co nastąpiło, a przede wszystkim nie pojmuje braku sprawiedliwej interwencji, która mogłaby wprowadzić jakkolwiek porządek w chaosie, który powstał, gdy przeminął tak czas moralności-od-Boga, jak i czas ogrodu Epikura. Należy więc mówić nie o (pewnym) nieistnieniu Boga „po Auschwitz”, ale trzeba raczej mówić o nie-byciu człowieka oraz o kresie wypracowanego przez tysiąclecia ładu moralnego. Należy go w jakiś sposób odbudować, chociaż nie jest to łatwe. Przede wszystkim nie istnieje adekwatna kara na przykład za znęcanie się nad dziećmi, skazywanie ich na śmierć z głodu, a potem w oparach gazu, jakby jedno umieranie w męczarniach nie było wystarczające:

Tylko w pierwszych dniach akcji, kiedy wyłapano dzieci z ulicy albo dzieci z domów dziecka, dzieci, które były i tak głodne i skazane na śmierć w getcie, może wtedy było trochę płaczu. Te dzieci na wozach płakały, jak jechały na Umschlagplatz. Ale tak, to siedł ten tłum w milczeniu⁹¹.

Kwestia postulowanej kary za spowodowanie długotrwałego cierpienia niewinnych może wydawać się wyrazem następnej sprzeczności w myśleniu Edelmana. Faktem pozostaje, że zdaniem Edelmana, „miłość jest obowiązkiem”. Z drugiej strony, nie powinno się pozwalać, aby zbrodniarze byli bezkarni, ponieważ tego typu bezkarność staje się kolejną zbrodnią wobec ofiar zła. A zatem komuś, kto czyni zło, nie wolno okazywać litości, mimo że litość powszechnie uchodzi za pewien przejaw „miłości” – skłonności do dobra.

Edelman zwraca tym samym uwagę, że człowiek posiada też władzę sądenia, czyli jest zdolny do ewaluacji czynów realizowanych przez siebie samego i przez innych. Ocenę tych aktów umożliwia sprawiedli-

⁹¹ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 71.

wość będąca cnotą uzyskiwaną przez umysł sądzący⁹², a jednocześnie postawą podmiotu moralnego i jego predyspozycją do właściwego oraz bezstronnego orzekania o dobru i złu, o winie i karze. Tak więc Edelman nie myli miłości do bliźniego z „dobrotliwą”, niekiedy bardzo szkodliwą, naiwnością. Twierdzi wprawdzie, że „nieprzypadkowo” należy wspierać innych ludzi, ale też głosi, iż istnieje powinność zdecydowanego przeciwstawiania się przejawom zła immanentnie obecnego tak w samym człowieku, jak i w świecie, który człowieka otacza: ewidentnie niebędącym „światem najlepszym z możliwych”. Wówczas „trzeba mieć trochę odwagi, żeby coś zrobić przeciwko”⁹³.

Jak się zatem wydaje, w myśli Marka Edelmana, istota ludzka pozostaje w gruncie rzeczy „zwierzęciem zwierzęciem”, *animal animale*. Żyjąc jednak i doświadczając rzeczywistości, ma sposobność, by stać się *animal morale* i przyjąć na siebie zobowiązania wobec innych. Sama zaś moralność, w takim ujęciu, jest zdominowana nie tylko przez rozum. Również pozytywne emocje kształtują w pełni ludzką zdolność do współodczuwania i współcierpienia; mają wpływ na reakcje i czyny. Niekiedy prowadzą do tragicznego wyboru podmiotowej autonegacji i samozniszczenia. Jest to postawa skrajnie radykalna i zarazem wysoka cena, jaką ponosi się za życie godne i za „moralny sposób istnienia”.

⁹² John Rawls pojmuje sprawiedliwość jako bezstronność oraz jako zdolność do poprawnej oceny moralnej. Mówi także o „zmyśle sprawiedliwości”, który posiadają ludzie: „[...] każda osoba, która osiągnęła już pewien wiek i posiada niezbędną zdolność intelektualną, rozwija w normalnych okolicznościach społecznych pewne poczucie sprawiedliwości. Nabywamy umiejętności oceny tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a także uczymy się wspierać te oceny argumentami rozumu” (idem, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994, s. 67n.).

⁹³ M. Edelman, *To wszystko nie ma żadnego znaczenia. Rozmowa z Markiem Edelmanem*, [w:] A. Grupińska, *Ciągle po kole*, op. cit., s. 310.

Rozdział III

Problem (Nie)istniejącego

Zdaniem Emmanuela Lévinasa, „ateizm stanowi warunek prawdziwej relacji z prawdziwym Bogiem καθ' αὐτό”⁹⁴. W myśli żydowskiej człowiek istnieje niezależnie od Absolutu, ponieważ Bóg transcenduje fizyczne dominium, jest metafizyczny, czyli stanowi odrębną i oddaloną rzeczywistość. Jest odseparowany, ponieważ „absolutna transcendencja nie może być do niczego włączona.”⁹⁵ Ludzie podejmują więc autonomiczne decyzje dotyczące zarówno siebie samych, jak i tego, co znajduje się poza nimi. Niezależnie od swojej wiary lub niewiary w Boga ponoszą odpowiedzialność i są zobowiązani do przestrzegania prawa moralnego, które definiuje prawidłowe relacje społeczne⁹⁶. Zgodnie z tradycją prawo jest świadectwem zaufania okazanego przez Boga człowiekowi⁹⁷, a także wyrazem Jego troski o ludzi. Osobiste przekonania religijne nie są w tej sytuacji najważniejsze. Nie jest bowiem tak bardzo istotne, kto jest prawodawcą, ważne jest natomiast samo prawo umożliwiające koegzystencję bytów skończonych. Tylko respektując nakazy moralne, istota ludzka jest w stanie pozytywnie korzystać z własnej wolności. Ponosi bowiem odpowiedzialność „za całą budowlę stworzenia”⁹⁸.

Wydaje się, że Marek Edelman zdawał sobie ze złożoności tych kwestii, starając się je mimo wszystko rozwikłać. Odnosi się wrażenie, że nie mógł uzgodnić poglądu wskazującego na nie-bycie Boga z przekonaniem o prymacie etyki pojmowanej jako zespół zasad określających stosunki międzyludzkie, silnie akcentowanej w judaizmie już od czasów biblijnych⁹⁹. Edelman najczęściej uchylał się od bezpośredniej odpo-

⁹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, op. cit., s. 78.

⁹⁵ Ibidem, s. 45.

⁹⁶ Por. idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991, s. 23.

⁹⁷ Por. E. Berkovits, *Essential Essays on Judaism*, Shalem Press, Jerusalem 2007, s. 5.

⁹⁸ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, op. cit., s. 54.

⁹⁹ W taki właśnie sposób postrzegał judaizm jeden z nowożytnych filozofów żydowskich, Mojżesz Mendelssohn. Wskazywał, że judaizm nie jest teologią, lecz prawem, które zostało objawione. Innymi słowy, według Mendelssohna, relacja Boga do Izraela jest objawieniem prawa, a nie doktryny. Por. M.L. Morgan, *Men-*

wiedzi, kiedy pytano go o Boga i stosunkowo niechętnie wypowiadał się na ten temat. Tak więc powszechnie jest postrzegany jako ateista. Nie wiadomo jednak, czy w istocie był ateistą, czy też wyłącznie pragnął za takowego uchodzić w oczach innych osób. Zwraca uwagę fakt, że w swoich wypowiedziach nie neguje zazwyczaj wprost istnienia Absolutu, unikając jednoznacznych rozstrzygnięć.

Tak czy inaczej, Bóg stanowił przedmiot namysłu Edelmana, stanowiąc pewien nierozwikłany problem i powracając na przestrzeni wielu lat w różnych wypowiedziach. Podczas analizy słów Edelmana odnosi się wrażenie, że, mówiąc o Bogu, celowo „kluczył”, wprowadzał interlokutorów w błąd, pomijał pewne kwestie milczeniem, starając się nie prezentować własnych poglądów na metafizyczny wymiar rzeczywistości, który – choć obecny w naszym myśleniu i będący przedmiotem refleksji wielu – jest wyjątkowo trudny do uchwycenia i wyrażenia. Ponadto, nie każdy spośród nas chciałby się dzielić swoimi przemyśleniami na temat tego, w co lub w kogo wierzy, w jaki sposób postrzega Boga – nadludzką potęgę, o ile zakłada jej istnienie. Nikt też raczej nie pragnąłby opowiadać na przykład o swoich doświadczeniach mistycznych, o ile kiedykolwiek takich doświadczył, chyba że akurat odczuwałby taką potrzebę. Nie ma zatem powodu, dla którego akurat Edelman musiałby publicznie eksponować jedną z najbardziej intymnych sfer ludzkiego ducha, otwarcie deklarując swoją wiarę lub niewiarę¹⁰⁰. Z drugiej strony, nie unikał rozważania problemu Boga, który – być może – istnieje, lecz nie wiadomo, kim bądź czym jest i w jaki sposób bytuje.

Na początku można jednak wyrazić pogląd, że wszelkie twierdzenia aksjomatyczne albo dogmaty dotyczące istnienia bądź nieistnienia Absolutu (*entis extramundani*) zaburzają – przynajmniej do pewnego stopnia – precyzję rozumowej refleksji, powodując nakładanie się na siebie dwóch odmiennych płaszczyzn: filozoficznej oraz teologicznej. Co więcej i co gorsza, takie poglądy *implicite* przypisują człowiekowi cechy powszechnie uznawane za negatywne: brak skromności i pokory, a nawet epistemiczną pychę. Niedoskonały i przypadkowy człowiek (*ens contingens*), który może „być i nie być”, będący podmiotem po-

delssohn, [w:] D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 683 i 696.

¹⁰⁰ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, op. cit. s. 44.

znania, potrafi rościć pretensje, że jest zdolny ująć Boga jako przedmiot poznania, czyli dokonać tematyzacji jedyne go bytu koniecznego, *entis necessarii*, jeżeli ów byt konieczny istnieje i jeżeli istnieje jako jedyny byt konieczny. Jeśli natomiast założymy, że byt ten realnie istnieje, to orzekając o Nim, wyrażamy mniemanie, iż potrafimy zrozumieć, pojąć czy też zdefiniować istotę nad-ludzką, dokonując jej tematyzacji.

Tak więc dookreślanie bytu absolutnego przy pomocy rozmaitych i licznych predykatów wydaje się raczej absurdalne z filozoficznego punktu widzenia, ponieważ „bardzo mało możemy powiedzieć o egzystencji Boga”¹⁰¹. Jest co najwyżej dopuszczalne twierdzenie, że, zgodnie z żydowską Tradycją, Absolut – Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba – stanowi stwórczą substancję wieczną, która „jest”¹⁰² i która trwa. Pogląd ten przedstawiono zresztą nie tylko w hebrajskiej Torze¹⁰³, ale formułuje go również Platon w *Timajosie*, twierdząc, że Bóg jest „Ojcem, który zrodził świat” i że nie znamy natury „substancji wiecznej”. Takiemu więc bytowi nie przysługują szczegółowe atrybuty. Ponadto, zdaniem Platona, nie podlega on „normom zrodzonym z czasu”¹⁰⁴. Wszelkie zatem usiłowania zmierzające do precyzyjnego zdefiniowania Boga, a zwłaszcza „Boga po Auschwitz”, są wyjątkowo trudne. Zgodzić się tym samym można z Szewachem Weissem, który twierdzi, że nadal nie wie, jaki Bóg i z jakiego powodu udzielił przyzwolenia na Holokaust,

¹⁰¹ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 43.

¹⁰² Por. Wj 3, 14-15: „Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM». I dodał: «Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was». Mówił dalej Bóg do Mojżesza: «Tak powiesz Izraelitom: „JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” (Jeśli nie wskazano inaczej, cytaty biblijne podaję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.)

¹⁰³ Por. ibidem.

¹⁰⁴ Według Platona, „przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z Czasu. A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury. Mówimy bowiem o niej, że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie ‘jest’ stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażen ‘był’ i ‘będzie’ należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie” Por. Platon, *Timajos*, 37d-38a, [w:] idem, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, przeł. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 45.

i że nieustannie poszukuje odpowiedzi na to pytanie¹⁰⁵. Podobny pogląd prezentuje na przykład Elie Wiesel. Podkreśla, że nie istnieje kategoria „teologii po Auschwitz”, ponieważ cokolwiek byśmy o Bogu i Auschwitz powiedzieli, błądzimy, nie znajdując adekwatnych słów, które mogłyby służyć deskrypcji tej relacji: „Teologia? Logos Boga? Kim jestem, aby wyjaśniać Boga? Niektórzy próbują. Sądzę, że nadaremnie. Mimo to mają prawo podejmować próby. Po Auschwitz wszystko pozostaje tylko usiłowaniem”¹⁰⁶. Innymi słowy, Wiesel jest zdania, iż teologia judaizmu nie jest w stanie wyjaśnić tajemnicy „nieobecności” lub „milczenia” Boga podczas dramatu Zagłady, chociaż Żydzi wciąż starają się zrozumieć powody, dla których sprawiedliwy Sędzia nie zechciał ocalić narodu Izraela i zanegował tym samym zawarte na Synaju Przymierze, pozwalając zdehumanizowanym „nadmudziom” unicestwić miliony niewinnych osób¹⁰⁷.

Starając się rozwikłać ten problem, możemy go uprościć lub starać się zbliżyć do uchwycenia jego złożonego sensu. Uproszczeniem zaś w tym kontekście byłoby, jak się wydaje, postawienie tezy, że dramat Szoah dowodzi, iż Bóg nie istnieje. Na pozór wszystko brzmiałoby sensownie. Skoro Bóg ma być sprawiedliwy i wszechmocny, a Zagłada dotknęła nawet tych Żydów, którzy nie dopuścili się absolutnie żadnego wykroczenia (na przykład niemowlęta lub małe dzieci), oznacza to, że albo Bóg nie jest sprawiedliwy i wszechmocny, albo że Boga

¹⁰⁵ S. Weiss, *Czy trzeba bezdyskusyjnie wierzyć w jednego Boga*, [w:] W. Bereś, K. Burnetko, Marek Edelman: *Bóg śpi*, op. cit., s. 19.

¹⁰⁶ E. Schuster, R. Boschert-Kimming (red.), *Hope Against Hope: Johan Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*, Paulist Press, New York 1999, s. 93, tłum. własne.

¹⁰⁷ Na temat nieobecności Boga podczas Szoah wspomina też w *Rozbiciu Tablic* David Weiss-Halivni, pisząc, że na Synaju objawiła się Boża obecność, podczas gdy w Auschwitz objawiła się nieobecność Boga: „Na Synaju Bóg ukazał się Izraelowi, zwrócił się do nas i dał nam instrukcje; w Auschwitz Bóg oddalił się, opuszczając Izrael, porzucił nas i przekazał wrogowi” (idem, *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, Rowman & Littlefield Publishers, New York 2007, s. X, tłum. własne). Pisze na ten temat również Zachary Braiterman, podkreślając, że, zgodnie z Przymierzem, Bóg i Izrael powinni nawzajem się wspierać: “In covenant-theologies, God does not represent a distant, numinous entity. Israel and God are co-partners, a contractual agreement binding them both” (Z. Braiterman, *(God) after Auschwitz. Tradition nad Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 32).

w ogóle nie ma. Jeżeli stwierdzimy, że „Boga w ogóle nie ma”, problem wydaje się niemal przewyciężony i w tym momencie urywa się nasz dyskurs, pozbawiony jednak głębszej argumentacji. Jest bowiem oczywiste, że nie jesteśmy w stanie logicznie dowieść istnienia ani wykazać nieistnienia bytu absolutnego.

O ile natomiast uznamy, że „Bóg istnieje”, lecz „nie jest ani sprawiedliwy, ani wszechmocny”¹⁰⁸, choć jest to sprzeczne z „dogmatami” adogmatycznego judaizmu¹⁰⁹, to powracamy niejako do punktu wyjścia oraz do kwestii, o której wspomina Wiesel: bez większej nadziei na sukces próbujemy wciąż na nowo „wyjaśniać Boga”. Niekiedy pojawia się bunt wobec Jego suponowanej potęgi i (jednoczesnej) nieczułości. Zarazem dostrzegamy, jak wiele sprzeczności musi rozwikłać myśl i przed jakimi paradoksami stajemy, głównie z powodu tendencji do antropomorfizacji bytu absolutnego. Istnieje w takich okolicznościach pewne ryzyko wiodące ku nadmiernemu uproszczeniu problemu.

Nie wydaje się, aby Marek Edelman zamierzał cokolwiek upraszczać lub spłycać. Z pewnością dostrzegał aporie istniejące w myśleniu o „(Bogu) po Auschwitz”¹¹⁰. Być może właśnie z tego powodu wyraził

¹⁰⁸ Weiss-Halivni podkreśla, że Bóg, Pan Stworzenia, przedmiot „powszechnej” wiary, jest silnym i wszechmocnym bytem posiadającym *absolutną* wolność: “We do not believe in a weak God. God is the king of the universe, God is strong and omnipotent. God could do whatever God wants” (ibidem, s. 97).

¹⁰⁹ Wyjaśniając tę kwestię, Emmanuel Lévinas podkreśla i jasno stwierdza, że „autentyczny judaizm jest ujmowany myślowo w kategoriach wewnętrzności moralnej, a nie zewnętrzności dogmatycznej. Nadprzyrodzoność nie jest jego obsesją. Jego związek z boskością jest określany przez ściśle wytyczoną przestrzeń etyki” (idem, *Być człowiekiem Zachodu*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991, s. 51).

¹¹⁰ W taki sposób zatytułował swoją książkę Zachary Braiterman. Poświęcił ją zasadniczo problematyce teologicznej nurtu „po Auschwitz”. Braiterman omawia poglądy Richarda Rubensteina, Eliezera Berkovitsa, Josepha Soloveitchika. Można do nich zaliczyć również Martina Bubera oraz Abrahama Josheę Heschela. Reprezentują oni nurty bądź teodycealne, bądź antyteodycealne we współczesnej myśli żydowskiej. Zagłada okazała się bowiem pewnego rodzaju cezurą, również w żydowskim myśleniu o Bogu i religii: “[...] Auschwitz represents a theological point of no return. A uniquely modern catastrophe with uniquely modern implications befell the Jewish people in the twentieth century. In turn, this catastrophe and its memory have profoundly reshaped the given theodic and antitheodic contours of its religious culture” (idem, *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, op. cit, s. 5).

pogląd probabilistyczny, iż „wszechświat *prawdopodobnie* powstał z przypadku”¹¹¹. A zatem (a)teistyczny Edelman nie jest jednak pewien, czy – w istocie – „wszechświat powstał z przypadku”. Nie wyklucza więc jednoznacznie, że aktualnie istniejące uniwersum można uznać za przyczynowane pozaempirycznie, choć w swoich wypowiedziach nie orzeka o *arché* wszechświata, podobnie jak nie dookreśla człowieka, który nie „jest”, ale niemal w każdym momencie życia „się staje”.

Oczywiście można byłoby powiedzieć, że Marek Edelman był ateistą, pojmującym ateizm jednoznacznie – jako „prostą” niewiarę w istnienie Boga lub jakiegokolwiek potęgi zdolnej do ingerencji w życie poszczególnych osób i narodów. Rzecz jasna istnieją pewne przesłanki, które mogłyby potwierdzać tę tezę. Jedną z nich są na przykład następujące słowa Edelmana: „Jeden potrzebuje Boga, drugi potrzebuje Hitlera. Żaden z nich nie jest za nic odpowiedzialny – bo wódz mu kazał”¹¹². Wypowiedź ta może brzmieć bogoburczo i szokująco, ze względu na nieoczekiwane zestawienie Boga z nazwiskiem zbrodniarza. Z drugiej jednak strony, chyba warto, aby pamiętano nie tylko o napisie „Gott mit uns”, wygrawerowanym na klamrach pasów żołnierzy niemieckiej armii, lecz także o implikowanym w teologii judaizmu przesłaniu głoszącym, że każdy z nas winien być odpowiedzialny za własne (godne) życie, za innych ludzi, za świat, za dzieło kreacji, a także za Boga w ten świat uwikłanego, czyli pozostającego w pewnej relacji do świata¹¹³. Co więcej, nie można chyba stwierdzić – na podstawie przywołanych słów Edelmana – że negował istnienie Boga jako takiego.

O ateizmie Marka Edelmana oraz jego żony wspomina natomiast *expressis verbis* ich syn, Aleksander Edelman, w jednej z rozmów

¹¹¹ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 19.

¹¹² M. Edelman, [w:] T. Kaczor, K. Luft, *Edelman: trudno jest żyć wśród złych ludzi*, <http://magazynkontakt.pl/edelman-trudno-jest-zyc-wsrod-zlych-ludzi.html> [dostęp: 24.02.2019].

¹¹³ Pojęcie wszech-odpowiedzialności w judaizmie wyjaśnia Elie Wiesel. Zwraca uwagę, że niekiedy Bóg judaizmu jest postrzegany jako bóstwo, które potrzebuje wsparcia ze strony człowieka odpowiedzialnego za dobrostan stworzenia: “The magnificent idea in our Jewish tradition is that we human beings are responsible for one another. We are also responsible for God. Perhaps that sounds presumptuous but it isn’t. It is God’s will that we are responsible for God’s creation, for God’s creatures, and for the Creator himself” (E. Schuster, R. Boschert-Kimming (red.), *Hope Against Hope: Johan Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*, op. cit., s. 92).

prowadzonych z dziennikarzami po śmierci Ojca. Przedstawia genezę ateistycznych poglądów Marka Edelmana, choć nie wyjaśnia, w czym ów ateizm się przejawiał ani na czym polegał. Można suponować, że Marek Edelman nie brał przede wszystkim udziału w obrzędach i ceremoniach religijnych. Syn nie dokonuje jednak analizy poglądów Marka Edelmana i nie poświęca temu zagadnieniu zbyt dużej uwagi: apriorycznie przyjmuje rozwiązanie problemu, który rzecz jasna nie musiał ani nie musi być traktowany jako kwestia godna głębszego namysłu ze strony członków rodziny. W omawianym wywiadzie Aleksander Edelman podkreśla natomiast etyczny wymiar życia Ojca wychowanego przez żydowskich socjalistów. A zatem, mimo że Marek Edelman głosił niekiedy nieistnienie Absolutu, to w jego myśleniu dominowała problematyka społeczna, w czynach zaś przejawiała się wyraźnie doktryna judaizmu „łączącego boskie z moralnym”¹¹⁴ i pojmowanego jako bezwzględna akceptacja Prawa, a przede wszystkim jako uniwersalna zasada pomocy osobom, które są zagrożone albo znajdują się w potrzebie. Poprzez zaś relacje z innym człowiekiem i wyświadczenie mu sprawiedliwości można nawiązać, w takim ujęciu, relację z absolutnie Innym, choć On sam nie jest bezpośrednio obecny¹¹⁵:

To byli Żydzi ateści, laicy. Nie dlatego, że w kraju panował komunizm. Oni byli socjalistami od paru pokoleń. Moi rodzice zostali ukształtowani przez Bund – przedwojenną żydowską partię. Bund to byli przyjaciele, godność i system wartości. Taki, że trzeba pomóc drugiemu, a mniej zważać na siebie¹¹⁶.

¹¹⁴ Wyjaśniając prymat etyki nad metafizyką w judaizmie, Emmanuel Lévinas podkreśla, że „Mojżesz i prorocy nie troszczą się o nieśmiertelność duszy, lecz o ubogiego, o wdowę, sierotę i obcego” (idem, *Religia dorosłych*, [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, op. cit., s. 21).

¹¹⁵ Wymiar teologiczny ortopraksji wyjaśnia oraz uzasadnia na przykład Emmanuel Lévinas. Jego zdaniem, „wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka. Relacja z Transcendentnym – wolna od jakiegokolwiek władzy nad Transcendentnym – jest relacją społeczną [...]. Bóg wznosi się do swej najwyższej i ostatecznej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, op. cit., s. 78).

¹¹⁶ R. Praszyński, *Aleksander Edelman o swoim słynnym ojcu*: „Mówić: To jedyne, co mogę dla niego zrobić”, <http://party.pl/newsy/aleksander-edelman-o-swoim-slynnym-ojcu-mowic-to-jedyne-co-moge-dla-niego-zrobic-85542-r1/> [dostęp: 25.02.2019].

Marek Edelman poniekąd potwierdza słowa syna, wskazując jako genezę swojej deklarowanej niewiary wpływ otoczenia, w którym go wychowano i w którym się od dziecka obracał. W ich działaniach oraz postawach dominowała ortopraksja. Bliscy i przyjaciele Edelmana nie szukali w Bogu ratunku, nie czekali na żadną cudowną czy metafizyczną interwencję, ale wzajemnie się wspierali, konsekwentnie „naprawiając świat” i nawzajem o siebie się troszcząc, nawet podczas wojny: „Ja nie jestem z tego środowiska. Żaden z moich kolegów i znajomych nie szukał Boga, a wszyscy nienawidzili Hitlera”¹¹⁷. Dodaje również, iż, jego zdaniem, Boga w getcie nie było, a sam fakt getta zanegował bytowanie Absolutu w świecie poznawalnym empirycznie. Kontinuum czasowe boskości, jeśli kiedykolwiek realnie istniała, zostało wówczas przerwane:

Co to za Bóg? On nie istnieje, bo gdzie on był? Jeżeli Bóg każe zabijać ludzi, to nie ma Boga. Kto to się oglądał na takie rzeczy? Wiedziałeś, że jak strzelają, to trzeba uciekać, żeby Cię nie trafili. Co to ma z Bogiem wspólnego?¹¹⁸

Trudno odmówić Edelmanowi racji, gdy wspomina o (przestrzennym) nieistnieniu Boga, w kontekście życia i walki w getcie, a właściwie kiedy mówi o nieobecności Boga w getcie. Jego słowa do złudzenia przypominają opinię Wiesela, który z kolei nie jest w stanie pojąć „milczenia” Boga w obozach śmierci, twierdząc, że nigdy nie zrozumie tej kwestii, chociaż, jak przyznaje, wciąż dąży do jej wyjaśnienia¹¹⁹. Z drugiej strony, Edelman nie stwierdza kategorycznie, że „Bóg jest zły” lub że „Bóg nakazuje zabijać ludzi”. Zwraca tu uwagę spójnik inicjujący zdanie warunkowe – „jeżeli”. Edelman mówi, że Boga nie ma, o ile nakazywałby mordowanie. Co do tej hipotezy nie jest przekonany, traktując ją wyłącznie jako jedną z wielu możliwości. Zdaje sobie przecież sprawę, że mordercami są ludzie. „Ziemskie piekło” nie ma z Bogiem niczego wspólnego, a zatem to nie On jest autorem zbrodni.

¹¹⁷ W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi. Ostatnie rozmowy prowadzą Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, op. cit., s. 25.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Por. E. Wiesel, [w:] E. Schuster, R. Boschert-Kimming (eds.), *Hope Against Hope: Johan Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*, op. cit., s. 93-99.

Tym samym Edelman *implicite* wskazuje, że za zło są odpowiedzialni ludzie, którzy zawiedli, nie uświęcając danego sobie czasu poprzez sprawiedliwe czyny¹²⁰.

W istocie wszystko, co działo się w gettach, obozach koncentracyjnych, komorach gazowych i krematoriach, mogło spowodować nie tylko utratę wiary w potężny i wszechmocny Absolut, lecz także zanegować kategorię określaną jako „człowieczeństwo”. Nie jest bowiem łatwo pojąć – a być może nie jest to w ogóle wykonalne – że człowiek, czyli byt stworzony „na podobieństwo” Boga, był w stanie mordować, katować, torturować, dręczyć, szantażować i prześladować innych ludzi, dążąc w swoim psychopatycznym zamysle do bezwzględного unicestwienia całego narodu. Innymi słowy, „po Auschwitz” ateizm – poprzedzony utratą wiary w Boga – wydaje się zrozumiałym wyborem osoby, która „przeżyła” bądź też fizycznie przetrwała, Holokaust. Z drugiej jednak strony, filozof i teolog judaizmu, Abraham Joshua Heschel, twierdzi, że tylko tak silnie negatywne doznania mogą sprawić, iż człowiek jest w stanie w jakimś stopniu zbliżyć się do uchwycenia sensu idei Boga, ponieważ, zdaniem Heschela, „jedynie ci, którzy przeżyli dni, w których słowa okazały się bezradne, w których najbardziej olśniewające teorie dźwięczały w uszach niby zwykły żargon; jedynie ci, którzy doświadczyli ostatecznej niewiedzy, których pozbawiona głosu dusza została porażona zdumieniem, całkowitą niemotą – są zdolni dostąpić znaczenia Boga, znaczenia, które przerasta umysł”¹²¹. W moim przekonaniu właśnie do grona takich osób można by zaliczyć Marka Edelmana, chociaż nie wiadomo, czy on sam byłby w stanie przyznać mi rację albo czy zechciałby tę rację mi przyznać. Myślę natomiast, że z tym właśnie poglądem mógłby się zgodzić Stanisław Krajewski. Wspominając Marka Edelmana, filozof zauważa, że „z żydowskiej perspektywy wiara nie jest najważniejsza. Ważniejsze są ludzkie zachowania. Wiara

¹²⁰ Według Abrahama Joshui Heschela, pytanie „gdzie jest Bóg?” lub „gdzie był Bóg?” nie jest zasadne. Bóg działa przede wszystkim poprzez wydarzenia historyczne. Jak podkreśla Heschel, „Biblia hebrajska bardziej troszczy się o czas niż o przestrzeń. Widzi ona świat w wymiarze czasu. Więcej uwagi poświęca pokoleniom i wydarzeniom niż krajom i rzeczom; bardziej troszczy się o historię niż o geografę [...]. Bóg Izraela był Bogiem wydarzeń” (A.J. Heschel, *Szabat*, przeł. H. Halkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2009, s. 29n.).

¹²¹ Idem, *Bóg szukający człowieka. Filozofia judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 177n.

bywa chwiejna, bunt przeciw Bogu jest częścią relacji z Bogiem. Deklarowany ateizm nie skreśla człowieka¹²². Edelman, czyniąc dobro, w istocie stosunkowo rzadko „artykułował” wiarę za pośrednictwem słów, potwierdzając ją właśnie „w uczynkach” wobec osób, które potrzebowały wsparcia. W myśli żydowskiej istotne jest bowiem przekonanie, że ludzkie działanie ma wpływ na wszystkie wymiary rzeczywistości, przekształcając ją i modyfikując w sposób pozytywny albo negatywny. Jeżeli człowiek realizuje akty prawe w porządku etycznym, to można uznać, że stanowią one działania podejmowane przez osobę religijną, choćby oficjalnie nie wyznawała żadnej religii i nie wyrażała swoich poglądów, bądź nawet głosiła, że Bóg nie istnieje. Zresztą sprzeciw wobec Boga jest dosyć charakterystycznym elementem żydowskiej egzystencji. Zdaniem Gershoma Scholema, Bóg Tory ma przecież wyjątkową „osobowość”¹²³, która nie zawsze spełnia ludzkie oczekiwania. „Pozostaje On w swojej niepojętości najbliższym partnerem wielkiej rozmowy, jako prawdziwie żydowski Bóg, który na pytania, na jakie nie ma odpowiedzi, odpowiada pytaniami, na które nie ma ich jeszcze o wiele bardziej”¹²⁴. Bóg ten jest zazdrosny i porywczy. Bywa także surowy i autorytarny. Stosunkowo rzadko okazuje miłosierdzie. Ustami Izajasza mówi o sobie jako o stwórczej praprzyczynie zła: „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko (Iz 45, 7)”. Cóż, nie każdemu z nas może odpowiadać taka skłonność do zmian nastroju i nie każdy jest w stanie pokochać lub czcić Boga, który – w jakiś sposób – sprowadza na świat „ciemności i niedolę”, implikujące krzywdę i cierpienie. A zatem, sprzeciw wobec Stwórcy jest charakterystyczny dla wyznawców judaizmu, w tym sensie, że motyw ten pojawia się wielokrotnie w rozmaitych narracjach. Bunt ten jest więc czymś, co Edelman w swoim myśleniu powielił, wynosząc pewien schemat „walki” z Bogiem ze swojej intelektualnej oraz kulturowej tradycji¹²⁵.

¹²² S. Krajewski, *Marek Edelman był nadzwyczajny na wiele sposobów*, [w:] W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi. Ostatnie rozmowy prowadzą Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, op. cit., s. 121.

¹²³ Por. G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991, s. 22.

¹²⁴ Ibidem, s. 19.

¹²⁵ Emmanuel Lévinas określa judaizm jako „religię dorosłych”. Jak się wydaje, wyznawał ją Marek Edelman. Częścią tej monoteistycznej religii są zarówno ateizm,

Prototypem religijnego buntownika stał się w historii Żydów i judaizmu jeden z biblijnych patriarchów, Jakub. W trzydziestym drugim rozdziale „Księgi Rodzaju” czytamy, że „ktoś” się z Jakubem mocuje, a następnie ta sama istota kieruje do Praojca słowa o jednoznacznym brzmieniu: „Odtąd nie będziesz nazywał się Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś (Rdz 32,29)”¹²⁶. Przeciwno Bogu miał się także buntować jeden z najwybitniejszych cadyków chasydzkich, Menachem Mendel z Kocka, czyli sławny Kocker Rebe. Według pewnej opowieści, określanej w literaturze przedmiotu jako „incydent piątkowego wieczoru”, Kocker miał w ogóle zanegować istnienie Absolutu¹²⁷, krzycząc: „Nie ma Prawa! Nie ma Sędziego!”. Cadyka wspominają Martin Buber w *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*¹²⁸ oraz Ilia Erenburg w *Burzliwym życiu Lejzorka Rojtszwańca*¹²⁹. O tym właśnie piątkowym wydarzeniu opowiada również Hanna Krall w reportażu z *Narożny dom z wieżyczką*¹³⁰, zawartym w tomie

jak i bunt. Zdaniem Lévinasa, „monoteizm przerasta i obejmuje ateizm, lecz niemożliwy jest dla tego, kto nie osiągnął jeszcze wieku wątpliwości, samotności i buntu” (idem, *Religia dorosłych*, op. cit., s. 17).

¹²⁶ Por. ibidem., s. 19.

¹²⁷ Menachem Mendel zanegował przede wszystkim religię, którą można by określić jako instytucjonalną, gdyby w judaizmie istniały instytucje religijne. Tak czy inaczej, Kocker Rebe wystąpił przeciwko rytuałom i tradycji: “The first published reference to Menachem Mendel’s supposed heresy appears in an 1896 novella by A. N. Frenk entitled *Mihayei Hahasidim BePolin*. In a passing reference to Menachem Mendel of Kotsk, one of the main characters tells his companion that he was present when the Friday night incident occurred. He recounts how at one Friday night gathering (tish) Menachem Mendel appeared to be very nervous and agitated. His eyes glowed like torches and he kept fidgeting in his seat. Suddenly he got up and called out, ‘My sons, do what your heart desires, for ‘there is no Law and there is no Judge!’ The gathering was astounded. Menachem Mendel continued, ‘you don’t believe me? Here is a sign: it is the Sabbath. See what I do!’ With these words he grabbed the lit candle” (M. Faienstein, *The Friday Night Incident in Kotsk: History of a Legend*, [w:] “Journal of Jewish Studies” 1983, nr 34, s. 179).

¹²⁸ M. Buber, *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1922, s. XCVn. Por. M. Faienstein, *The Friday Night Incident in Kotsk: History of a Legend*, op. cit., s. 8.

¹²⁹ Por. I. Erenburg, *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*, przeł. M. Popowska, Czytelnik, Warszawa 1957, s. 39-41.

¹³⁰ Por. H. Krall, *Narożny dom z wieżyczką*, [w:] eadem, *Hipnoza*, Wydawnictwo „Alfa”, Warszawa 1989, s. 103.

Hipnoza. Przeciwno Bogu ważył się wystąpić już nie tylko (nieco antynomijny) chasyd, lecz także (absolutnie antynomijny) „polski” frankista¹³¹ gotów działać „mimo Boga”, czyli Gustaw-Konrad z Mickiewiczowskich *Dziadów*¹³². Innymi słowy, jak pisze Wiesel, w całej żydowskiej tradycji „istnieje piękna i bardzo głęboka idea: człowiek może powiedzieć Bogu ‘nie!’, a mimo to wciąż być z Bogiem, wciąż na Bogu polegać”¹³³. Inną już nieco kwestią jest interpretacja wypowiedzi Kockera, który w swoich słowach eksponuje absolutną wolność Boga. Boża władza sądenia nie ma miejsca *ex necessario*. Najwyższy byt może, ale nie musi, zajmować się ziemską jurysdykcją. Dla Edelmana więc, podobnie jak dla Lévinasa, przekonanie o absolutnej transcendencji stanowi pewne możliwe rozwiązanie „problemu Boga”: Boga milczącego w obliczu Zagłady. Zwraca na to uwagę Marek Jędraszewski, twierdząc, że, zdaniem Lévinasa, „właśnie Transcendencja i związany z Nią szacunek dla inności Innego jest jedyną odpowiedzią na tragedię holokaustu. Że jest jedynie słuszną postacią, jaką może przyjąć filozofowanie po Auschwitz”¹³⁴.

A zatem Marka Edelmana można by zaliczyć do grona tych myślicieli, którzy – mówiąc eufemistycznie – dosyć gwałtownie dyskutowali z Bogiem, a jednocześnie pozostali wierni swojej religijnej tradycji. Z kimś, kogo nie ma, nie podejmuje się zwykle dyskusji ani nie czyni się mu wyrzutów. Młody goniec szpitalny, potem zaś uznany kardiolog wielokrotnie mówił Bogu „nie”, ratując ludzi na Umschlagplatzu, a potem w łódzkim szpitalu. Jednocześnie starał się uzasadnić swój bunt, dookreślając Boga, czyniąc Go tematem rozmów i starając się pojąć przyczyny,

¹³¹ Zarówno chasydyzm, jak i frankizm wyrosły z sabataizmu, nurtu antynomijnego w ramach judaizmu, zainicjowanego w XVII-wieku przez „mesjasza” Szabtaja Cwiego ze Smyrny oraz przez „proroka” Szabtaja, kabalistę Natana z Gazy. Jak podaje Gershom Scholem, „grupy Żydów polskich, mieniących się ‘chasydami’ przed i już po wystąpieniu Baal-Szema, były silnie infiltrowane przez sabbatystów, o ile wręcz nie miały charakteru kryptosabbatystycznego [...]” (G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997, s. 15).

¹³² Por. K. Kornacka-Sareło, *Motywy kabalistyczno-frankistowskie w „Dziadach” Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo Naukowe Contact, Poznań 2016, s. 128-143.

¹³³ E. Schuster, R. Boschert-Kimming (red.), *Hope Against Hope: Johan Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*, op. cit., s. 96, tłum. własne.

¹³⁴ M. Jędraszewski, *Europa i Biblia*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, op. cit., s. III.

dla których Bóg nie ratował ludzi niewinnych, kiedy potrzebowali Jego pomocy. Odnosi się nawet wrażenie, że kwestie metafizyczne przez długie lata stanowił przedmiot poważnego namysłu Edelmana. Kiedy bowiem dziennikarze w „ostatnich rozmowach” zadają mu pytania dotyczące jego wiary bądź niewiary w byt absolutny, Edelman wyraźnie uchyla się od udzielenia na to pytanie odpowiedzi¹³⁵, przyjmując, z teologicznego punktu widzenia, postawę apofatyczną. Zaraz potem wkracza *in viam negativam*, dodając, iż Boga nie należy utożsamiać z naturą, skoro, jego zdaniem, „Pan Bóg nie jest naturą”¹³⁶. Tym samym Edelman otwarcie występuje przeciwko panteizmowi, tak jak czynił to Gaon Wileński¹³⁷. Eliasch ben Salomon Zalman atakował bowiem chasydów między innymi za ich akosmizm¹³⁸, możliwy także do określenia jako monizm spirytualistyczny¹³⁹, czyli ontologiczny pogląd, który wywodzono ze słów *ein od milwado*, pojawiających się w trzydziestym piątym wersecie czwartego rozdziału *Dwarim* – „Księgi Powtórzonego Prawa”. Po polsku, w Biblii Tysiąclecia, słowa te przyjmują brzmienie: „[Widziałeś to wszystko, byś poznał, że Pan jest Bogiem], a poza Nim nie ma innego (Pwt 4, 35)”. Zgodnie natomiast z interpretacją mistyczną należy je tłumaczyć „nie istnieje nic więcej poza Nim” bądź też „nie ma niczego innego poza Nim”.

¹³⁵ Przykładem apofatycznej postawy Edelmana są jego słowa pojawiające się w *Bóg śpi*: „– Pan nigdy nie był wierzący? Ani ciut? – Nie marudź, jesteś stara panna” (W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi. Ostatnie rozmowy prowadzą Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, op. cit., s. 26).

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Gaon Wileński, określany jako geniusz, atakował przede wszystkim panteizm wyraźnie obecny w doktrynie chasydów, a także zwalczwał cadykizm: “Nonetheless, the accusation that Hasidic pantheism amounted to nothing short of gross idolatry did not appear until 1796, in a public letter written by Rabbi Eliyahu of Vilna, the famous Vilna Gaon, shortly before his death. In the letter, the Gaon compared the Hasidic leaders to the worshipers of the golden calf and described the movement as a cult of ‘every tree and every stone’, through their misreading of Ezekiel 3:12: “Blessed be the Glory of God from His Place”, and their radical understanding of the notion that God is the place of the world” (Y.Y. Melamed, *No Empty Place*, <https://jewishreviewofbooks.com/articles/3216/no-empty-place/> [dostęp: 26.02.2019]).

¹³⁸ Por. R. Elijor, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, State University of New York Press, Albany 1993, s. 49-57.

¹³⁹ Por. K. Kornacka-Sareło, *Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty! „Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016, s. 116n.

W przekładzie Tory na język polski, autorstwa Izaaka Cylkowa odnaleźć nawet możemy – jako nawiązanie do tych właśnie słów – interesującą uwagę sławnego komentatora z XI wieku, Rasziego, czyli Szlomo ben Icchaka: „gdy Święty Błogosławiony dawał im Torę, otworzył im siedem niebios, a jak rozwarł siedem niebios w górze, tak i rozwarł siedem otchłani i zobaczyli, że istnieje tylko On”¹⁴⁰. Edelman nie podzielając tego stanowiska, powtarza:

„Przecież poza ziemią jest już świat boski, te galaktyki. Ale człowiek tam dociera. I okazuje się, że Pan Bóg nie jest wszystkim”¹⁴¹.

Edelman podkreśla więc ontyczne zróżnicowanie rzeczywistości, która dzieli się na płaszczyzny wobec siebie nieredukowalne. Wyraźnie oddziela „ziemię” od „świata boskiego”, dominium Boga od wymiaru człowieka. Bóg, w takim ujęciu, nie jest „wszystkim”, człowiek zaś nie jest Bogiem. Stanowią rozłączne byty. Jeden wobec drugiego jest „Innym”. Dlatego może zaistnieć między nimi spotkanie oraz rozmowa. Nie istnieje bowiem rzeczywistość totalna, która negowałaby absolutną Transcendencję przejawiającą się poprzez przekazane Prawo.

Edelman nie oskarża więc o zbrodnię Boga, ale winą obarcza człowieka, który zatrzymał się w swojej etycznej karierze na etapie pewnej „Sobości”¹⁴². Jest teraz głuchy, ślepy, niemy, zwrócony tylko ku sobie, a tym samym zdolny do „stwarzania ciemności i niedoli”, co zostało dowiedzione empirycznie podczas Szoa:

To świadczy o tym, że liczy się człowiek i jego rozum. Nie jest przecież tak, że jak Pan Bóg chce mnie zabić, to ja podstawiam głowę. Nieprawda, człowiek nie podstawia głowy, tylko ucieka. Więc gdzie tu jest boska rzecz? To jest ludzka rzecz: to gatunek próbuje się uratować. [...] Popatrzcie na religijność w obozach. Jak może człowiek, który jest gnębiony, bity, głodny, który

¹⁴⁰ Raszi, *Komentarz do Dwarim 4, 35*, [w:] *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, t. II, przeł. I. Cylkow, Austeria, Warszawa 2009.

¹⁴¹ W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi. Ostatnie rozmowy prowadzą Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, op. cit., s. 43.

¹⁴² Terminem tym posługuje się Franz Rosenzweig w *Gwieździe zbawienia*. „Sobosc” oznacza byt w pełni niezależny i autonomiczny, zamknięty w swoich doznaniach i przeżyciach wewnętrznych. Por. idem, *Gwiazda zbawienia*, op. cit., s. 162.

umiera z głodu, wierzyć, że tak ma być, bo chce tak Pan Bóg? Nie. Jest tak, bo chce tak inny człowiek – zły człowiek, przedstawiciel złej mutacji¹⁴³.

A zatem, w myśli Edelmana, można wyodrębnić pewien wymiar metafizyczny, świat natury oraz jej praw, a także człowieka: byt zdecydowanie nieboski oraz bardzo niedoskonały, choć ponoszący niezbywalną odpowiedzialność za Drugiego. Nieboski okazuje się, na pozór paradoksalnie, również Bóg, ponieważ pozostaje obojętny wobec cierpienia tego-co-stworzone. Albo nie chce, albo nie jest w stanie wspierać człowieka. Kiedy jednak Edelman przedstawia dziennikarzom drastyczną scenę, w której lotewski żołnierz stara się zabić młodą, ciężarną kobietę, narrator tej opowieści Boga usprawiedliwia i broni, po raz kolejny podkreślając, że sprawcami zła w świecie są ludzie, nie zaś Absolut:

Co Pan Bóg miał do dziewiętnastoletnich dziewczyn? Dlaczego miała być zabita? Jeżeli Pan Bóg sądzi wszystkich, to widocznie wtedy się odwrócił. Poszedł spać. Widocznie to wcale nie Bóg rządzi światem. Rządzi natura. A ona wyniosła człowieka na najsilniejsze zwierzę w XX wieku. To nie ma nic wspólnego z Panem Bogiem. Podli ludzie zasłaniają się wszystkim. Panem Bogiem też kręcą. Przecież Pan Bóg nie decyduje o działalności ludzi, tylko ich podły charakter¹⁴⁴.

W tym momencie należy przede wszystkim dostrzec i podkreślić, że, ponownie, Marek Edelman nie neguje istnienia Boga. Uważa natomiast, iż ludzie bezprawnie i bezpodstawnie wykorzystują Boga – lub Jego ideę – do usprawiedliwiania niegodziwości, których się dopuszczają. Wskazuje na bezsilność albo pewną obojętność Boga, okazywane w stosunku do człowieka i jego „podłych” zachowań. Bóg jest, w tej perspektywie, bytem odległym i oddalonym. Jest również „transcendencją tak transcendentną, że aż nieobecna”¹⁴⁵. Ten pogląd Lévinasa reprezentuje dość trafnie stanowisko, które implikowane jest w myśli

¹⁴³ Ibidem, s. 43n.

¹⁴⁴ W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi. Ostatnie rozmowy prowadzą Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, op. cit., s. 44n.

¹⁴⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, s. 145n.

Marka Edelmana. Edelman twierdził bowiem, że podczas Zagłady „Bóg się odwrócił” czy też „poszedł spać”. Oddalił się więc lub ukrył jeszcze bardziej, niż miało to miejsce kiedykolwiek wcześniej w historii Izraela.

W takiej zaś sytuacji można uznać, że poglądy Edelmana przypominają myśl innego jeszcze filozofa „akademickiego”, Hansa Jonasa. W *Żydowskim głosie*¹⁴⁶ Jonas, rozwijając koncepcję „słabego” Boga, podkreśla, po pierwsze, Bożą bezsilność, a po drugie, pełną odpowiedzialnością za tragedię Zagłady obarcza wyłącznie człowieka. Twierdzi – tak samo jak Edelman – że „zło rodzi się w ludzkich sercach i dochodzi do władzy w świecie”¹⁴⁷, czyli – podobnie jak Edelman – uważa, że „nie Bóg rządzi światem”. Byt ten, zdaniem Jonasa, nie ma wpływu na ludzkie zachowania lub czyny. Jednakże – tym razem w odróżnieniu od Edelmana – Jonas *implicite* wskazuje, że jego koncepcja stanowi pewną modyfikację kabalistycznego mitu *cimcum*, konotującego autonegację nieskończonego bóstwa, które w procesie kreacji musiało samo siebie ograniczyć¹⁴⁸, tak aby w pozbawionej Bożej substancji przestrzeni mogły zaistnieć „światy”, czyli – inaczej kwestię ujmując – aby mogły w tym miejscu powstać wszystkie byty skończone i odmienne od Nieskończoności, transcendującej owe byty¹⁴⁹. Tak pojmowany Absolut jest bóstwem słabym, bezsilnym i potrzebującym pomocy ze strony człowieka, który – jako istota wolna – może odmówić Bogu, dopuszczając się zła wobec Drugiego. Zło jest bowiem, w takim ujęciu, „zniewagą, jaką człowiek wyrządza człowiekowi”¹⁵⁰ i tak je można zdefiniować.

Problem „Boga Edelmana” pojawił się jednak dużo wcześniej, niż ukazała się książka *Marek Edelman: Bóg śpi*. Miało to miejsce wówczas, gdy Hanna Krall opublikowała wywiad-rzekę z przywódcą powstania w getcie, czyli *Zdążyć przed Panem Bogiem*. Już w tytule książki po-

¹⁴⁶ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 44.

¹⁴⁸ Pojęcie *cimcum* stanowi podstawową ideę kosmogoniczną kabały luriańskiej. Oznacza „kurczenie się” boskiej istoty w samej sobie, ponieważ „tylko tam, gdzie Bóg ustępuje ‘sam z siebie w samego siebie’ (jak brzmi stosowana przez wielu kabalistów formuła), może się wyłonić coś, co nie jest samą Boską istotą i samym Boskim bytem” (G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, op. cit., s. 104).

¹⁴⁹ Por. S.L. Drob, *Symbols of the Kabbalah: Philosophical and Psychological Perspectives*, Jason Aronson Inc., Northvale–Jerusalem 2000, s. 124.

¹⁵⁰ E. Lévinas, *Religia dorosłych*, op. cit., s. 22.

brzmiewa wyraźnie metafizyczna aluzja, skłaniająca do refleksji nad relacją człowieka do Boga oraz Boga do człowieka, a także nasuwa się proste pytanie: czy można przed Bogiem „zdążyć”? Czy można wygrać z Nim w grze, w której stawką jest ludzkie życie? Hanna Krall ma co do tego wątpliwości, Edelman natomiast ich nie ma. Skoro na *Umschlagplatzu* przedłużał istnienie wielu osób, podobnie zachowuje się w swoim szpitalu, lecząc osoby najciężej chore:

– Mówiono mi, że kiedy leczysz przypadki banalne i niegroźne – robisz to niejako z obowiązku, ożywasz się prawdziwie, dopiero kiedy zaczyna się gra. Kiedy zaczyna się wyścig ze śmiercią.

– Na tym polega moja rola. Pan Bóg chce zgasić świeczkę, a ja muszę szybko osłonić płomień, wykorzystując Jego chwilową nieuwagę. Niech się pali choć trochę dłużej, niż On by sobie życzył. To jest ważne. On nie jest za bardzo sprawiedliwy. To jest również bardzo przyjemne, bo jeżeli się coś uda – to bądź co bądź Jego wywiodło się w pole...

– Wyścig z Panem Bogiem? Cóż za pycha!

– Wiesz, kiedy człowiek odprowadza innych ludzi do wagonów, to może mieć z Nim później parę spraw do załatwienia. A wszyscy przechodzili koło mnie, bo stałem przy bramie od pierwszego do ostatniego dnia. Wszyscy, czterysta tysięcy ludzi przeszło koło mnie¹⁵¹.

Edelman podczas rozmowy z Krall potwierdza zatem swoje przekonanie o istnieniu Absolutu, chociaż zaprzecza cechom tradycyjnie przypisywanym Bogu, przede wszystkim „pozbawiając” Go atrybutów sprawiedliwości, jak również miłosierdzia. Dodaje, że jako lekarz jest w stanie stawać do „wyścigu” z Bogiem i Bogu się przeciwstawiać, a nawet „wywodzić Go w pole”, potrafi też wykorzystywać Bożą „nieuwagę”. Tym samym neguje dość powszechnie przypisywaną Bogu cechę wszechwiedzy oraz wszechpotęgi.

Tak czy inaczej, nie można, jak się wydaje – na podstawie tego, co Edelman powiedział Hannie Krall – stwierdzić jednoznacznie i z przekonaniem, że Edelman naprawdę był ateistą – osobą niewierzącą, choć jego poglądy na Boga nie wydają się, powiedzmy, ortodoksyjne. Po pierwsze, twierdzi, że w getcie Boga nie było. Po drugie, uważa, że Bóg „nie rządzi

¹⁵¹ H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, op. cit., s. 101n.

światem” i nie ma wpływu na działania ludzi, a zatem nie jest bóstwem wszechmocnym. Po trzecie, jest zdania, że człowiek, nie chcąc ponosić odpowiedzialności za własną niegodziwość, oskarża Boga o generowanie w świecie zła. Kiedy natomiast dziennikarze przypominają Doktorowi, co przed laty powiedział na temat Boga Hannie Krall, Edelman decyduje się przedstawić swoje poglądy w sposób bardziej precyzyjny. Wyjaśnia, że „zdążyć przed Panem Bogiem to zdążyć przed naturą”¹⁵² oraz działać „wbrew naturze”¹⁵³. Dodaje, że nikt „nie siedzi na górze i nie pokazuje: Ty masz umrzeć!”¹⁵⁴. Bóg zatem nie jest, w myśli Edelmana, tym, który skazuje kogokolwiek na śmierć, chociaż zarazem „odwrócił się” i „śpi”¹⁵⁵, nie ingerując w dzieje człowieka i świata. Nie jest też tożsamy z naturą. Stanowi zatem „Onność” metafizyczną, znajdującą się ponad byciem, a więc w zasadzie nieuchwytną¹⁵⁶. Niewiele więcej można o Nim powiedzieć, ponieważ Bóg ten nie istnieje jako element definiującej narracji, skoro nawet idea Nieskończonego „nie może stać się przedmiotem jakiejś teorii”, a „spotkanie człowieka z Bogiem ma charakter etyczny i dokonuje się na płaszczyźnie społecznej”¹⁵⁷. Bóg jest więc bytem absolutnym w dosłownym znaczeniu i jest zarazem tajemnicą¹⁵⁸, Bogiem ukrytym. Edelman wyznaje więc w pewnym sensie wiarę monoteistyczną, „oczyszczoną z mitów”, która „zakłada metafizyczny ateizm”, jak określił tego typu poglądy Emmanuel Lévinas¹⁵⁹.

¹⁵² M. Edelman, [w:] W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi. Ostatnie rozmowy prowadzą Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, op. cit., s. 26.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ „ – Dajcie mu spokój. On śpi” (ibidem, s. 9).

¹⁵⁶ Według Lévinasa, bytem znajdującym się „ponad byciem” jest także Bóg w koncepcji Plotyna oraz Jeden w Platonijskim *Parmenidesie*. Lévinas dookreśla również znaczenia „ponad-bycia” i „ponad-bytu”: “The One is not beyond being because it is buried and hidden; it is buried because it is beyond being, wholly other than being” (E. Lévinas, *The Trace of the Other*, [w:] M.C. Taylor, *Deconstruction in Context. Literature and Philosophy*, transl. A. Lingis, The University of Chicago Press, Chicago–London 1986, s. 347).

¹⁵⁷ M. Jędraszewski, *Europa i Biblia*, op. cit., s. Vn.

¹⁵⁸ Można po raz kolejny dostrzec dość wyraźne podobieństwo poglądów Edelmana do refleksji Emmanuela Lévinasa. Jak twierdzi Marek Jędraszewski, omawiając i analizując myśl urodzonego w Kownie filozofa, „Bóg jest Enigmą. Jego istotą jest ‘Onność’ (*Illéité*), a człowiek idący przez świat drogami odpowiedzialności za Drugiego może jedynie znaleźć się na Jego śladzie” (ibidem, s. VIII).

¹⁵⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 77n.

W tej sytuacji można by postawić tezę, że Edelman był deistą. Sądzę, iż taka interpretacja mogłaby być dopuszczalna. Edelman bowiem nie zaprzecza istnieniu Boga, lecz zarazem twierdzi, że Bóg nie wpływa na to, co fizyczne. Z drugiej strony, analiza kolejnych krótkich zdań, wypowiedzianych przez łódzkiego lekarza, dosyć zaskakuje. Zostały one sformułowane przez Edelmana wówczas, gdy przedstawiał problem „życia po życiu”. Pierwsza część wypowiedzi brzmi: „Bo potem nie ma już nic. Tylko [człowiek] nie rozumie za dobrze, co to znaczy nic. Trzeba tam być, żeby to zrozumieć”¹⁶⁰. Następnie Edelman mówi: „Tylko trzeba zrozumieć, co to jest ‘nic’. Przecież jak świat światem organizm żyje, umiera i staje się nawozem dla następnych organizmów”¹⁶¹.

Jak się zatem okazuje, Edelman przyznaje, że wierzy w pewien wymiar znajdujący się „tam”, czyli wymiar odmienny od przestrzeni świata fizycznego. Poza tym w jego wypowiedzi pojawia się – dosyć niespodziewanie – pojęcie „niczego”, które może przywołać na myśl kategorię (boskiej) nicości, kluczową dla systemu kabały luriańskiej, określanej również jako kabała safedzka¹⁶². W myśli tej nicość (*Ajin*) jest rozumiana jako pleroma, niezróżnicowana pełnia boskiego bytu (*Jesz*), utożsamiana niekiedy z pierwszą sefirą Drzewa Życia, czyli z *Keter* – „Korona”¹⁶³. W procesie emanacji wyodrębniane są z niej następne byty jednostkowe, począwszy od drugiej sefiry (*Chochma-Jesz me-ajin*)¹⁶⁴. *Keter* nazywana jest nicością, ponieważ nie istnieje nic, do czego można byłoby ją porównać. Innymi słowy jest ona „Nie-czymś”. Owo „Nie-coś” nie może być ujmowalne ani przez ludzkie zmysły, ani za pośrednictwem rozumowej spekulacji. Rzecz jasna boską nicość-pleromę można także traktować po prostu jako emanującą energię, *or*. W taki właśnie sposób pisze o Nicości Richard Lowell Rubenstein, jeden ze współczesnych żydowskich filozofów i teologów starających się – podobnie jak czynił

¹⁶⁰ M. Edelman, [w:] W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi*, op. cit., s. 35.

¹⁶¹ Ibidem, s. 36.

¹⁶² W tej kwestii – zob. np.: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, op. cit., s. 271-316.

¹⁶³ Por. S.L. Drob, *Symbols of the Kabbalah: Philosophical and Psychological Perspectives*, op. cit., s. 214.

¹⁶⁴ Por. *Sefer Jecira*, 2:6. Korzystałam z bilingwicznego, hebrajsko-angielskiego, wydania traktatu: A. Kaplan (red.), *Sefer Jetzirah. The Book of Creation*, Weiser Books, San Francisco–Newburyport 1997, s. 131.

to Jonas – wyjaśnić, co „działo się” z Bogiem podczas Zagłady, bądź też pytając, *jaki* Bóg przyzwolił na Zagładę. Według Rubensteina, po doświadczeniu Auschwitz żyjemy „w epoce śmierci Boga”¹⁶⁵, przy czym „śmierć Boga” winna być rozumiana jako „fakt kulturowy”¹⁶⁶. Dodać należy, że Bóg, o którym wspomina w tym kontekście filozof, jest „Bogiem Historii”¹⁶⁷, czyli Bogiem, który wpływa na dzieje świata. Rubenstein nie neguje natomiast istnienia nieosobowego bóstwa żydowskiej kabały, obojętnego na cierpienie tego, co stworzone, czyli *de facto* nie przeczy istnieniu stwarzającej „Nicości”¹⁶⁸, określanej też jako „źródło i podstawa bytu”¹⁶⁹, manifestujące się w naturze i poprzez naturę¹⁷⁰. Zdaniem myśliciela, tylko takie – właśnie obojętne lub też raczej nierelacyjne w stosunku do człowieka – bóstwo mogło nie reagować podczas Szoah na cierpienie tych, których bezwzględnie mordowano wyłącznie dlatego, że byli Żydami, Romami czy Ormianami.

Wydaje się ponadto, że implikowane w wypowiedziach Edelmana poglądy przypominają nie tylko doktrynę wypracowaną przez Rubensteina, lecz także myśl współczesnego biblisty i kabalisty, Haima Bahariera, ucznia Emmanuela Lévinasa i syna polskich Żydów, którzy przetrwali Auschwitz¹⁷¹.

¹⁶⁵ R.L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1992, s. 250.

¹⁶⁶ Ibidem.

¹⁶⁷ Rubenstein formułuje pogląd, że wydarzenie Auschwitz neguje możliwość wiary w „Boga Historii”. Jest ono także końcem (etapu w) historii Żydów: “Not only did Jewish history seem to have come to an end, but after Auschwitz the God of History was no longer credible” (ibidem, s. 175).

¹⁶⁸ Według Richarda Rubensteina, jedynym „wiarygodnym” bóstwem stała się po Auschwitz święta, wszechmocna Nicość, *Urgrund*: “I have often expressed my deepest religious feelings by saying that *omnipotent Nothingness is Lord of all creation*. This affirmation of mystical faith seems to offer a concise way of synthesizing mystical, dialectical, psychoanalytic, and archaic insights concerning God as the ground, content, and final destiny of all things” (ibidem, s. 305).

¹⁶⁹ Ibidem, s. 174.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 175.

¹⁷¹ Najwięcej informacji na temat biografii Haima Bahariera odnaleźć można w wywiadzie, którego uczeń Lévinasa udzielił dziennikarzowi włoskiej gazety „La Repubblica”. Por. A. Gnoli, *Haim Baharier: „Fatti piccolo e il mondo migliorerà. Questo mi insegnò un clochard”* [Stań się mniejszy, a świat będzie lepszy. Tego nauczył mnie pewien kłoszard], http://www.repubblica.it/cultura/2015/08/10/news/haim_baharier_fatti_piccolo_e_il_mondo_migliorerà_questo_mi_insegno_un_clochard_-120750189/ [dostęp: 27.02.2019].

W jednym ze swoich esejów, zawartych w napisanym po włosku tomie *Qabbalessico*, Baharier pisze:

Księga głosi, że w ciągu sześciu dni zostały zrealizowane [wszystkie] rzeczy [tego] świata. Do nich zaś Stwórca – krok po kroku – wprowadzał prawa natury, prawa fizyki, [prawa] fizjologiczne i kosmiczne. Stworzył świat absolutnie i całkowicie ateistyczny. Świat bez Boga, który potwierdzałby swoją nieobecność. Nieobecność głośniejszą niż jakakolwiek obecność¹⁷².

Podobnie jak Edelman, Baharier twierdzi więc, że „tu i teraz” nie ma Boga, a światem oraz ludzkim życiem rządzą prawa natury, w tym wzmiankowana przez Edelmana zasada zachowania materii i energii. Nie oznacza to, że Boga w ogóle nie ma. Istnieje pośrednio poprzez Prawo i *otijot*, litery Tory, jako Prawodawca. Jego „śląd” jest jednak zauważalny w twarzy Innego, ponieważ „metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi i rzeczy”¹⁷³. Nieobecność natomiast bezpośrednia Boga w „tym” świecie jest na tyle wyraźna i słyszalna, że powinna skłaniać człowieka do działań moralnie pozytywnych, podejmowanych ze względu na dobro wspólne, nie zaś „podłych”. Człowiek nie powinien zatem czekać na Bożą interwencję, lecz musi samodzielnie sprawić, aby bytowanie ludzi znajdujących się w fizycznym wymiarze rzeczywistości było w ogóle możliwe, a także godne i podlegające zasadom sprawiedliwości.

Spoglądając na Szoah z takiej perspektywy, Holokaust może być także postrzegany jako tragedia, którą wyreżyserowali ludzie ponoszący pełną odpowiedzialność za cierpienie innych. Jak się poza tym okazuje, Zagłada miała spowodować zerwanie więzi łączących Boga, człowieka i otaczającą go naturę, o ile takie więzi kiedykolwiek istniały. Trzy elementy-realności trwają rozłącznie, ponieważ Bóg nie musi mieć wpływu na ludzką egzystencję wtedy, gdy nie chce go mieć, bądź mieć go nie może, a natura bezwzględnie determinuje życie człowieka, zwłaszcza że częścią tej natury są także źli ludzie. W takim kontekście pozostają oni „ciemnością” stwarzaną przez Boga, który jednak nie jest bezpo-

¹⁷² H. Baharier, *Qabbalessico. Parole e fatti di oggi in odor di Qabbalà*, Casa Editrice Giuntina, Firenze 2012, s. 50n., tłum. własne.

¹⁷³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 78.

średnim autorem niegodziwości, ponieważ zło czynią właśnie ludzie. Jest to wysoka cena, jaką płaci się za wolność i autonomię człowieka dokonującego osobistych wyborów. O bóstwie czy też boskości można w tej sytuacji orzekać wyłącznie jako o pewnym nad-bycie realnie istniejącym, nieosobowym oraz koniecznym. Bóg ten jest postrzegany jako Stwórca, lecz jednocześnie jest pozostającym w stałej interakcji „Czymś” i „Niczym-co-byłoby-czymś”¹⁷⁴, możliwymi do pomyślenia wyłącznie jako *En-Sof* lub *Ajin*. „Coś” i „Nie-coś” nie są dostrzegalne ani nie mogą stanowić przedmiotu poznania. Tajemnica ich interakcji, będącej siłą stwórczą, nie została w myśli żydowskiej rozstrzygnięta. Nie znają jej nawet „aniołowie”¹⁷⁵. Jeśli jednak czegoś nie widać, to nie znaczy, że tego nie ma. Takie pojmowanie Absolutu łączy dość ściśle refleksję Marka Edelmana ze stanowiskiem Emmanuela Lévinasa, a także z pewnymi koncepcjami żydowskiej myśli mistycznej. Zgodnie z nimi Bóg nie może podlegać tematyce¹⁷⁶, stając się „przedmiotem” albo bytem możliwym do uchwycenia i deskrypcji. Z tego również powodu istnieją nieliczne i raczej ogólne predykaty, które Boga mogą określać. Jest On Stwórcą i Prawodawcą, który obarczył człowieka odpowiedzialnością i dał mu wolną wolę. Człowiek nie zawsze korzysta z niej w taki sposób, by nie krzywdzić innych. Tym samym „dobroć Boga pociąga za sobą dialektycznie jakby zło Boga”¹⁷⁷, ponieważ owo zło wynika z (powszechnie uważanej za dobrą) niezależności i autonomii stworzenia.

¹⁷⁴ Zdaniem Emmanuela Lévinasa, tak pojmowany Absolut nie jest, ale „się staje” podczas dialektycznego procesu zachodzącego pomiędzy bytem a nicością. Jak twierdzi Lévinas, „Stawanie się to zatem różnica i tożsamość bycia i nicości [...]. Pustka nie znajduje się na zewnątrz absolutu, lecz w nim. Nicość przebiega przez bycie” (idem, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 90).

¹⁷⁵ Kwestię tę przedstawia Gershom Scholem, odwołując się do kabalistycznej księgi *Bahir*: “The secret of how God formed being out of nothing and the visible out of invisible – that is the mystery of a great aeon as medium of all creation – was not revealed even to the angels, who did not obtain any ‘knowledge of this infinite and unknowable creation,’ exactly as in the conclusion of the passage in the *Bahir*” (G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, transl. from the German A. Arkush, Princeton University Press, Princeton 1990, s. 74).

¹⁷⁶ Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 217.

¹⁷⁷ E. Lévinas, *Simone Weil przeciw Biblii*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, op. cit., s. 147.

Rozdział IV

Koncepcja miłości

W roku 2009 ukazał się kolejny zbiór wspomnień Marka Edelmana. Książkę zatytułowano *I była miłość w getcie*. Wbrew możliwym oczekiwaniom wspomnienia zostały przedstawione w sposób bardzo subtelny. Nie sposób znaleźć w tym zbiorze fragmentów kontrowersyjnych, choć oczywiście można dyskutować na temat postaw przedstawionych osób, które w getcie starały się przetrwać, ofiarowując swoje uczucie innym i zarazem doświadczając czyjś afektu. Okazuje się, że pozytywne emocje wywoływane przez miłość pozwalały ludziom utrzymać się przy życiu, przynosząc im nadzieję na choćby krótki czas szczęścia. Według Edelmana, miłość była właśnie rodzajem ukojenia. Dawała radość, przynosiła czasem przyjemność, pozwalała cieszyć się tym, co z życia jeszcze zostało, niwelowała poczucie osamotnienia oraz izolacji, będących, zdaniem Ericha Fromma, „źródłem intensywnego niepokoju”¹⁷⁸. Nie zawsze towarzyszyła jej namiętność, nawet jeśli łączyła kobietę i mężczyznę. Zaczynała istnieć, wyrażając się następnie poprzez życzliwość, lojalność i wzajemne przywiązanie. Była też często uczuciem dzieci do rodziców, rodziców do dzieci, niekiedy uczuciem rodzeństwa. O fenomenie miłości Edelman wspominał już dużo wcześniej, ale nie zawsze eksponował ten problem i nie zawsze określał miłość jej nazwą, tak jakby sam nie miał na to odwagi. Miłość, jeśli w ogóle ten rzeczownik pojawia się w jego wypowiedziach, jest zwykle orzecznikiem, bardzo rzadko staje się podmiotem zdań. Innymi słowy, Edelman nie sygnalizuje niemal nigdy, że opowiada o miłości, lecz opisuje ją jako pewne szczególne wydarzenie zachodzące pomiędzy ludźmi. Osoby z zewnątrz mogą go nawet nie dostrzegać, skoro miłość jest, według niego, zjawiskiem wyjątkowo trudno uchwytnym:

Bo kiedy wróciłem wieczorem do domu, to na schodach stała Stasia, która miała długie, grube warkocze, i płakała. ‘Czego płaczesz?’ zapytałem ją. ‘Bo myślałam, że cię zabrali.’ No i już,

¹⁷⁸ E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, De Agostini-Altaya, Warszawa 2001, s. 22.

to wszystko. Wszyscy byli zajęci jakimiś swoimi ważnymi sprawami, a Stasia cały dzień czekała, aż wróce¹⁷⁹.

Tak więc, chociaż Edelman wielokrotnie powtarza, że człowiek jest istotą zdeterminowaną przez biologię, fizjologię, fizyczność, to okazuje się niekiedy, że ten „zwierzęcy” człowiek kocha, z niepokojem czekając na powrót tego, kogo kocha: tak jak w czasie powstania w getcie czekała na Marka Edelmana Stasia Rozensztajn¹⁸⁰. Nie powodował nią wtedy żaden popęd. Nie myślała o „ważnych sprawach”, ponieważ mężczyzna, którego darzyła uczuciem, był dla niej najważniejszy, nadając sens jej trwaniu w quasi-życiu, czyli wojennej egzystencji za murami getta. Co więcej, to samo właśnie „ludzkie zwierzę” jest zdolne do odczuwania smutku i tęsknoty oraz do przyjmowania na siebie zobowiązań. Nie powinno, według Edelmana, unikać odpowiedzialności. Nie powinno także odczuwać nienawiści, lecz musi kierować się afektami wyższymi. Edelman odróżnia je od instynktów charakterystycznych zarówno dla zwierząt, jak i dla ludzi, mimo że ci ostatni wolą raczej nie uświadamiać sobie, że ich pozytywne lub negatywne zachowania są pierwotnie powodowane takim czy innym instynktem albo biologicznym popędem¹⁸¹.

W tym momencie pojawia się pewien istotny problem. Mimo wysiłku filozofów, psychologów i psychiatrów nie jest prostym zadaniem dookreślenie miłości, a także jej różnicowanie w odniesieniu do innych stanów, w jakich może znajdować się człowiek¹⁸². Chociaż większość osób wie, nawet intuicyjnie, czym jest miłość, to z drugiej strony stosunkowo łatwo można ją pomylić z innymi odczuciami. Nauki szczegółowe, w tym biochemia, dostarczają wielu informacji

¹⁷⁹ H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, op. cit., s. 82.

¹⁸⁰ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 166.

¹⁸¹ Również według Romana Ingardena, człowiek nie jest „ani jako pewne indywiduum pod żadnym względem czymś lepszym od zwierząt, ani też radykalnie odmiennym od reszty Natury” (idem, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 14).

¹⁸² Św. Tomasz podaje za Arystotelesem, że „miłość jest pragnieniem dobra dla kogoś”. Definicja Akwinaty wydaje się jednak zbyt szeroka. Również przyjaźń, którą Tomasz odróżnia od miłości, implikuje ze strony podmiotu pragnienie dobra dla przedmiotu odczuwanego afektu: „[...] sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum” (Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, [34663] I^a-II^ae q. 26 a. 4 co., <https://www.corpusthomicum.org/sth2026.html> [dostęp: 28.02.2023]).

na ten temat. Uczeni badają na przykład wpływ rozmaitych substancji chemicznych na ludzkie zachowania oraz stany psychiczne, jak również na zdolność człowieka do odczuwania pozytywnych i negatywnych emocji. Nie wiadomo zatem dokładnie, czym jest miłość, ani jaka jest jej geneza. Edelman doskonale zdawał sobie sprawę ze złożoności tej kwestii. Zapewne dlatego rzadko wspomina o miłości *per se*. Analiza jego wypowiedzi pozwala jednak wskazać definicję, która w miarę dokładnie opisuje zjawisko miłości w taki sposób, w jaki Edelman ją postrzegał i opisowo przedstawiał. Definicja ta została sformułowana przez Viktora Emila Frankla, żydowsko-austriackiego filozofa, psychologa i psychiatrę, więźnia czterech obozów koncentracyjnych¹⁸³, który zdołał je przeżyć, tak samo jak Edelman przetrwał getto, Umschlagplatz i oba powstania w Warszawie.

W dodatnio ewaluowanych relacjach interpersonalnych Frankl wyróżnia więc etap „spotkania” i (potencjalny) etap „miłości”, która ma miejsce dopiero wówczas, kiedy rozpoznajemy pozytywną wyjątkowość innej osoby niemożliwej, w naszym odczuciu, do zastąpienia przez żadną inną. Frankl pisze, że „na poziomie ludzkim nie używam drugiej istoty ludzkiej, lecz spotykam ją, co znaczy, że w pełni uznaję jej człowieczeństwo. A jeśli wykonuję następny krok, uznając w pełni, poza jej człowieczeństwem jako istoty ludzkiej, jej niepowtarzalność jako osoby, jest to coś więcej niż spotkanie. To, co zachodzi wówczas, jest miłością”¹⁸⁴. Dzięki tej deskryptywnej definicji jesteśmy w stanie dotrzeć do problemu odczuwania, w ujęciu prezentowanym przez Edelmana. Otóż, jego zdaniem, w niemal każdym człowieku należy rozpoznawać ludzką istotę, a nie rzecz, która miałaby służyć osiągnięciu przez nas jakiegoś celu. Oznacza to, najprościej ujmując, że nie powinno się traktować ludzi przedmiotowo. Spełniamy wobec nich powinności, niezależnie od tego, co z nimi nas łączy, i niezależnie od tego, co nas od nich dzieli. Doświadczana lub okazywana innym życzliwość i dobroć nie są zjawiskiem szczególnym. Można by taki stan i taką postawę uznać za pożądaną normę. Kiedy natomiast okazuje

¹⁸³ W kwestii biografii Viktora E. Frankla, kontynuatora prac Freuda i Adlera, inicjatora trzeciej wiedeńskiej szkoły psychoterapii – zob. np.: V.E. Frankl, *Recollections: An Autobiography*, Plenum Press, New York 2000.

¹⁸⁴ V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978, s. 115.

się, że spotkana i poznana przez nas osoba różni się od innych – że jest, naszym zdaniem, w sposób pozytywny niepowtarzalna – dobroć wobec niej może intensyfikować się. Pojawia się miłość. Zaangażowany emocjonalnie podmiot jest w stanie uczynić dla przedmiotu swojego uczucia dużo więcej niż dla innych ludzi i więcej, niż wynika to z samej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Czasem, jak się okazuje, podobna postawa nie wynika z namysłu i oceny moralnej. Nie wynika także z afektu, lecz bywa związana z instynktami, nakazującymi troskę na przykład o bliskich, którzy na zasadzie wzajemności o nas się troszczą bądź będą się troszczyli, albo przynajmniej staną się naszą genetyczną kontynuacją:

[Był] obowiązek. Obowiązek matki, ale jako instynkt. Bo przecież pokazuje się też na filmach, jak matki w Oświęcimiu odpychały od siebie dzieci, żeby się uratować. Oczywiście zdarzały się takie rzeczy. Ale w 90 procentach wszystkie matki szły za dziećmi, a córki szły za matkami¹⁸⁵.

Oczywiście w tej wypowiedzi słowo „obowiązek” należy rozumieć i jako powinność, i jako (pewnego rodzaju) odczucie, ponieważ powinność jest wewnętrznie percypowana przez podmiot. Edelman tym samym wskazuje, że miłość wiąże się z silnym poczuciem odpowiedzialności za tego, kogo się kocha. Miłość i odpowiedzialność są, w tym ujęciu, wartościami nierozdzielnie ze sobą związanymi. Takie zestawienie pojęć stanowi hendiadys: staje się jednym terminem, posiadającym w tym kontekście dwie odmienne denotacje. Oznacza, po pierwsze, afekt wynikający z poczucia obowiązku, czyli na przykład pełną dobroci i życzliwości postawę podmiotu wobec obiektu realizowanej powinności moralnej, a zarazem odnosi się do obowiązku lub obowiązków wynikających z afektu zawsze wymagającej miłości. Miłość i odpowiedzialność są więc, według Edelmana, kategoriami, które pozostają nierozdzielne, choć każda z nich jest mimo wszystko czymś odrębnym i nie można ich ze sobą utożsamić. Miłość stanowi bowiem afekt oddziałujący na wszystkie sfery świadomości i podświadomości podmiotu. Poczucie powinności natomiast jest wyłącznie refleksją

¹⁸⁵ P. Sawicka, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman. Prosto się mówi, jak się wie*, op. cit., s. 65.

struktury racjonalnej. Wyraża się w nim ludzka władza sądenia, a także *vis volendi* podmiotu podążającego w swoim „chceniu” za chłodnym dyktatem osądu i intelektu, czyli za *potestas iudicandi*.

Jednakże w przypadku większości matek, o których Edelman wspomina, obowiązek, do którego się poczuwały, miał w ogóle nie wynikać z uczucia, ale z niezachwianego instynktu macierzyńskiego, skoro, zdaniem Edelmana, należy rozumieć „obowiązek jako instynkt”. Okazywał się on z reguły silniejszy niż instynkt samozachowawczy kobiet. Co więcej, instynkt matek przypominał do złudzenia uczucie wyższe, w ludzko podobny sposób się też manifestował. Okazuje się zatem, że „zwierzęcy popęd” może być nawet tak samo „święty” i społecznie admiirowany, jak powszechnie aprobowane jest poświęcenie się matki dla dziecka¹⁸⁶ lub przywiązanie dziecka do matki, której dziecko – także instynktownie – podporządkowuje się i bywa z nią silnie związane, odczuwając – ponownie na poziomie instynktu – że matka jest gwarantem jego dalszego istnienia.

Z macierzyńskiego z kolei, pierwotnego i naturalnego instynktu, rodzi się – z reguły – miłość, afekt wyższy, oraz silne poczucie obowiązku, możliwe do określenia jako odpowiedzialność za dziecko. Uświadomione ponoszenie tej odpowiedzialności jest już „realnym aktem psychicznym, nie samym przeżyciem”¹⁸⁷. Stanowi więc jakość niezawierającą, ale ludzką, bo powinność troski o własne dziecko nie wynika w tym przypadku z jakiegokolwiek „dążenia do zachowania gatunku”, lecz ze wspomnianego tutaj uczucia wyższego, czyli w tym przypadku z miłości. A zatem instynkt przeradza się niepostrzeżenie w głęboki afekt i namiętność. Pierwotny popęd ulega sublimacji, znajdując swój wyraz w miłości. Samego uczucia nie powinno się jednak utożsamiać z instynktem, tak samo jak błędne jest utożsamianie miłości z powinnością moralną. Są to również odrębne kategorie.

Można więc w pewnej mierze uznać za prawdziwy pogląd Frankla, który twierdzi, że „dopóki id ‘pociąga’ ego ku jakiemuś ‘ty’, dopóty nie może być mowy o miłości. W miłości ego nie jest pociągane przez id –

¹⁸⁶ Zdaniem Ericha Fromma, miłość matczyną postrzega się zazwyczaj jako „najwyższy rodzaj miłości”, ponieważ uczucie matki do dziecka ma charakter w pełni altruistyczny i jest pozbawione jakiegokolwiek egoizmu. Por. idem, *O sztuce miłości*, op. cit., s. 48.

¹⁸⁷ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, op. cit., s. 75.

w miłości ego ‘decyduje się’ na drugiego człowieka”¹⁸⁸. Frankl nie bierze jednak pod uwagę, że ludzkie „ego” nie jest w stanie „zdecydować się na drugiego człowieka”, o ile ta decyzja nie zostałaby uprzednio zasugerowana „mihi” przez instynktowne, nieracjonalne, podświadome, naturalne czy nawet zwierzęce „id”, którego rangi, zwłaszcza w narodzinach miłości, nie powinno się chyba deprecjonować¹⁸⁹. U podstaw miłości tkwi bowiem ów pierwotny instynkt, który następnie przekształca się w wyższy afekt. Zachodzi tu proces analogiczny w stosunku do *modi essendi*, gdzie poziom stricte ontyczny – etap bytowania bytu – może, choć nie musi, przekształcić się w Sartre’owski „moralny tryb istnienia”.

Edelman podaje w swoich wspomnieniach rozmaite i oczywiste przykłady miłości, kochania i bycia-kochanym. Miłość przyjmuje tu bardzo różne postaci, przede wszystkim w zależności od relacji istniejącej lub zachodzącej między odczuwającym miłość podmiotem i jej obiektem, a także w zależności od odczucia dominującego w afekcie, właściwie zaś w zespole afektów, określanym oraz odczuwanym jako miłość. Doskonale zdawali sobie z tego sprawę starożytni Rzymianie. Posiadali na miłość wiele określeń, jak na przykład *caritas*, *amor* czy *pietas*. W miłości nazywanej rzeczownikiem *caritas* dominowało miłosierdzie, zdolność do litości oraz współczucie wobec kochanego, w miłości typu *pietas* dużą rolę odgrywał szacunek, podziw i cześć względem przedmiotu uczucia, w *amor* natomiast przeważał pierwiastek erotyczny, choć czasownik *amare* („kochać”) denotował także zwykłe „lubienie” lub mniej już zwyczajne „uwielbianie”, odnosząc się nawet do „kochanych” przyjaciół. Nie posiadał wówczas erotycznego podtekstu¹⁹⁰.

Należałoby więc uznać, że miłość ma cechy procesu albo że jest zjawiskiem lub wydarzeniem dynamicznym¹⁹¹. Można bowiem wyod-

¹⁸⁸ V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, op. cit., s. 30.

¹⁸⁹ Zdaniem Zygmunta Freuda, nie istnieje w ludzkim umyśle wyraźna granica między sferami „id” oraz „ego”. Są one ściśle ze sobą połączone: “The ego is not sharply separated from the id; its lower portion merges into it” (idem, *The Ego & the Id*, transl. J. Riviere, Dover Publications, Garden City–New York 2018, s. 14).

¹⁹⁰ Josef Pieper podaje w tym kontekście również rzeczowniki *studium*, *dilectio*, *affectio*. Por. J. Pieper, *O miłości*, przeł. I. Gano, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004, s. 14-18.

¹⁹¹ Jak twierdzi Josef Pieper, „kochać oznacza coś, co nam się zdarza” (ibidem, s. 15).

rębniać w miłości pewne jej etapy, zwłaszcza pierwszy z nich, czyli „za-kochanie”, kiedy synergia „eius” oraz „mei” wydaje się najbardziej znacząca. Nie wiadomo jednak, czy „id” jest wówczas czynnikiem, który pociąga za sobą „ego”, czy też „ego” zaczyna w pewnym momencie dominować nad „id”, sankcjonując autorytetem rozumu niemal odruchowe i pozornie „bez-wolne” reakcje, mające na celu obronę oraz afirmację istoty darzonej przez podmiot miłością. Być może z tego powodu Edelman tak często powraca w swoim dyskursie do owej „zwierzęcości” człowieka, mając na myśli nie tylko czyny niegodziwe bądź bestialskie, lecz także te akty, które są zazwyczaj wartościowane jako dodatnie oraz dobre. W podobny zresztą sposób postrzegał ludzi Hegel, twierdząc, że człowiek jest po prostu „zwierzęciem świadomym siebie”¹⁹².

Dopiero w kolejnych fazach miłości „id”, rozumiane wciąż po Freudowsku jako popęd czy pierwotny instynkt, nie odgrywa już istotniejszej roli, a być może rola ta jest niemal marginalna, o ile w ogóle jeszcze istnieje. A zatem można by w takiej sytuacji podjąć mimo wszystko kolejną próbę zdefiniowania miłości, której sam Edelman ani nigdy nie dookreślił, ani nawet miłością wprost nie nazwał. W kontekście tego, co mówił, miłość jawi się jako silne i pozytywne uczucie, które odczuwa jedna osoba w stosunku do innej osoby lub osób, niezwiązane bezpośrednio ani z popędem seksualnym, ani z instynktem samozachowawczym, choć wciąż odnoszące się w pewien sposób do sfery szerszej pojmowanej kreacji – aktu tworzenia będącego przyczyną wszystkiego, co istnieje. Za ślad tej pierwotnej energii można w ludzkim mikrokosmosie uznać właśnie „id”, obdarzone szczególną siłą, o czym wspomina *implicite* Platon w *Uczcie*, snując opowieść o złym, instynktownym, i dobrym, uświadomionym, Erosie¹⁹³. Wydaje się zatem, że osoba kochająca w pewnym momencie sublimuje

¹⁹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 362.

¹⁹³ „Oto jest Eros, syn bogini nieba, niebiański, i czcić go powinny państwa i ludzie zwyczajni, bo on do ustawicznej pracy nad sobą zmusza, on udoskonala tych, którzy sami kochają, i tych, co sobie miłość zyskać potrafili. Wszelki inny Eros od drugiej bogini pochodzi, od wszetecznicy [...] Istnieją zatem dwa różne sposoby kochania, dwa niepodobne do siebie Erosy” (Platon, *Uczta*, 185 b-c, [w:] idem, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 72 i 74).

wszelkie swoje instynkty, przekształcając je w miłosną namiętność determinującą świadomą sferę „ego”, a także wpływającą na wolę oraz na intelekt podmiotu.

W ujęciu Edelmana, miłość neguje czasem wrodzone dążenie człowieka do zachowania życia oraz osobistego dobrostanu. Jest też oczywiste, że miłości jako takiej, miłości samej w sobie, mogą towarzyszyć inne emocje i odczucia. Miłość nie musi przecież istnieć jako afekt wyizolowany. Dość często towarzyszy jej zazdrość, nieobce są też dla niej przyjaźń, życzliwość, sympatia, rozpacz czy tęsknota. Zdarza się również, że osoba kochająca, odczuwając miłość, znajduje w niej motywację do rozmaitych działań podtrzymujących podmiotową egzystencję, ponieważ trwanie-w-życiu okazuje się warte, by o nie zabiegać, właśnie za przyczyną odczuwanej do kogoś miłości. Odkrywa wówczas w sobie cechy, których istnienia nie była nawet świadoma. Staje się jednocześnie czuła, wrażliwa, silna, uparta, wymagająca i dzielna. Walczy bowiem o „miłość” będącą i przedmiotem uczucia, tj. tym, kogo się kocha, i samym uczuciem. Zniewała ono podmiot, który podporządkowuje się roszczeniom afektu. Z drugiej strony, możliwa jest także sytuacja przeciwna. Ktoś kocha innego człowieka tak mocno, że jest w stanie zupełnie zanegować własne bycie, aby ocalić lub wesprzeć osobę kochaną. Niezależnie od tego typu różnic, można chyba stwierdzić, że afekt moduluje i modyfikuje podmiot, czyli pierwotny „byt-w-sobie” i „byt-dla-siebie”, transformując go w odmienny już „byt-dla-innego”¹⁹⁴. Poziom ontyczny istnienia jest tutaj modyfikowany przez wymiar etyczny, a wymiar etyczny tworzony jest bezpośrednio przez przekształcony i wciąż przekształcający się agens, który można umownie określić jako *ens solitarium*, nabierający w tym procesie nie tylko nowych cech specyficznych, ale również podlegający pewnej zmianie substancjalnej, implikującej powstawanie nowego i szczególnego bytu, czyli *entis amantis*.

¹⁹⁴ Terminem „bytu dla siebie” posługuje się Hegel w *Fenomenologii Ducha*. Różnicuje *byt sam w sobie* od *bytu dla czegoś innego* (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 363). Pojęcie „bytu-dla-siebie” wykorzystuje również Borys Kuzniecowa (Szapiro), omawiając, co interesujące, teorię atomistyczną Demokryta, Epikura i Lukrecjusza. Kuzniecowa definiuje „byt-dla-siebie” jako obiekt „tu i teraz”, a także określa go jako przedmiot fizyczny „dający się zmysłowo poznać” (idem, *Historia filozofii dla fizyków i matematyków*, przeł. Z. Simbierowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 118-121).

A zatem termin „miłość” jest, po pierwsze, pojęciem dość nieostrym, po drugie zaś, miłość jako afekt nie zawsze jest w czystej postaci dostrzegalna. Niekiedy nie daje się jej odróżnić od innych emocji lub pozytywnych postaw w związkach międzyludzkich. Edelman potrafił jednak miłość dostrzegać i różnicować. Umiał także wskazywać na destruktywny brak miłości. Uznawał ją za przejaw człowieczeństwa oraz za siłę dającą możliwość przetrwania tego, co najgorsze. Już w *Zdążyć przed Panem Bogiem* przedstawia scenę, w której bierze udział młode małżeństwo:

Siostrzenica Tosi poszła ze swoim chłopakiem na Pawią – pod pierwszym mieszkał rabin, dał im ślub i prosto z tego ślubu zgarnęli ją Ukraińcy, a jeden przystawił jej łufę do brzucha. Mąż odsunął łufę i zasłonił jej brzuch swoją ręką¹⁹⁵.

Opisany przez Edelmana gest męża jest zrozumiały wyłącznie jako przejaw miłości. Mężczyzna nie był w stanie wesprzeć żony w inny sposób. Zapewne doskonale o tym wiedział. Mógł tylko okazać kobiecie uczucie, zapewnić ją, że przy niej trwa, niezależnie od bestialstwa, które ich z zewnątrz dotyka. Wskazał jasno, że nie jest sama i że on sam jest gotów zginąć wraz z nią lub zamiast niej.

W tym momencie trzeba, jak się wydaje, ponownie doprecyzować pojęcie miłości w ujęciu Edelmana. Wciąż nie jest bowiem łatwo odróżnić w jego myśli miłość skierowaną do kogoś wybranego od poczucia obowiązku wobec pozostałych osób. Nieustannie jest podkreślana interakcja tych kategorii, a pojęcia stają się nieostre. Nakaz spełniania moralnych powinności, czyli imperatyw realizacji aktów prawych etycznie, rozciąga się jednak na wszystkich, których spotykamy i którzy od nas się czegoś domagają, nawet jeśli nie są nam bliscy i nawet jeżeli nie artykułują wyraźnie swoich potrzeb. Czyny prawe są dla ich podmiotu zawsze trudne, bo człowiek będący dla siebie – „monada”, byt-w-sobie i byt „bez okien”¹⁹⁶ – musi wtedy negocjować do pewnego stopnia swoje istnienie, tj. trwanie we własnej, autonomicznej Tożsamości, kwestionować własne oraz niezależne bytowanie jako *ens solitarium*. Kochając, traci natomiast tożsamość, redukuje samego

¹⁹⁵ H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, op. cit., s. 58.

¹⁹⁶ Por. B. Kuzniecowa, *Historia filozofii dla fizyków i matematyków*, op. cit., s. 289.

siebie, przekształcając się w poniekąd odmienne indywiduum, które istnieje dla Innego i z racji Innego, a także wraz z Innym. Nadal jednak istnieje w sposób realny i wolny, a jego akty podlegają ocenom, ponieważ wola przystała na ich realizację, a każdy czyn podjęty jako wolny może zostać uznany za pozytywny lub zły.

Tak więc, kochając i realizując powinności moralne, nie tracimy zazwyczaj życia, ale je z własnej woli modyfikujemy. Innymi słowy, możemy, ale nie jesteśmy zobligowani do tego, aby podporządkować siebie Innemu, właśnie dlatego, że nie jesteśmy apriorycznie zde-terminowani ani do miłości, ani do czynienia dobra. Jest to pogląd sprzeczny z myślą na przykład Emmanuela Lévinasa, który twierdzi, że wola „nie jest wolna, aby odrzucić odpowiedzialność jako taką, nie może ignorować sensownego świata, do jakiego wprowadza ją twarz Innego”¹⁹⁷. Gdyby jednak było tak, jak postuluje Lévinas, nie miałyby miejsca Zagłada, ludzie zawsze czyniliby dobrze, a wolna wola przedstawiałaby być niezależna. Czyny nie podlegałyby ocenie. Odczuwanie afektu i łączące się z nim poczucie odpowiedzialności zupełnie zastępowałyby namysł teoretyczny rozumnej woli nakazującej akty prawe. Gdyby zaś sam Edelman podzielał wspomniany pogląd Lévinasa, nie głosiłby, że człowiek jest zwierzęciem odzianym w ludzkie szaty, choć zdolnym też do miłości.

Miłość jest uczuciem ogarniającym jestestwo i ograniczającym podmiotową wolność, zapewne dlatego, że u zarania afektu, wbrew temu, co twierdzi Frankl, wolne i niezależne dotychczas „ego” podjąć musi decyzję o akceptacji roszczeń „id”, uznając je za słuszne i korzystne. Co więcej, taka decyzja zostaje zazwyczaj zaaprobowana przez zależne od kultury „nad-ja”. Obowiązki wobec przedmiotu uczucia, a także jej dobro, stają się dla podmiotu niezbywalne oraz nadrzędne, ponieważ ich realizacja przynosi zadowolenie i szczęście również samemu podmiotowi, na wielu poziomach odczuwania. Szczególnie satysfakcjonujące wydaje się wówczas poczucie uczciwości wobec siebie samego: świadomie kochającego i konsekwentnie wybierającego w aktach moralnych Drugiego. Jednakże powinność wobec Innego przestaje być w takich okolicznościach powinnością wobec Innego, a staje się powinnością wobec nas samych. Granica między odczuwającym „ja” a „Innym” zaciera się w tym wyjątkowym spotkaniu z kimś wybranym i zostaje

¹⁹⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 261.

znielowana, a „Hegłowska formuła ‘bycia sobą w obcym’ znajduje tutaj swoje pierwsze zastosowanie”¹⁹⁸. Negacja podmiotowego trwania w sobie samym i dla siebie nie jest – dzięki miłości – tak bolesna, jak ma to miejsce w przypadku realizacji obowiązków społecznych. Można bowiem powiedzieć, że kochając, zyskuje się nową jaźń, której integralnym elementem jest „Twarz wybranego”, czyli przedmiotu miłości. Osoba kochająca, „decydując się na innego”, rezygnuje z siebie i z własnej tożsamości: *ens solitarium* musi doznać wówczas dosyć bolesnej transformacji. Wyrzeka się wolności kolejnych wyborów podejmowanych z racji własnego tylko dobra i nie koncentruje się na zaspokajaniu potrzeb, które jemu tylko przynoszą „szczęśliwość”. Młody Żyd z opowieści Edelmana nie mógł się inaczej zachować, ponieważ kochał swoją żonę: nie był już wolną, niezależną Sobością lub Toż-Samym. Gwałconej natomiast dziewczyny, której historię przedstawiono w poprzednim rozdziale, nie kochał prawdopodobnie nikt spośród obserwujących zbrodnię. Edelman podkreśla samotność tej kobiety. Patrzący na okrucieństwo ludzie podjęli wtedy dość racjonalną decyzję – dokonali wyboru podyktowanego przez rozumne „ego”, choć był to wybór tragiczny. Nie kochając, mogli go dokonać, mimo że nie był dla nich ani łatwy, ani oczywisty, ponieważ mieli świadomość powinności moralnej, której nie realizowali. Okoliczności niedokonanego czynu prawnego wskazują jednak wyraźnie, że w tamtej chwili prawo moralne, nakazujące obronę osoby krzywdzonej, nie musiało, a nawet nie mogło być respektowane, ponieważ realizacja aktu spowodowałaby unicestwienie podmiotu czy podmiotów. Jeśli jednak decyzja dotycząca autoanihilacji została mimo wszystko podjęta i gdyby była podjęta przez dany podmiot autonomicznie, można by było uznać, że mamy w tym przypadku do czynienia ze „świętością”¹⁹⁹.

Z tego powodu należy ocenić jako heroiczne działania i decyzje Janusza Korczaka oraz młodej wychowawczynie z sanatorium im. Medema. Nauczycieli ani nie łączyły więzy krwi z podopiecznymi, ani nie byli w nich – w wymiarze określanym przez termin *amor* – zakochani. Mali

¹⁹⁸ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 185.

¹⁹⁹ Za pośrednictwem tej mięwy (podmiotowej autodestrukcji dla dobra innej osoby) człowiek ma kierować się ku temu, co boskie, partycypując w istnieniu absolutnym. Por. E. Berkovits, *God, Man and History*, Shalem Press, Jerozolim 2004, s. 130.

uczniowie byli osobami obcymi dla Korczaka i Himelfarb. Mimo to ci ostatni zdecydowali, że ich własne życie nie jest wartością nadrzędną, bo nadrzędny okazał się choćby krótkotrwały spokój dzieci, które miały wyjeżdżać do Trebłinki i tam ponieść śmierć. Postępowaniem Korczaka i Himelfarb kierowała w pełni wolna i dobra wola. Ich czyny były więc wyrazem albo tzw. braterskiej miłości – miłości bliźniego, albo właśnie heroizmu, czyli postawy wynikającej z nadnaturalnego dobra przewyższającego swoją siłą najwyższe zło i będącej na nie odpowiedzią. O zjawisku miłości bliźniego wspomina Josef Pieper, w kontekście słowa *caritas*. Cytując Tomasza z Akwinu, pisze, że miłość do bliźniego jest po prostu miłością (*amor*)²⁰⁰. Jeszcze bardziej optymistycznie brzmi stwierdzenie Ericha Fromma. Według niego, „jeżeli naprawdę kocham jakąś osobę, kocham wszystkich, kocham świat, kocham życie”²⁰¹. Miłość braterska jest nawet przez Fromma uznawana za „zasadniczy rodzaj miłości”. Tymczasem, jak się wydaje, „miłość”, o której wspominają Fromm i Pieper, stanowi wyraz pewnej predyspozycji człowieka i jego nastawienia wobec rzeczywistości; jest tym, co Św. Tomasz określa jako *habitus caritatis*²⁰², czyli jest po prostu postawą implikującą miłosierdzie. W myśli żydowskiej nie trzeba jednak poznawać, wiedzieć, znać czy kochać. Należy natomiast ten świat i ludzi akceptować oraz szanować, wypełniając kolejne micwy. W taki właśnie sposób postąpili bohaterowie opowieści Edelmana. Okazali szacunek wobec powierzonych im dzieci i wobec siebie samych. Byli też wierni Imieniu oraz tradycji, niezależnie od swoich najgłębszych przekonań religijnych. Należałoby zatem podkreślać różnicę między miłością-uczuciem a życzliwą i altruistyczną postawą wobec innych²⁰³, którzy się przed nami pojawiają, lecz nie są świadomie przez nas wybierani jako obiekty naszych uczuć. W takim

²⁰⁰ J. Pieper, *O miłości*, op. cit., s. 9.

²⁰¹ E. Fromm, *O sztuce miłości*, op. cit., s. 55.

²⁰² Według Św. Tomasza, postawa miłosierdzia czy też „umiłowania” (*habitus caritatis*) jest nastawieniem podmiotu wobec Boga i bliźniego: „[...] *habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi*” (Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-IIae q. 25 a. 1 co., <https://www.corpusthomaticum.org/sth3025.html> [dostęp: 26.02.2023]).

²⁰³ Zdaniem Św. Tomasza, miłość określana jako *caritas* stanowi pewien rodzaj przyjaźni (*amicitia*): „*Praeterea, caritas est amicitia quaedam, ut supra dictum est*”; „*caritas non est simplex amor, sed habet rationem amicitiae*” (ibidem). *Caritas* jest także życzliwością wobec całej rzeczywistości, w której istnieje podmiot.

kontekście przedmiot uczucia określanego jako *caritas* nie jest obiektem autentycznej miłości, ponieważ nie zostaje świadomie wyodrębniony spośród pozostałych elementów rzeczywistości. Nie występuje tutaj moment jakiegokolwiek wyboru, a zatem w ogóle nie pojawia się tu miłość.

Edelman podkreśla, że nie pojmuje decyzji żydowskich wychowawców i że przekraczają one rozumienie. W istocie zachowanie opiekunów nie wydawało się zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Nauczyciele zrezygnowali z siebie, wybierając w aktach wolitywnych śmierć, choć mogli przetrwać. Ich powinnościową postawę chrześcijańska teologia zaklasyfikowałaby jako przejaw „miłości bliźniego”. Postawa ta ukształtowała się w sytuacji granicznej, a wybory Korczaka i Himelfarb zostały dokonane pod presją wojny i Holocaustu. Jest jednak interesujące, że podobne zdarzenia mogą mieć miejsce w okolicznościach uznawanych za powszechne i na pozór niczym się niewyróżniające. Edelman zwraca na ten fakt uwagę w *Zdążyć przed Panem Bogiem*. Również w tym tekście nie nazywa miłości miłością, ale prezentuje sam afekt, który ujawnia się poprzez zachowania opisywanych bohaterów, w tym jego własne zachowanie. Jedną z przedstawianych postaci jest Teresa, mała pacjentka z łódzkiego szpitala, w którym pracował Edelman:

Potem mieliśmy Teresę z wadą serca, obrzękłą jak beczułka, umierającą. Jak tylko zeszyły jej obrzęki, powiedziała: ‘Proszę wypisać mnie do domu’, a przez cały czas nikt z domu do niej nie przychodził. Poszedłem tam – był to pokój na zapleczu sklepu, z betonową podłogą, mieszkała z chorą matką i dwiema młodszymi siostrami. Powiedziała, że musi już iść, bo trzeba się tymi siostrami zająć – miała wtedy dziesięć lat – i poszła. Urodziła później dziecko, po porodzie znów trzeba ją było wyciągać z obrzęku płuc, ale jak tylko mogła oddychać, powiedziała, że musi już iść, dziecka pilnować²⁰⁴.

W zasadzie nie można chyba znaleźć w całej literaturze europejskiej piękniejszych i mądrzejszych słów będących opisem miłości jako takiej. Małą pacjentką, o której mówił Edelman, nie powodował ani instynkt samozachowawczy, ani instynkt opiekuńczy, ponieważ była zbyt jeszcze młoda, by ten ostatni mógł się tak silnie wyrażać. Sama

²⁰⁴ H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, op. cit., s. 103.

zresztą potrzebowała opieki. Jedynym wyjaśnieniem stosunkowo nietypowego zachowania i nieświadomionego dążenia do autodestrukcji był w tym przypadku silny afekt odczuwany w stosunku do najbliższych: matki i sióstr. Prawdopodobnie nikt nie spodziewał się, że dziewczynka z obrzękiem płuc będzie w domu pomagała lub że ta pomoc okaże się skuteczna. Nie wymagano więc od niej takiego poświęcenia. Teresa samodzielnie podejmowała decyzje. Stanowiły one autonomiczne akty woli podporządkowującej się w tym przypadku nie dyktatowi intelektu, ale uczucia. Jak się zatem okazuje, wola człowieka niekiedy podlega bezpośrednio afektowi, który w pewnych sytuacjach zaczyna pełnić funkcję władzy sądenia. Bezpośrednie działanie intelektu jest wówczas prawie niedostrzegalne.

Wydaje się istotne, że opisywana kobieta wykształciła w sobie pewien niezwykle nawyk polegający na całkowitym podporządkowaniu woli afektowi miłości odczuwanej do członków rodziny. Najpierw kochała bezwzględnie matkę i siostry. Kiedy dorosła, obdarzyła uczuciem swoje dziecko. Stało się ono dla niej przedmiotem miłości i jednocześnie najwyższym dobrem, dla którego potrafiła ponownie przewyciężyć instynkt samozachowawczy. Przeszawała być-w-sobie i istnieć-dla-siebie, nawet umierając, w chwilach zagrożenia życia. Jej sytuacja nie była tak spektakularna jak wydarzenia, które dotyczyły dzieci w getcie lub obozach zagłady, ale doznania osoby z obrzękiem płuc wydają się również doświadczeniem skrajnym, mimo że miały miejsce w spokojnym raczej szpitalu. Teresa była więc w stanie negocjować własne cierpienie i własne umieranie, aby wspierać najbliższych. Nie wiadomo nawet, czy uświadamiała sobie, że wydaje wyrok na samą siebie, podporządkowując się afektowi.

A zatem miłość, zgodnie z koncepcją Edelmana, jest w stanie zdominować nie tylko wolę człowieka, lecz także najsilniejsze ludzkie instynkty oraz intelekt, którego nakazy wydają się mniej wiążące niż roszczenia samej miłości. Jej podmiot pozostaje wobec przedmiotu swojego uczucia „bez-wolny”, mimo że podmiotowe akty wolitywne są nadal dokonywane, choć to afekt, wewnętrzne doznanie, staje się faktorem determinującym „chcenie” bądź „pragnienie”. Czyny, które następują w wyniku takich wyborów, mogą być albo prawe, albo niegodziwe²⁰⁵. Wydaje się

²⁰⁵ Por. C.S. Lewis, *Cztery miłości*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2020, s. 182n.

jednak, że same akty decyzji nie mogą w tym przypadku podlegać typowej ewaluacji z prostego powodu: zbyt często wykraczają ponad moralną „normę”. Niekiedy, jeśli są dodatnie, uznaje się je za heroiczne. Wybiera się w nich życie i dobro osoby kochanej, wyizolowanego przedmiotu miłości, przedkładając je nad swoje własne dobro. W tym momencie mamy do czynienia nie z wolną wolą podmiotu moralnego, lecz z „doskonale dobrą wolą”, w ujęciu Kantowskim. Doskonale zaś dobra wola – określana przez Kanta jako „święta” – nie podlega już „obiektywnym prawom (dobra)”, a „imperatywy nie posiadają ważności”, ponieważ wola tego rodzaju „jest z konieczności zgodna z prawem”²⁰⁶. Nie działa bowiem w tej sytuacji pod przymusem prawa rozpoznawanego przez sądzący intelekt. Czynnikiem zniewalającym wolę jest wtedy miłość. Można ją uznać nawet za zniewolenie, na które wola uprzednio przystała. Od tej chwili decyzje podmiotu są podejmowane poprzez pryzmat uczucia, a podmiot nie potrafi ocenić obiektywnych skutków aktów, ponieważ także umysł człowieka zostaje ogarnięty przez „szaleństwo miłości”, jak to określa Simone Weil, która jednak, mówiąc o miłości, wołała pisać o boskim pięknie, słońcu i księżycu, „niebiańskiej Afrodycie”, Synu Bożym i Trójcy Świętej, a nie o ciemnym pomieszczeniu za jakimś sklepem²⁰⁷. Z tego powodu refleksja Edelmana nad miłością wydaje się znacząca i cenna. Edelman wskazuje, że miłość wydarza się w każdych okolicznościach, nawet w największej nędzy i nawet wówczas, kiedy zagrożona jest sama egzystencja człowieka, ponieważ miłość usuwa lęk przed śmiercią. W ujęciu Edelmana miłość ratuje ludzi nie tylko przed samotnością, ale też przed upodleniem. Niezależnie od warunków, w jakich toczyło się życie chorej Teresy, była w stanie otaczać bliskich miłością, a jednocześnie czuła się im potrzebna. Kochając, doceniała członków rodziny jako wybranych i wyjątkowych, a tym samym doceniała również samą „siebie-w-Innym” czy też „siebie-dla-Innego”. Afekt miłości sprawia bowiem, że dotychczasowa „monada” zaczyna niejako rzutować samą siebie i całą siebie na Innego, Innego zaś na siebie. W zracjonalizowanej nawet miłości ów Inny staje się mną, a ja staję się nim. Jego potrzeby zaczynają być respektowane w taki sposób, w jaki nakazuje je szanować

²⁰⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017, s. 31.

²⁰⁷ Por. S. Weil, *Szaleństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, przeł. M.E. Plecińska, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993, s. 93.

moja wolna (dotąd) wola korespondująca w tym przypadku z instynktem samozachowawczym, przekształcającym się w instynkt wiodący ku zachowaniu przedmiotu uczucia oraz uczucia samego w sobie.

A zatem, według Edelmana, miłość sprawia, że człowiek jako „byt-dla-siebie” przekształca się w „byt-z-Innym”. Kochając, spogląda na rzeczywistość z odmiennej perspektywy i postrzega tę rzeczywistość już nie tylko własnymi oczyma. Inny, będący przedmiotem uczucia, stanowi wyodrębniony przez podmiot obiekt. Musi być on w pewien sposób wyizolowany spośród pozostałych osób, tak aby podmiot mógł skierować ku niemu swoje własne bycie, nie stapiając się przy tym z ogółem wszystkiego, co istnieje. Ten, kto kocha, ma przecież świadomość tego, że kocha, a także wie, kogo darzy uczuciem. Miłość, w ujęciu Edelmana, jest silnym doznaniem wewnętrznym, absorbującym świadomość oraz podświadomość człowieka. Edelman nierzadko określa ją albo jako powinność moralną, albo jako instynkt. Oznacza to, że w miłości pewną rolę odgrywa, z jednej strony, podmiotowa sfera „id”, wpływająca na podświadome reakcje podmiotu, a także konotująca instynkty samodestrukcji, z drugiej natomiast strony, integralnym elementem aktów wynikających pośrednio z miłości jest bezpośrednie działanie woli, która z kolei respektuje nakazy intelektu rozpoznającego i jednocześnie aprobującego afekt. Istnieje on zarazem subiektywnie i nieobiektywnie. Istnienie subiektywne afektu polega na tym, że miłość jest wewnętrznym doznaniem podmiotu, o istnieniu nieobiektywnym natomiast można mówić w tym sensie, że miłość nie zależy od nastawienia oraz doznań przedmiotu miłości.

Jest oczywiste, że miłość stanowi afekt pojawiający się w różnych okolicznościach nawet takich, które zaburzają bądź mogą zaburzać zdolność odczuwania. Edelman opisuje więc miłość osób, których życie było zagrożone, a miłość sprawiała, że zapominano o niebezpieczeństwie. Nie omawia w swoich rozważaniach sytuacji, w których miłość powiększa lęk przed umieraniem oznaczającym dla podmiotu konieczność bezpowrotnego opuszczenia tego, kogo się kocha. Lęk ten oczywiście intensyfikuje tragizm ludzkiej śmierci i przemijania. Wydaje się jednak, że Edelman celowo nie koncentrował się w swoich rozważaniach na tym akurat problemie, ponieważ jego głównym zadaniem i misją było ratowanie życia. Nie chciał więc przywoływać pamięcią wydarzeń, które przypominałyby o porażce, choć czasem było to nieuchronne.

Podsumowując tę część analiz, można stwierdzić, że Edelman dość często posługuje się pojęciem miłości. Mówi o niej także wtedy, kiedy przedstawia życzliwą postawę podmiotu wobec świata. Należy więc, interpretując jego myśl, czynić pewne dystynkcje, mając świadomość, że „miłość” występuje tutaj w rozmaitych znaczeniach, również w znaczeniu podstawowym, denotując afekt. Tak więc „miłość braterska”, możliwa do określenia jako *caritas*, nie jest, w ujęciu Edelmana, miłością prawdziwą, ponieważ przedmiot autentycznej miłości-afektu musi być wyizolowany spośród pozostałych elementów rzeczywistości i dopiero jako wybrany obiekt ten jest darzony wyjątkowym uczuciem.

Wola podmiotu, współuczestnicząca w dynamicznym „wydarzeniu” miłości, pozostaje autonomiczna w tym sensie, że dokonuje niezależnego wyboru, choć oddziałują na nią wewnętrzne doznania. Zazwyczaj wola wybiera dobro obiektu miłości, za który podmiot czuje się odpowiedzialny bardziej niż za siebie samego. Człowiek nie jest więc w miłości zupełnie wolny, ponieważ obliguje go uczucie i powinność, mimo że nadal posiada wolną wolę i wie, że ją posiada. Może zatem wybrać coś, co potwierdza jego miłość i człowieczeństwo, może tego nie wybierać. Jeżeli potwierdza uczucie, wybierając dobro moralne, skierowane ku przedmiotowi miłości, ponosi podmiotowy uszczerbek, realizując trudną powinność. Jeśli nie potwierdza uczucia, rezygnuje z człowieczeństwa, nie sublimuje swoich doznań i także podlega podmiotowej redukcji. Miłość więc lub brak miłości nie wpływają diametralnie na kondycję człowieka, w którą wpisane jest ponoszenie odpowiedzialności oraz cierpienie, a przynajmniej pewien stały dyskomfort implikowany przez odczuwanie bólu oraz inne negatywne doznania. Miłość wydaje się w takim kontekście pewnym remedium. „Szaleństwo” miłości pozwala oddalać egzystencjalny lęk, zwłaszcza zaś przysłonić myśl o konieczności przemijania. Przynosi zapomnienie. Ma pewną wartość soteriologiczną, powodując, że kochający podmiot umiera w sobie i odradza się w Innym, otrzymując dzięki miłości nie tyle lepsze, co kolejne życie, a właściwie równoległą możliwość istnienia.

Rozdział V

I jest jeszcze erotyzm

Fenomen miłości fizycznej jest obecny i bywa dość silnie wyrażony w literaturze żydowskiej oraz w filozofii judaizmu różnych epok, szczególnie w nurtach mistycznych, takich jak myśl kabalistyczna, skoncentrowana na ideach opisujących życie bóstwa, które z jednej strony jest nieosobowe, ale z drugiej posiada wiele cech ludzkich²⁰⁸. Można w tym kontekście wspomnieć o mitologemii „hebrajskiej bogini”, Szechiny²⁰⁹, nie tylko oplakującej utraconą Świątynię, ale także tęskniącej za „połączeniem” (*jichud*) ze swoim Oblubieńcem, *Kudza Brich Hu*, „Świętym, niech będzie błogosławiony”²¹⁰. Motywy erotyczne pojawiają się również wśród tekstów Tory. Wątek miłosny występuje na przykład w *Canticum Canticorum*, czyli „Pieśni Króla Salomona”, posiadającej tak dosłowne, jak i symboliczne przesłanie. „Piękna kochanka” reprezentuje w tym utworze *Kneset Jisra'el* (mystyczne „Zgromadzenie Izraela”) oraz *Bat Cijon* czyli „Córę Syjonu”, a Najwyższy jest jej wybranym. Perwersyjna Lilit, pierwsza żona Adama, jest bohaterką hebrajskiej Biblii i literatury rabinicznej²¹¹. Z erotyzmem wiąże się jednoznacznie idea seksualnej aktywności boskich sefir kształtujących Drzewo Życia oraz będących emanacjami (bądź hipostazami) Jedynego. Dzięki tej właśnie aktywności, według żydowskich mistyków, możliwe jest nieustanne stwarzanie, płodzenie, kreowanie oraz podtrzymywanie tego, co istnieje, czy też – mówiąc najogólniej – możliwa jest realizacja Bożego zamysłu. U jego podstaw, jak twierdzą kabałiści i teoretycy kabały, legła miłość Boga²¹². Jest ona

²⁰⁸ Por. J. Langer, *Miłosna mistyka kabały. Światy, słowa, sny*, przeł. L. Jerkiewicz, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2015.

²⁰⁹ W tej kwestii – zob. np.: R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Wayne State University Press, Detroit 1990, s. 96-111.

²¹⁰ Zjednoczenie męskiego Boga i Jego Szechiny, żeńskiego aspektu bóstwa, ma być celem powszechnego zbawienia w *ha-olam ha-ba*, świecie, „który ma nadzieję”. Por. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, op. cit., s. 157.

²¹¹ Por. R. Graves, *Mity hebrajskie*, przeł. R. Gromacka, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2021, s. 63-68.

²¹² Por. J. Langer, *Miłosna mistyka kabały. Światy, słowa, sny*, op. cit., s. 26.

w tych okolicznościach podstawą bytu jako bytu, a „metafizyka miłości staje się metafizyką dynamicznej harmonii wszechświata”²¹³.

Zjawisko erotyzmu, miłości mężczyzny i kobiety – uczucia między „równymi partnerami”²¹⁴ – pojawia się bardzo wyraźnie w piśmiennictwie nurtów antynomijnych w ramach judaizmu, jak sabataizm, chasydyzm i frankizm. Tak więc tematyka związana z erotyzmem i seksualnością jest mocno i trwale osadzona w żydowskiej tradycji mistycznej. Jej obecność dostrzega się również w judaizmie talmudycznym (normatywnym). Podejmowali ją nie tylko autorzy religijni, ale też wybitni myśliciele pochodzenia żydowskiego: choćby Zygmunt Freud i Emmanuel Lévinas. O erotyzmie pisali Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Raphael Patai oraz Jiří Langer. Czynie to wyłącznie pośrednio, charakteryzując z tej właśnie perspektywy żydowską mistykę. Nie zdobywali się jednak na żadne bardziej osobiste wynurzenia, ponieważ, jak twierdzi Georges Bataille, ludzi z reguły przerażają ich „własne odruchy erotyczne”²¹⁵. Edelman nie był w tym przypadku wyjątkiem. Podkreślał, że jest niezwykle trudno ujmować zwłaszcza tę miłość, której towarzyszą fizyczne doznania. Zauważał, że miłość jest czymś niewypowiadalnym, bo „nie można mówić o czyichś uczuciach”²¹⁶. Zwracał uwagę na złożoność zjawiska, którego nie powinno się sprowadzać do samej seksualności, ponieważ erotyzm jest pojęciem szerszym²¹⁷. Pojawia się on na wielu poziomach odczuwania, stanowiąc przejaw doświadczeń wewnętrznych²¹⁸:

Jesteś kobietą. Więc już wiesz, co to jest miłość. O tym nie można mówić, to jest tajemnica. Miłość to jest serce, miłość to jest człowiek cały. I naprawdę nie ma znaczenia, czy to się opisze tak czy inaczej. Ważne, co człowiek czuje, kiedy rozmawia, kiedy jest z drugą osobą. Czy myślicie, że miłość odbywa się tylko w łóżku? Miłość jest wszechogarniająca i to trzeba zrozumieć²¹⁹.

²¹³ B. Kuzniecowa, *Historia filozofii dla fizyków i matematyków*, op. cit., s. 225.

²¹⁴ E. Fromm, *O sztuce miłości*, op. cit., s. 58.

²¹⁵ G. Bataille, *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Słowo/Obraz/ Terytoria, Gdańsk 2015, s. 9.

²¹⁶ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 137.

²¹⁷ Por. K. Imieliński, *Erotyzm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973, s. 36n.

²¹⁸ Ibidem, s. 31.

²¹⁹ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 136.

A zatem, miłość erotyczna, będąca jednocześnie fenomenem, doświadczeniem wewnętrznym i afektem, stanowi dla Edelmana tajemnicę, której nie można wyjaśniać, choć domaga się wyjaśnienia. Akurat w tym przypadku Edelman nie jest wyjątkowo oryginalny. Już w biblijnej „Księdze przysłów” wyraźnie napisano, że miłość mężczyzny i kobiety pozostaje nierozwiązywalnym problemem i nieodkrytą tajemnicą: „Trzech rzeczy pojąć nie mogę, a czterech nie znam: drogi orła po niebie, drogi węża po skale, drogi okrętu po morzu, drogi mężczyzny u młodej kobiety (Prz 30, 18-19)”.

Edelman wyróżnia, podobnie jak czyni to Bataille, formy erotyzmu, wskazując, że „erotyzmowi ciała” towarzyszy „erotyzm serca”, konotujący zdolność do odczuwania wyższych afektów²²⁰. Z drugiej strony, autor wspomnień nie pomija milczeniem aspektu seksualnego miłości, choć taką tendencję przejawiają czasem osoby omawiające jego wypowiedzi. Eskapizm przed przedstawianiem seksualności raczej nie zaskakuje. Wynika on, jak się wydaje, z utrwalonej w kulturze Zachodu pogardy dla ludzkiego ciała oraz fizycznych doznań, a także ze zwykłego skrępowania bądź z lęku przed omawianiem zjawisk ze sfery tabu. Nie dziwią więc pewne interpretacje opisów miłości w getcie. Zdaniem niektórych, miałyby być ona wyłącznie wysublimowana albo tożsama z przyjaźnią, przywiązaniem, obowiązkiem czy odpowiedzialnością²²¹. Nikt nie chce w tym przypadku omawiać intymnych doznań ludzi, którzy pokochali kogoś, a wkrótce potem odeszli: albo umierając w męczarniach, albo ponosząc śmierć w powstaniu jako bohaterowie.

Jednakże odpowiedzialność za drugiego człowieka oraz fakt, że ktoś bardzo lubimy, ponieważ podziela na przykład nasze poglądy czy zainteresowania, pozostaje niesprzeczny z erotyzmem. Co więcej, można zaryzykować twierdzenie, że w wielu przypadkach seksualna namiętność zostaje zainicjowana przez sprawiającą intelektualną przyjemność rozmowę prowadzoną z przedmiotem naszej (równoczesnej albo przyszłej) fizycznej fascynacji. Ponadto pojawia się dość często silna korelacja „erotyzmu serca” z „erotyzmem ciała”. Skoro zresztą

²²⁰ Bataille wymienia w kontekście form erotyzmu również erotyzm *sacrum* – mistyczne zjednoczenie istoty ludzkiej z transcendencją, czyli *unio mystica*. Por. idem, *Erotyzm*, op. cit., s. 19.

²²¹ Por. V. Ozminowski, M.A. Olczak, *Pan Doktor i Bóg. Marek Edelman: bohater-ski, genialny, nieznośny*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2012, s. 149.

jesteśmy ludźmi, a nie „zwierzętami”, posiadamy immanentną wolność do zachowań moralnie pozytywnych, zwłaszcza w sytuacji, gdy kogoś kochamy. Jeśli nawet w naszych odczuciach dominuje erotyzm, nie zaś odpowiedzialność lub przyjaźń, to ów erotyzm nie wyklucza współistnienia innych doznań lub postaw. Odpowiedzialność i przyjaźń wpływają zatem dodatnio na doznania seksualne, związane z fizycznym wymiarem ludzkiej miłości, którym jest właśnie erotyzm. Stanowił on przedmiot namysłu wielu filozofów starających się wyjaśniać przedziwną siłę zniewalającą ludzkie „ja” oraz nakazującą ujawniać siebie Innemu i odsłaniać przed Innym wszystko, co było dotychczas skrywane. Z tego powodu teksty filozoficzne poświęcone erotyzmowi są trudne, a czasami wzbudzają sprzeciw jako kontrowersyjne lub nawet wydają się do pewnego stopnia wulgarne. *Uczta i Fajdros* Platona stanowią przez całe już tysiąclecia przedmiot dyskusji oraz kolejnych interpretacji, co oznacza, że nawet założyciel Akademii miał pewne problemy z jasną prezentacją niejednoznacznego zjawiska „wszechogarniającej” człowieka miłości, którą uczynił tematem swoich dialogów.

Nasuwa się w tym momencie pytanie, czy beznamiętny język filozofii jest w ogóle w stanie wyrażać namiętność. Postulowane myślenie dyskursywne oraz precyzja terminologiczna, jakimi należy posługiwać się w dyskusji naukowej, nie wydają się odpowiednie do przedstawiania emocji. Pojęcia teoretyczne miałyby tutaj określać intymne i osobiste doznania o wielu barwach i odcieniach. Marek Edelman uznał ten postulat za nierealny i niemożliwy do spełnienia. Erotyzm został więc w jego wspomnieniach tylko naszkicowany, a poglądy można w tym przypadku rekonstruować na podstawie pozornie mało znaczących wypowiedzi. Edelman nie tyle mówi na temat miłości erotycznej, co o niej dyskretnie wspomina. Erotyzm, w jego ujęciu, nie może być ujmowany w formie zwanego dyskursu, wyrazić go natomiast potrafiłby język poezji, w którym istotne są niejednoznaczne konotacje słów-znaków²²².

²²² Opisy miłości fizycznej we wspomnieniach Edelmana są zazwyczaj bardzo oszczędne i subtelne. Edelman dość często posługuje się niedopowiedzeniami. Niekiedy dostrzega się celowo zaburzoną chronologię, tak jakby miłość wydarzała się poza czasem i ponad czasem: „Przeskakując od bramy do bramy, dotarł do domu. W ciemnej klatce schodowej stał jakiś cień. Dotknął i poczuł dwa grubo splecione warkocze. Objęli się i razem weszli na pierwsze piętro. I już przez całą wojnę razem zostali. Przeszli razem wszystko, co najgorsze i najlepsze podczas okupacji. Po wojnie ona wyjechała do Ameryki, sama. On został. Nauczyl się sie-

Tylko takie niejednoznaczne znaki-symboly wysokosemantyczne, pozostające w odbiegających od normy związkach paradygmatacznych, mogą przedstawiać zjawisko miłości odczuwanej przez podmiot na wielu poziomach istnienia i w jej zróżnicowanym nasileniu. Mogą także podlegać zróżnicowanym interpretacjom uzależnionym od rodzaju wrażliwości i doświadczeń odbiorców.

Opisy miłości przedstawianej przez Edelmana są właśnie poetyckie, choć niewyrażone językiem poezji. Dominuje w nich motyw samotności człowieka stojącego w obliczu własnej zagłady, któremu miłość fizyczna pomaga przewyciężyć lęk przed izolacją, bólem i śmiercią. Zarazem „miłość w getcie” nie jest zasadniczo odmienna od miłości pojawiającej się w czasach spokojnych. Okazuje się zatem, że ludzie reagują i kochają podobnie, niezależnie od sytuacji, w jakiej się znaleźli. Dlatego za dosyć stosowną, jak się wydaje, ilustrację przemyśleń Edelmana mogą służyć słowa znanej pieśni napisanej przez rosyjskiego poetę pochodzenia żydowskiego, Michaiła Lwowicza Matusowskiego, zatytułowanej *Podmoskiewskie wieczory*²²³. Matusowski w swoim utworze prezentuje erotyzm pośrednio, tak samo, jak czyni to zwykle Edelman. Erotyzm objawia się w wierszu poprzez schematycznie zarysowaną „księżycową” scenę-obraz letniego wieczoru pod Moskwą:

Не слышны в саду даже шорохи,
Всё здесь замерло до утра.
Если б знали вы, как мне дороги
Подмосковные вечера.

Речка движется и не движется,
Вся из лунного серебра.
Песня слышится и не слышится.
В эти тихие вечера.

bie, nauczyli się być jednością” (M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 42).

²²³ Podczas wojny Michał Matusowski pisywał teksty do frontowych gazet. Po wojnie stał się autorem tekstów pieśni do muzyki filmowej. Por. A. Федуллова, *История одной песни: «Подмосковные вечера»*, <https://moiarussia.ru/istoriya-odnoj-pesni-podmoskovnyye-vechera/> [dostęp: 11.02.2019].

Что ж ты, милая, смотришь искоса,
Низко голову наклоня?
Трудно высказать и не высказать
Всё, что на сердце у меня²²⁴.

W tekście Matusowskiego nie pada ani słowo miłość (любовь), ani czułość (нежность), ani miłosna tęsknota (грусть). W wierszu nie ma także niczego, co mogłoby się jednoznacznie kojarzyć z ludzką cielesnością, seksualnością czy właśnie erotyzmem *per se*²²⁵. Poeta na pozór nie wspomina o żadnej namiętności rozumianej jako pragnienie fizycznego kontaktu z inną osobą. Za dominantę wiersza można natomiast uznać motyw głośno wybrzmiewającej w nim ciszy: ciche są tytułowe wieczory, w sadzie nie słycać żadnych szmerów, wszystko zamarło, rzeka płynie, jakby nie płynąc, ponieważ jej nurt nie wydaje odgłosu, słycać tylko i zarazem nie słycać dobiegającej – nie wiadomo skąd – pieśni. Zmysły podmiotu lirycznego ulegają stępieniu, stają się porażone, a pole jego świadomości się zawęża. Jest skoncentrowany wyłącznie na znajdującej się obok kobiecie, której pożąda, zapewne z wzajemnością, skoro *милая* unika wzroku mężczyzny, patrząc w bok i pochylając nisko głowę. Oznacza to, że wstydzi się tego, co czuje, doskonale znając konwencję definiującą „przyzwoitość”, czyli hebrajską *cnijut*. Zakochana dziewczyna bądź kobieta odwraca nieśmiało wzrok, oczywiście „bojąc się samej siebie”. Nie chce nawet spojrzeć w oczy mężczyzny. Lęka się, że ten ostatni zbyt wiele w nich zobaczy, wyczyta z nich bądź też w nich rozpozna. Nie zamierza zdradzić, że ona również darzy go uczuciem i pragnie. Kluczowe są jednak dwa ostatnie wersy analizowanego utworu: „Trudno wypowiedzieć i [trudno] nie wypowiedzieć wszystkiego, co noszę w sercu”. Okazuje

²²⁴ M. Матусовский, *Подмосковные вечера*, https://45parallel.net/mikhail_matusovskiy/stihi/#podmoskovnye_vechera [dostęp: 17.03.2023] („Nie słycać w sadzie nawet szmerów./ Wszystko tu zamarło aż do rana./ Gdyby pani wiedziała, jak są dla mnie drogie/ Podmoskiewskie wieczory./ Rzeczka płynie i nie płynie./ Cała z księżycowego srebra./ Pieśń słycać i [pieśni] nie słycać./ W te ciche wieczory./ Czemuż ty, miła, patrzysz w bok./ Nisko pochylając głowę?/ Trudno wypowiedzieć [wszystko] i nie wypowiedzieć/ Wszystkiego, co jest w moim sercu” [tłum. własne]).

²²⁵ Georges Bataille wprowadza sensowną dystynkcję pomiędzy „aktywnością seksualną” (właściwą i zwierzętom, i ludziom) a „aktywnością erotyczną”, charakterystyczną wyłącznie dla ludzi i niezwiązaną z celem prokreacji. Por. idem, *Erotyzm*, op. cit., s. 15. Zob. także: K. Imieliński, *Erotyzm*, op. cit., s. 47.

się więc, że „erotyzm serca” jest zjawiskiem ulotnym, a także niepojmowalnym nawet przez odczuwający go podmiot, powodując poznawczą bezradność wobec własnych, niezrozumiałych, doznań.

O erotyzmie, czyli miłości o silnym podłożu zmysłowym, mówić w istocie nie jest łatwo i rzeczywiście trudno jest taką miłość „wypowiedzieć”. Jednocześnie zdarzają się sytuacje, gdy nie jesteśmy w stanie już dłużej milczeć, swojego pragnienia miłości „nie wypowiadając” w sposób werbalny lub pozawerbalny. Paradoks ten jest boleśnie odczuwany zwłaszcza wówczas, gdy seksualnemu pożądaniu współtowarzyszy inny jeszcze wymiar uczucia, czyli miłość rozumiana jako wysublimowane pragnienie szeroko pojmowanego dobra osoby, którą kochamy, a także towarzysząca temu pragnieniu obawa przed wyrządzeniem krzywdy i bólu przedmiotowi afektu.

Tego typu rozterki konotujące w gruncie rzeczy niemożność zaangażowania się w zazwyczaj nowy czy też, powiedzmy, kontrowersyjny lub transgresywny związek mogą być mnożone bez końca, zwłaszcza w przypadku ludzi dojrzałych, myślących (zdolnych do refleksji) i na pozór niezwykle empatycznych. Ich rozterkom towarzyszy z reguły namysł, że racjonalizacja uczuć ma głęboki sens, chroniąc na przykład spokój i trwałość rodziny osoby, którą kochamy i której fizycznie pragniemy, bądź też niepokoimy się o naszych bliskich. Z drugiej strony, ta sama racjonalizacja może oddziaływać destrukcyjnie. Powoduje bolesną tęsknotę za erotycznym spełnieniem i bliskością osoby, której pożądamy i która, być może, odwzajemnia tożsame pragnienie, również tęskniąc i również marząc, aby chociaż przez kilka chwil poczuć dzieloną z nami rozkosz i odczuwać szczęście, mimo że czasem jest ono tylko ulotne, krótkotrwałe, zbyt szybko przemijające. My tymczasem swoje pragnienie odpychamy albo z (mniejszym lub większym) trudem udajemy, że go nie odczuwamy. Nasz pozorny altruizm przeradza się zatem w masochizm oraz egoizm, a my sami stajemy się autorami „tragicznego problemu życia”²²⁶. Po pierwsze, dobrowolnie skazujemy samych siebie na samotność i cierpienie, które mogą się łączyć z poczuciem winy, szczególnie wtedy, gdy nasza seksualność została silnie skonwencjonalizowana przez system wyznawanych norm oraz wartości. Po drugie, w brutalny sposób zmuszamy tego, kogo darzymy nacechowanym erotycznie uczuciem, aby – niezależnie od swoich osobistych

²²⁶ J. Langer, *Milosna mistyka kabaty. Światy, słowa, sny*, op. cit., s. 101.

przekonań i od swojej woli – podporządkował się bez wahania naszym zasadom moralnym, a tym samym go uprzedmiotawiamy, odbierając mu też prawo do „wypowiedzenia” samego siebie i wyrażenia miłości, a także do realizacji (mniej lub bardziej) silnych potrzeb seksualnych, które zwykle generuje odczuwana do kogoś miłość, o ile jest naprawdę afektem skierowanym do „człowieka o równej wartości”²²⁷. Nie można oczywiście wykluczyć istnienia wyjątków od tej reguły, ponieważ erotyzm nie musi prowadzić do doznań *stricte* seksualnych²²⁸. Z drugiej strony, odróżnia się przecież „przyjaźń” od „kochania”. „Kochanie” niemal zawsze implikuje erotyzm, a najwierniejsza nawet przyjaźń – choć rzadka i bardzo cenna – jest raczej pozbawiona zmysłowego podtekstu.

Wspomniany tutaj masochizm bądź egocentryzm – przejawiające się w unikaniu tego, kogo kochamy, oraz lęk przed „zatraceniem się” w jakiejś miłości – można także określić bardzo pozytywnie: jako odpowiedzialność, rozsądek, wierność, uczciwość czy rozwagę. Również taka interpretacja jest w pełni akceptowalna, zwłaszcza że, jak zauważa Bataille, „rezygnacja jest dopełnieniem erotyzmu, w którym przedmiot pożądania zyskuje ogromną wartość”²²⁹. Filozof dodaje jednak, iż „szacunek jest zapewne tylko maską gwałtu”²³⁰. Nie zmienia to faktu, iż ten właśnie szacunek, ta właśnie odpowiedzialność czy ta właśnie rozważa stają się niekiedy powodem niezawinionego cierpienia wielu osób, dezintegrując ludzką egzystencję zarówno w jej psychicznym, jak i fizycznym wymiarze. Z całą zaś pewnością przynoszą rozczarowanie, poczucie bezsilności i krzywdy. Powodują niepokój i bolesną tęsknotę, co z kolei nie ułatwia zapomnienia o „przedmiocie pożądania” i znacząco utrudnia zakochanym realizację etycznych powinności *stawania-się-człowiekiem* oraz *bycia-dla-innych*: nie tylko tych, których kochamy.

Rzecz jasna przedstawiony tu pogląd może budzić kontrowersje, ponieważ wiele osób zazwyczaj „przed sobą ucieka”, nie chcąc nawet dopuścić myśli, że mogłoby się ważyć na jakąkolwiek formę transgresji zakazu, na przykład małżeńską zdradę. Nie wydaje się jednak, aby te słowa oburzyły Marka Edelmana, który pod koniec życia zdecydował się opowiedzieć o bardziej lub mniej „zakazanych” relacjach erotycznych,

²²⁷ K. Imieliński, *Erotyzm*, op. cit., s. 20.

²²⁸ Ibidem, s. 21.

²²⁹ G. Bataille, *Erotyzm*, op. cit., s. 215.

²³⁰ Ibidem.

jakie zaobserwował w getcie. Relacje te, w które zaangażowane były rozmaite osoby, nie trwały zazwyczaj zbyt długo z przyczyn obiektywnych. Prędzej czy później w getcie ktoś ginął, prędzej lub później wywożono go do obozu koncentracyjnego, prędzej czy później ktoś umierał na tyfus albo trafiał na szmalcowników, którzy wskazywali Niemcom miejsce pobytu Żydów przebywających „po stronie aryjskiej”.

Edelman dostrzega, że nawet w sytuacji, kiedy życie jest zagrożone, człowiek nie musi bezwolnie podporządkowywać się społecznym konwencjom, lecz może świadomie dokonać transgresji tych norm. Podkreśla, że ludzie mają prawo do erotycznych doznań, niezależnie od sytuacji, w którą są uwikłani i niezależnie od ich dotychczasowego stanu cywilnego²³¹. Oczywiście, można z takimi poglądami polemizować, argumentując na przykład, że cechą miłości jest cierpienie wynikające z rozłąki albo z samego lęku przed rozłąką²³², lecz jednocześnie należy z szacunkiem traktować bohaterów wspomnień Edelmana. W skrajnie trudnych okolicznościach mieli jeszcze siłę i odwagę, aby walczyć właśnie o „niewypowiadalne”, dzięki czemu pozostawali ludźmi prawdziwymi. Chociaż warunki życia w getcie nie sprzyjały okazywaniu miłości, to nie stanowiły poważniejszej przeszkody, o ile zakochani zapragnęli wyrażać swoją namiętność albo nie zdołali już dłużej jej nie wyrażać:

Samotność to jest taka rzecz, że jak człowiek się stara, to ją znajdzie. Co prawda większość mieszkań w getcie była przepelniona, ale były też mieszkania całkiem puste. A zresztą przy silnych uczuciach ta gęstość przestaje mieć znaczenie, człowiek zapomina o tym, co go otacza²³³.

²³¹ Możliwość transgresji norm w obliczu zagrożenia jest, według Edelmana, czymś zrozumiałym i niemal oczywistym, ponieważ, jego zdaniem, uczucie pozwalało pokonać lęk przed samotnością i śmiercią: „Blisko czterdziestoletnia lekarka, mąż też lekarz, oficer lotnictwa. Zaginał w czasie wojny. Nie wiedziała, co się z nim stało. [...] Była bardzo samotna. Czuła się nieswojo. Nawiązał się romans między nią i o piętnaście lat młodszym chłopcem [...]. Potem mówiła, że pierwszy raz w tej samotności znalazła kogoś, była z kimś i będzie się odtąd starała być zawsze z kimś” (M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 38n.).

²³² Por. G. Bataille, *Erotyzm*, op. cit., s. 23.

²³³ M. Edelman, *Nie tylko o miłości. Z Markiem Edelmanem rozmawiają Filip Luft i Tomek Kaczor*, „Kontakt. Magazyn Nieuziemiony” 2009, nr 12. Cyt. za: P. Sawicka, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman. Prosto się mówi, jak się wie*, op. cit., s. 124n.

Wydaje się interesujące, że, zdaniem Edelmana, fizyczna bliskość dwojga ludzi implikuje ich szczęście, chociaż postępowanie takich osób bywa czasem niezgodne z konwencjami i może budzić potępienie. Edelman jednak o tym nie wspomina i nikogo nie krytykuje, ponieważ, według niego, „wszystko, co jest miłością, jest piękne”²³⁴. Nie podkreśla więc nigdy różnicy pomiędzy nieformalnymi związkami uczuciowymi a związkami małżeńskimi²³⁵. Opisuje na przykład miłość wiarołomnej mężatki i zarazem matki, która w imię uczucia i seksualnej fascynacji zdecydowała rozstać się ze córkami zapewniwszy im przedtem względne bezpieczeństwo. Miłość do mężczyzny okazała się w tym przypadku ważniejsza niż bezkompromisowe dążenie do realizacji ideałów „matki-Polki” albo *Jidische mame*, dosyć zresztą dla kobiet niebezpiecznych, jako że prowadzących w wielu przypadkach do wewnętrznego buntu przeciwko narzuconej roli społecznej.

Kobieta, o której opowiada Edelman, przyznała sobie prawo do bycia-w-szczęściu czy też, inaczej ujmując tę kwestię, dała sobie przyzwolenie na radosne istnienie, o ile przebywanie w getcie mogło być w istocie radosne, mimo doznawania erotycznych uniesień. Co więcej, znajoma Edelmana nie żałowała podjętej decyzji. Nie gnębiło jej ani poczucie winy, ani jakiegokolwiek wyrzuty sumienia. Można więc uznać, że musiała być silną psychicznie osobą, skoro umiała wybaczyć sobie przekroczenie skonwencjonalizowanych norm. Oczywiście, można również orzec – w zależności od systemu aksjonormatywnego, który uznajemy za obowiązujący – że bohaterka wspomnień nie miała sobie niczego do wybaczenia, a jej decyzja została podjęta szczerze, uczciwie, bez pruderii czy obłudy i wbrew hipokryzji:

Miała dwoje dzieci, bliźniaczki, dwie dziewczynki. [...] Była nauczycielką. Miała męża w Londynie. [...] Podprowadziłem pod mur na Świętojerskiej i bez kłopotu przerzuciłem dzieci na drugą stronę. [...] Przyszła kolej na mamę. I wtedy ona mówi, że nie wychodzi. Od roku jest z kimś związana i to jest najszczęśliwszy rok jej życia. Spotkałem ją jeszcze w czasie ostatniej akcji [...]. W bunkrze przy Nalewkach [...] otworzył się jakiś zamaskowany otwór i zobaczyłem ją i tego pana, dla

²³⁴ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 137.

²³⁵ Por. K. Imieliński, *Erotyzm*, op. cit., s. 63.

którego i z którym została. Przystojny, smukły, o miękkich rysach, stał i trzymał ją za rękę. ‘Nic nie mogę teraz pani pomóc’ – powiedziałem. Patrzyła na mnie spokojnie, a po jej twarzy błąkał się bezwiedny uśmiech. ‘ja od ciebie nic nie chcę. To był najszcześniejszy rok w moim życiu²³⁶.

Edelman nie ocenia i nie wartościuje postawy znajomej. Nie potępia także innej mężatki, matki swojego kolegi²³⁷. W imię dojrzałej miłości nie zdecydowała się ona na opuszczenie getta. Czas spędzony za murami był, jak twierdziła, najlepszym okresem w jej życiu, ponieważ przez cztery lata kochała i była kochana przez „jakiegoś pana”, który nie był jej mężem²³⁸. Opowiada też, że wyprowadził z Umschlagplatzu piękną dziewczynę. Fakt, że zdradzała męża, był dla Edelmana obojętny, a z pewnością nie potępiał czynów i wyborów tej kobiety. Jego przecież zdaniem, „w życiu rację mają ci, którzy pozwalają żyć innym”²³⁹.

Edelman, mówiąc o erotyzmie, nie stara się uczynić swojej opowieści bardziej kontrowersyjną. Wyraża jedynie pogląd i podkreśla, że nieludzkie postępowanie oprawców Żydów nie doprowadziło do dehumanizacji ofiar nazistowskiego terroru, czyli nie zanegowało ich człowieczeństwa, skoro nieodłączną cechą ludzkiego istnienia jest pragnienie intymnego kontaktu z kimś bliskim. Co interesujące, Edelman przeczy tym samym tezie Georges’a Bataille’a. Francuski filozof twierdzi bowiem, że „jedynie nędza lub wojna mogą spłaszczyć życie człowieka i sprowadzić je do zwierzęcego ubóstwa, które wyklucza pożądanie istoty różnej od wszystkich innych”²⁴⁰, czyli, zdaniem Bataille’a, trudne okoliczności zewnętrzne wykluczają pożądanie osoby, którą kochamy. Jak się jednak okazuje, ani nędza, ani głód, ani walka o przetrwanie nie odebrały żydowskim mieszkańcom getta wewnętrznej suwerenności. Nie skazały ich na apatię – uczuciową obojętność, będącą poniekąd zaprzeczeniem człowieczeństwa²⁴¹. Przeciwnie, nawet w ekstremalnie trudnych okolicznościach miłość stawała się impulsem do trwania w *ludzkim* życiu:

²³⁶ M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 46n.

²³⁷ Por. ibidem, s. 162.

²³⁸ Ibidem, s. 45n.

²³⁹ W. Bereś, K. Burnetko, *Marek Edelman. Życie. Po prostu*, op. cit., s. 377.

²⁴⁰ G. Bataille, *Historia erotyzmu*, op. cit., s. 209.

²⁴¹ Edelman wciąż podkreśla, że, jego zdaniem, zdolność do miłości jest cechą ludzi i nie jest zależna od okoliczności zewnętrznych, w jakich się ludzie znajdują:

Życie tam, w getcie, w pojedynkę było niemożliwe. Bez tego nie można było przeżyć i zostać człowiekiem. Zawsze trzeba było mieć kogoś do pary w tym sensie, że trzeba było mieć przy sobie drugiego człowieka, który myśli tak samo, który jest w ciebie tak samo wciągnięty, jak ty w niego. Dla którego zrobisz wszystko, a on dla ciebie. I to jest miłość²⁴².

A zatem, wyznacznikiem miłości jest, zdaniem Edelmana, „bycie-wciągniętym-w-innego”, przynoszące wyjątkowe doznania. W taki sposób „wciągnięta-w-innego” została na przykład pewna młoda dziewczyna²⁴³:

Została w wielkim mieszkaniu kompletnie sama. Przyszedł jakiś chłopak, zakochała się w nim. To była jej pierwsza miłość, pierwszy raz poszła z chłopakiem do łóżka i była zachwycona. Na dodatek chłopak miał chody po aryjskiej stronie i wyciągnął ją z getta. Tam ich ktoś wydał, oboje zginęli, ale te trzy miesiące miała extra klasa. Żyła pełnią życia²⁴⁴.

Tak więc Edelman z jednej strony określa miłość jako tajemnicę i – podobnie jak Matusowski – jest zdania, że trudno o niej mówić, bo najlepiej wyraża ją cisza. Z drugiej zaś strony, przypomina, że nie wolno oceniać uczuć bądź erotycznych zachowań innych ludzi, ponieważ ich miłość, również w fizycznym wymiarze, jest wspaniała i – poniekąd – zbawcza. Integruje „ja” i „ty”, które są w stanie pokonać poczucie osamotnienia i egzystencjalnego lęku. Niekiedy sprawia też ból, o ile nie jesteśmy jej w stanie zrealizować. Jednak wówczas pozostają człowiekowi marzenia oraz poczucie niezmiennie „trwającej bliskości”. Zdolność do odczuwania tej bliskości – nawet w sytuacji fizycznego oddalenia dwojga ludzi – także pozostaje czymś niezwykłym i pięknym: być może najpiękniejszym, co może nas w życiu spotkać, potwierdzając nasze człowieczeństwo, podając w wątpliwość i kwestionując przygodność egzystencji, a także nadając jej pewien sens.

„[...] jeśli kochasz, w najpotworniejszych warunkach pozostaniesz człowiekiem” (M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 137).

²⁴² Ibidem, s. 132n.

²⁴³ W. Bereś, K. Burnetko, *Marek Edelman. Życie. Po prostu*, op. cit., s. 69.

²⁴⁴ Ibidem.

Podsumowanie

Refleksja antropologiczna Marka Edelmana zrodziła się podczas wojny, w sytuacjach granicznych, a także w powojennych okresach względnego spokoju. Wielu ważnych wywiadów Edelman udzielił już pod koniec życia. Przedstawiał w nich przemyślane poglądy filozoficzne, których rekonstrukcja sprawia problem, a interpretacja wymaga pewnego wysiłku. Poglądy te nie zostały bowiem ani uporządkowane, ani systematycznie przedstawione. Ich analiza pozwala jednak na sformułowanie wniosków dotyczących rozumienia Boga, człowieka i świata w myśli Edelmana.

Człowiek, w ujęciu Edelmana, pozostaje bytem przygodnym i niekoniecznym. Jego egzystencja wydaje się przypadkowa. Istota ludzka nie ma żadnego wpływu na swoje narodziny i nie ma większego wpływu na śmierć. Człowiek trwa zawieszony w czasie i przestrzeni, w których został mimowolnie osadzony. Przypomina nieco więźnia uzależnionego od swoich strażników czy oprawców odzierających go z istnienia, o ile cierpi i jest krzywdzony. Z istnienia odzierają go również ci wszyscy, wobec których podmiot odczuwa moralne zobowiązania. Realizując te obligacje, wyzbywa się dla Innych osobowej wolności traktowanej przez Edelmana jako najwyższe dobro. Takie jednak działanie, podejmowane w celu wspierania słabszych, stanowi nadrzędny nakaz konstytuujący porządek społeczny i egzystencję kolektywną. Czasami spełnianie obowiązku prowadzi podmiot ku aktom heroicznym. Działania dla dobra wspólnego negują wówczas instynkty i popędy, znosząc nawet odczuwanie instynktu samozachowawczego oraz powodując, że zracjonalizowana sfera „ego” przejmuje dominację oraz kontrolę nad podświadomym i „zwierzęcym” „id”.

Niekiedy człowiek podejmuje autonomiczną decyzję dotyczącą redukcji podmiotowego bycia, jeżeli wola akceptuje uczucie „wszechogarniającej” miłości wobec innej osoby lub osób. Następuje wówczas transformacja monadycznego dotąd „ja” w byt „ja-z-Innym”, istniejący zarazem dla siebie i dla Innego. Tak więc, chociaż człowiek, w myśli Edelmana, jest indywiduum nieprzyczynowanym, to miłość (rozumiana jako afekt subiektywny) sprawia, że ludzka egzystencja staje się sensowna w wymiarze społecznym oraz poprzez ten wymiar się uzasadnia.

Spoleczna zaś rola człowieka staje się substytutem przyczyny celowej ludzkiego bytu oraz ludzkiego istnienia. Można zatem orzec, że, według Edelmana, człowiek jest bytem przyczynowanym poprzez relacje.

Miłość, o której wspomina Edelman, przybiera różne postaci. Stosunkowo często Edelman rozważa problem miłości rodzicielskiej oraz miłości dzieci do rodziców. Bohaterowie jego wspomnień przekazują sobie nawzajem prawo do życia, rezygnując dobrowolnie z własnego istnienia, na rzecz najbliższych-kochanych²⁴⁵. Miłość, zdaniem Edelmana, wyraża się najpełniej w erotyzmie. W tym przypadku najłatwiej są bowiem dostrzegalne procesy transformacji zachodzącej w wielu wymiarach ludzkiej egzystencji. Byt monadyczny traci wówczas swoje odrębne jestestwo na rzecz fizycznego i psychicznego bycia-z-Innym. Tanatos i Eros oddziałują w równej mierze na pierwotnie samotny podmiot namiętności, który kochając, ginie jako byt sam w sobie, a następnie (lub równocześnie i paralelnie) przekształca się dzięki miłości w byt poniekąd odmienny, posiadający cechy oraz wyrażający potrzeby przedmiotu afektu. Podmiot uzyskuje też odmienną perspektywę oglądu rzeczywistości, która jest akceptowalna o tyle, o ile stanowi gwarant przetrwania obiektu miłości oraz samego uczucia, zapewniającego podmiotowi szczęście oraz postrzeganego jako najwyższe dobro i jako wartość sama w sobie.

Zwraca uwagę fakt, że choć Edelman stosunkowo wiele mówi o afektach, nie wspomina nigdy o koncepcji miłości Boga do człowieka. Wynika to między innymi ze specyficznego pojmowania Absolutu. Edelman przedstawia więc w swoich wypowiedziach własny obraz „Boga po Auschwitz” jako bytu nieingerującego w historię. Akurat ta teoria nie wydaje się oryginalna, ponieważ pewne idee teologii apofatycznej i negatywnej pojawiają się w żydowskiej myśli mistycznej. Bóg Edelmana wydaje się więc obojętny wobec losu człowieka i jest Bogiem „śpiącym”, a właściwie „Bogiem-który-śpi”. Istnieje więc, ale nie ma go w świecie. Stanowi byt literalnie metafizyczny. Nie reaguje na zło i nikogo nie wspiera.

W takiej sytuacji, zdaniem Edelmana, człowiek ponosi odpowiedzialność za wszystko, co go otacza, i tę powinność odczuwa. Jest ona dotkliwa. Staje się dla podmiotu aktów wolitywnych i moralnych

²⁴⁵ Por. *List z zakładu karnego*, [w:] M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, op. cit., s. 143.

kolejną troską i obciążeniem, skoro wymaga wysiłku. Człowiek jest zatem zobligowany do świadomej rezygnacji z osobistych potrzeb po to, aby mogli żyć-istnieć Inni, ponieważ „pojedynczy uczynek jednego człowieka może decydować o losie wszystkich ludzi”²⁴⁶. Podmiot wyzbywa się więc własnego *bycia*, redukując autonomiczne istnienie i przekształcając je w istnienie dla Innych. Jest to redukcja zachodząca na poziomie trwającej w skończonym czasie istoty, kształtowanej przez istnienie. Z tego powodu poglądy Edelmana można zaklasyfikować jako etyczny radykalizm. Można je także uznać za kontynuację żydowskiej myśli mistycznej, w której dostrzega się wyraźnie korelację pomiędzy ontycznym, związanym z samym *byciem*, a etycznym wymiarem egzystencji. W koncepcji kabalistycznej samoograniczanie się Boga podczas stwarzania staje się paradygmatem ludzkich zachowań moralnych. Stwarzanie się człowieka jako istoty moralnej przebiega równoległe do procesu boskiej kreacji i włącza się w ten proces. Koncepcje przedstawione przez Edelmana stanowią jednocześnie rodzaj etyki preskryptywnej, jak również uniwersalizmu. Nadrzędnym bowiem zaleceniem jest tutaj formułowany wielokrotnie nakaz obrony krzywdzonych.

Przeprowadzone analizy koncepcji antropologicznych Marka Edelmana mogą uzasadnić tezę, że na ostateczny kształt tej refleksji wpłynęło przede wszystkim okupacyjne doświadczenie getta. Było to doświadczenie bolesne i drażniące. Skłaniało do przemyśleń na temat sensu ludzkiej egzystencji i domagało się jej uzasadnień. W obliczu głodu, tortur, chorób i śmierci ludzie zmieniali się jednak do pewnych tylko granic. Nawet w getcie realizowali powinności moralne, negowali swoje instynkty, kochali. Dostyc często jedynym sensem istnienia stawał się inny człowiek. Jego obecność generowała w wielu przypadkach gotowość do podejmowania aktów pozytywnych, kwestionujących ontycznie pierwotną tożsamość podmiotu.

Namysł Edelmana nad człowiekiem nie ogranicza się wyłącznie do refleksji nad wpływem okoliczności na strukturę ludzkiego bytu, na sposób istnienia czy moralność. Przemyślenia te są uniwersalne. Dotyczą egzystencji człowieka, niezależnie od sytuacji, w której się znalazł. W rozmaitych bowiem okolicznościach następuje kontakt człowieka ze złem i w rozmaitych okolicznościach człowiek cierpi.

²⁴⁶ A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, s. 22n.

Zróznicowane otoczenie stanowi też tło dla ludzkiej miłości, zmieniają się jej przedmioty. Tak czy inaczej, człowiek, w ujęciu Edelmana, jest bytem samotnym i bezbronnym, a jego egzystencja staje się zależna od decyzji i czynów innych ludzi. Bóg, choć istnieje, nie ma wpływu na dzieje człowieka. Takie poglądy łączą antropologię Edelmana z ideami trwale obecnymi w filozofii żydowskiej, szczególnie zaś z tymi, które wypracowano współcześnie i które są reakcją na Zagładę.

Bibliografia

I. Teksty Marka Edelmana, jego opublikowane wypowiedzi, wywiady oraz zapisy rozmów z nim

- Assuntino R., Goldkorn W., *Strażnik. Marek Edelman opowiada*, przeł. I. Kania, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1999.
- Bereś W., Burnetko K., *Marek Edelman: Bóg śpi. Ostatnie rozmowy prowadzą Witold Bereś i Krzysztof Burnetko*, Świat Książki, Warszawa 2010.
- Bereś W., Burnetko K., *Marek Edelman. Życie. Do końca*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2013.
- Bereś W., Burnetko K., *Marek Edelman. Życie. Po prostu*, Świat Książki, Warszawa 2008.
- Edelman M., *Co było znaczące w getcie?*, [w:] A. Grupińska, *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000.
- Edelman M., *Getto walczy. (Udział Bundu w obronie getta warszawskiego)*, Centrum Dialogu im. Marka Edelmana, Łódź 2015.
- Edelman M., *Książka do pisania*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapest–Syrakuzy 2019.
- Edelman M., *Nieznane zapiski o getcie warszawskim*, ISP PAN, Warszawa 2017.
- Edelman M., *Przedmowa*, [w:] J. Ziemiański, *Papierosiarze z Placu Trzech Krzyży*, Oficyna Bibliofilów, Łódź 1993.
- Edelman M., *To wszystko nie ma żadnego znaczenia*, [w:] A. Grupińska, *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000.
- Edelman M., Sawicka P., *I była miłość w getcie*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.
- Krall H., *Zdążyć przed Panem Bogiem*, Wydawnictwo Gamma, Warszawa 1992.
- Ozminkowski V., Olczak M.A., *Pan Doktor i Bóg. Marek Edelman: bohaterski, genialny, nieznośny*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2012.
- Sawicka P., Burnetko K. (red.), *Marek Edelman. Prosto się mówi, jak się wie*, Świat Książki, Warszawa 2012.

II. Prace innych autorów

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Świat Książki, Warszawa 2014.

- Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. 5, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996.
- Baharier H., *Qabbalessico. Parole e fatti di oggi in odor di Qabbalà*, Casa Editrice Giuntina, Firenze 2012.
- Bataille G., *Erotyzm*, przeł. M. Ochab, Słowo/Obraz/ Terytoria, Gdańsk 2015.
- Berkovits E., *Essential Essays on Judaism*, Shalem Press, Jerusalem 2007.
- Berkovits E., *God, Man and History*, Shalem Press, Jerusalem 2004.
- Braiterman Z., *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Buber M., *Der grosse Maggid und seine Nachfolge*, Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1922.
- Buber M., *Zaśmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994.
- Drob S.L., *Symbols of the Kabbalah: Philosophical and Psychological Perspectives*, Jason Aronson, Northvale–Jerusalem 2000.
- Elior R., *The Doctrine of Transmigration in Galya Raza*, [w:] L. Fine, *Essential Papers on Kabbalah*, New York University Press, New York–London 1995.
- Elior R., *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, State University of New York Press, Albany 1993.
- Erenburg I., *Burzliwe życie Lejzorka Rojtszwańca*, przeł. M. Popowska, Czytelnik, Warszawa 1957.
- Faierstein M., *The Friday Night Incident in Kotsk: History of a Legend*, „Journal of Jewish Studies” 1983, nr 34.
- Fine L., *Essential Papers on Kabbalah*, New York University Press, New York–London 1995.
- Frankl V.E., *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, przeł. R. Czernecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971.
- Frankl V.E., *Nieuświadomiony Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978.
- Frankl V.E., *Recollections: An Autobiography*, Plenum Press, New York 2000.
- Freud S., *The Ego & the Id*, transl. J. Riviere, Dover Publications, Garden City–New York 2018.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, De Agostini-Altaya, Warszawa 2001.
- Goldsmith E.L., *Joseph Papiernikov (1899-1991)*, [w:] S.L. Kremer (red.), *Holocaust Literature: An Encyclopedia of Writers and Their Work*, t. 2, Routledge, New York 2003.

- Graves R., *Mity hebrajskie*, przeł. R. Gromacka, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2021.
- Grupińska A., *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000.
- Hare R.M., *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Heller M., *Jak być uczonym*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Filozofia judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2007, s. 177n.
- Heschel A.J., *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, przeł. H. Halkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2020.
- Heschel A.J., *Szabat*, przeł. H. Halkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2009.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005.
- Imieliński K., *Erotyzm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, przeł. M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Jędraszewski M., *Europa i Biblia*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2004.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2017.
- Kaplan A. (red.), *Sefer Jetzirah. The Book of Creation*, Weiser Books, San Francisco–Newburyport 1997.
- Kornacka-Sareło K., *Motywy kabalistyczno-frankistowskie w „Dziadach” Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo Naukowe Contact, Poznań 2016.
- Kornacka-Sareło K., *Wszystko Ty, tylko Ty, jeden Ty! „Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016.
- Krajewski S., *Marek Edelman był nadzwyczajny na wiele sposobów*, [w:] W. Bereś, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman: Bóg śpi*, Świat Książki, Warszawa 2010.
- Krall H., *Narodził się dom z wieżyczką*, [w:] eadem, *Hipnoza*, Wydawnictwo „Alfa”, Warszawa 1989.

- Kremer S.L. (red.), *Holocaust Literature: An Encyclopedia of Writers and Their Work*, t. 2, Routledge, New York 2003.
- Kuzniecowa B., *Historia filozofii dla fizyków i matematyków*, przeł. Z. Simbierowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Langer J., *Miłosna mistyka kabały. Światy, słowa, sny*, przeł. L. Jerkiewicz, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2015.
- Leociak J., *Doktor Marek Edelman patrzy na getto*, [w:] P. Sawicka, K. Burnetko (red.), *Marek Edelman. Prosto się mówi, jak się wie*, Świat Książki, Warszawa 2012.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Być człowiekiem Zachodu*, [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, przeł. B. Opolaska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT w Krakowie, Kraków 1991.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Religia dorosłych*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *Simone Weil przeciw Biblii*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *The Trace of the Other*, [w:] M.C. Taylor, *Deconstruction in Context. Literature and Philosophy*, transl. A. Lingis, The University of Chicago Press, Chicago-London 1986.
- Lewis C.S., *Cztery miłości*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2020.
- [Anonim], *List z zakładu karnego*, [w:] M. Edelman, P. Sawicka, *I była miłość w getcie*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.
- Mandelsztam O., *Chaos judaizmu*, [w:] idem, *Zgiełk czasu*, przeł. R. Przybylski, Czytelnik, Warszawa 1994.
- Morgan M.L., *Mendelssohn*, [w:] D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, przeł. P. Sajdek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Patai R., *The Hebrew Goddess*, Wayne State University Press, Detroit 1990.
- Pieper J., *O miłości*, przeł. I. Gano, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2004.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.
- Platon, *Timajos*, [w:] idem, *Timajos. Kritias albo Atlantyk*, przeł. P. Siwek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, [w:] idem, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

- Raszi, *Komentarz do Dwarim 4, 35*, [w:] *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, t. II, przeł. I. Cylkow, Austeria, Warszawa 2009.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994.
- Ricœur P., *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Rosenfeld A.H., *Kres Holokaustu*, przeł. R. Czekalska, A. Kuczkiwicz-Fraś, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, ITON Society, Warszawa 2012.
- Rubenstein R.L., *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1992.
- Rudziński R., *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- Sartre J.-P., Lévy B., *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przeł. H. Puszek, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, [w:] idem, *Problem bytu i nicości. Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. M. Kowalska, J. Krajewski, De Agostini-Ediciones Altaya, Warszawa 2001.
- Scholem G., *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991.
- Scholem G., *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.
- Scholem G., *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 1997.
- Scholem G., *Origins of the Kabbalah*, transl. A. Arkush, Princeton University Press, Princeton 1990.
- Schuster E., Boschert-Kimming R. (red.), *Hope Against Hope: Johan Baptist Metz and Elie Wiesel Speak Out on the Holocaust*, Paulist Press, New York 1999.
- Szapiro P., *Przedmowa*, [w:] A. Grupińska, *Ciągle po kole. Rozmowy z żołnierzami z getta warszawskiego*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2000.
- Tora. Pięcioksiąg Mojżesza*, t. II, przeł. I. Cylkow, Austeria, Warszawa 2009.
- Taylor M.C., *Deconstruction in Context. Literature and Philosophy*, transl. A. Lingis, The University of Chicago Press, Chicago-London 1986.
- Wahl J., *Krótką historia egzystencjalizmu*, przeł. J.A. Prokopski, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2004.
- Weil S., *Szałeństwo miłości. Intuicje przedchrześcijańskie*, przeł. M.E. Plecińska, Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993.
- Weiss S., *Czy trzeba bezdyskusyjnie wierzyć w jednego Boga*, [w:] W. Beres, K. Burnetko, *Marek Edelman: Bóg śpi*, Świat Książki, Warszawa 2010.

- Weiss-Halivni D., *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, Rowman & Littlefield Publishers, New York 2007.
- Ziemianin J., *Papierosiarze z Placu Trzech Krzyży*, Oficyna Bibliofilów, Łódź 1993.
- Ziemińska R., *Sceptycyzm umiarkowany Davida Hume'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011, nr 4.

III. Źródła internetowe

- Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*, [https://la.wikisource.org/wiki/De_Libero_Arbitrio_\(Augustinus\)](https://la.wikisource.org/wiki/De_Libero_Arbitrio_(Augustinus)) [dostęp: 16.07.2023].
- Федулова А., *История одной песни: «Подмосковные вечера»*, <https://moiarussia.ru/istoriya-odnoj-pesni-podmoskovnye-vechera/> [dostęp: 11.02.2019].
- Gnoli A., *Haim Baharier: „Fatti piccolo e il mondo migliorerà. Questo mi insegnò un clochard”*, http://www.repubblica.it/cultura/2015/08/10/news/haim_baharier_fatti_piccolo_e_il_mondo_migliorera_questo_mi_insegno_un_clochard_-120750189/ [dostęp: 27.02.2019].
- Kaczor T., Luft K., *Edelman: trudno jest żyć wśród złych ludzi*, <http://magazynkontakt.pl/edelman-trudno-jest-zyc-wsrod-zlych-ludzi.html> [dostęp: 10.04.2023].
- Матусовский М., *Подмосковные вечера*, https://45parallel.net/mikhail_matusovskiy/stihi/#podmoskovnye_vechera [dostęp: 17.03.2023].
- Melamed Y. Y., *No Empty Place*, <https://jewishreviewofbooks.com/articles/3216/no-empty-place/> [dostęp: 26.02.2019].
- Papiernikov J., *Zol zayn... Admettons... יִשְׂרָאֵל*, http://lyrics.vatteville.net/yiddish/zol_zayn.php [dostęp: 10.04.2019].
- Praszyński R., *Aleksander Edelman o swoim słynnym ojcu: „Mówić: To jedyne, co mogę dla niego zrobić”*, <http://party.pl/newsy/aleksander-edelman-o-swoim-slynnym-ojcu-mowic-to-jedyne-co-moge-dla-niego-zrobic-85542-r1/> [dostęp: 25.02.2019].
- Sancti Thomae de Aquino *Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XXIV*, <https://www.corpusthomaticum.org/qdv24.html> [dostęp: 12.07.2023].
- Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae, Prima pars, Quaestio II, Articulus III*, <http://www.corpusthomaticum.org/sth1002.html> [dostęp: 31.01.2023].

Indeks osób

- Alighieri, Dante 19
An-ski, Szymon 63
Arendt, Hannah 10, 13, 15, 35, 26,
42, 47, 48, 53, 107, 108
Arystoteles 44, 74, 108
Assuntino, Rudi 38, 39, 40, 107
Augustyn Aureliusz, święty 13, 49,
112
Baharier, Haim 70, 71, 108, 112
Bataille, Georges 92, 93, 96, 98, 99,
101, 108
Bereś, Witold 11, 15, 22, 25, 26, 33,
47, 54, 58, 60, 63, 64, 65, 68, 69,
101, 102
Berkovits, Eliezer 51, 55, 83, 108
Boschert-Kimming, Reinhold 54, 56,
58, 62, 111
Braiterman, Zachary 54, 55, 108
Buber, Martin 8, 55, 61, 108
Burnetko, Krzysztof 15, 19, 21, 22,
25, 26, 33, 34, 47, 54, 58, 60, 63,
64, 65, 68, 69, 76, 99, 101, 102,
107, 109, 110, 111
Cylkow, Izaak 64, 111
Demokryt 80
Drob, Sanford L. 66, 69, 108
Edelman, Aleksander 56, 57, 12
Eichner, Roza (Ejchner, Róża, Ro-
zalia) 24
Elior, Rachel 15, 63, 108
Epikur 49, 80
Erenburg, Ilia Grigorjewicz 61, 108
Ezechiel, prorok 63
Faienstein, Morris 61, 108
Fedulova, Anna (Федулова, Анна)
95, 112
Filipek, Włodzimierz 7, 22
Fine, Lawrence 15, 108
Frank, Daniel H. 52, 110
Frankl, Victor E. 45, 46, 75, 78, 82,
108
Freud, Zygmunt 75, 78, 79, 92, 108
Fromm, Erich 73, 77, 84, 92, 108
Gnoli, Antonio 70, 112
Goldkorn, Włodek 38, 39, 40, 107
Goldsmith, Emanuel S. 33, 108
Graves, Robert 91, 107
Grupińska, Anka 17, 21, 22, 50, 107,
109, 111
Hare, Richard M. 33, 109
Hegel, Georg W. F. 79, 80, 83, 109
Heidegger, Martin 30
Heller, Michał 25, 109
Heschel, Abraham-Joshua 55, 59,
105, 109
Himelfarb, Hendusia 23, 41, 42,
84, 85
Hiob 22, 46
Hume, David 25, 109
Imieliński, Kazimierz 92, 96, 98,
100, 109
Ingarden, Roman 74, 77, 109
Jakub, patriarcha 61
Jaspers, Karl 46, 109, 111
Jędraszewski, Marek 62, 68, 109
Jonas, Hans 10, 66, 70, 109
Kaczor, Tomasz 56, 99, 112
Kafka, Franz 29
Kant, Immanuel 10, 22, 35, 49, 87,
109
Kaplan, Aryeh 69, 109
Korczak, Janusz 23, 40, 42, 83, 85
Kornacka-Sareło, Katarzyna 62, 63,
109

- Krajewski, Stanisław 11, 12, 59, 60, 109
- Krall, Hanna 8, 61, 66, 68, 74, 81, 85, 107, 109
- Kremer, S. Lillian 33, 108
- Kuzniecowa, Borys (Szapiro, Borys) 80, 81, 92, 110
- Langer, Jiří M. 91, 92, 97, 110
- Leaman, Olivier 52, 110
- Leibniz, Gottfried W. 49
- Leociak, Jacek 19, 110
- Lévinas, Emmanuel 8, 9, 24, 25, 36, 37, 51, 52, 55, 57, 60, 62, 65, 66, 68, 70, 72, 82, 92, 109, 110
- Lévy, Bernard-Henri 7, 28, 111
- Lewis, Clive S. 86, 110
- Luft, Filip 99
- Luft, Krzysztof S. 56, 112
- Lukrecjusz 80
- Mandelsztam, Osip 26, 110
- Matusowski, Michał Lwowicz (Магусовский, Михаил Львович) 95, 96, 102, 112
- Melamed, Yitzhak Y. 63, 112
- Mendel, Menachem 61, 62
- Mendelssohn, Mojżesz 51, 110
- Metz, Johann Baptist, 54, 56, 58, 62, 111
- Mickiewicz, Adam 62
- Mojżesz, prorok 9, 26, 57
- Morgan, Michael L. 51, 110
- Olczak, Magdalena A. 93, 107
- Orygenes 11
- Ozminkowski, Violetta 93, 107
- Papiernikow, Józef (Papiernikov, Joseph) 33, 34, 108, 112
- Patai, Raphael (Patai, Ervin G.) 91, 92, 110
- Pieper, Josef 78, 84, 110
- Platon 7, 27, 43, 49, 53, 68, 79, 94, 110
- Plotyn 68
- Praszyński, Roman 57, 112
- Raszi (Szlomo, ben Icchak) 64, 111
- Rawls, John 50, 111
- Ricœur, Paul 83, 111
- Rosenfeld, Alvin H. 18, 111
- Rosenzweig, Franz 14, 64, 92, 111
- Rozensztajn, Stasia (Rozensztajn-Starker, Ryfka) 73, 74
- Rubenstein, Richard L. 55, 69, 70, 111
- Sartre, Jean-Paul 7, 8, 9, 28, 29, 42, 78, 111
- Sawicka, Paula 14, 18, 19, 21, 22, 24, 26, 34, 40, 41, 43, 45, 49, 56, 74, 92, 99, 100, 101, 102, 104, 107, 110
- Scholem, Gershom 11, 60, 62, 66, 69, 72, 91, 92, 111
- Schuster, Ekkehard 54, 56, 58, 62, 111
- Sokrates 7, 25
- Soloveitchik, Joseph 55
- Szapiro, Borys – zob. Kuzniecowa, Borys
- Szapiro, Paweł 21, 111
- Szlomo, ben Icchak – zob. Raszi
- Taylor, Mark C. 68, 110, 111
- Tomasz z Akwinu, święty 12, 15, 74, 84, 112
- Wahl, Jean 30, 111
- Weil, Simone 72, 87, 110, 111
- Weiss, Szewach 53, 54, 111
- Weiss-Halivni, David 54, 55, 112
- Wiesel, Elie 54, 55, 56, 58, 62, 111
- Zalman, Elias ben Salomon (Gaon Wileński) 63
- Ziemanin, Józef 21, 107, 112
- Ziemińska, Renata 25, 112

Summary

Liberty Lost. Marek Edelman's Philosophy of Man

Marek Edelman is commonly known as one of the Leaders of the Warsaw *Ghetto* Uprising. He was also a noted cardiologist and a social activist fighting against social iniquities and atrocities. At the same time, however, he was an author, who presented in his memories a unique image of the Ghetto life to the Polish and international audience, showing not only the cruelty of Nazi-occupants, but heroic deeds and Jewish bravery as well. Over a lifetime Edelman would give many interviews, and talked to different intellectuals, among whom were journalists and writers. As he would say, he tried to do his best to protect the memory of the young Jewish people who passed away in the Ghetto Uprising and became martyrs and heroes. The analysis of his different texts, both memoirs and conversations, proves that Edelman had interesting and deep philosophical views that can be scientifically interpreted and explained, because it is possible to reveal the structure of this thought, especially the anthropological approach.

Thus, as Edelman thinks, a man is a contingent and unnecessary being. His existence seems to be accidental. Although he is able to use and practise an internal freedom, he is at the same time obliged to perform acts of kindness and compassion. As a result, man gets transformed from a solitary *animal animale* to a relational *animal morale*. Then he loses his immanent liberty and becomes entirely dependent on exteriority – the outside world, because he has to fulfill some moral obligations to obtain a higher degree of human Self: “a moral mode of existence”. First of all, it is an obligation to refrain from any activities that hurt and harm others, secondly, it is an order to pursue activities that benefit others. If man's will accepts these moral duties, his “monadic I” reduces its being within itself, and then it gets transformed into another kind of being, which can be called “me-with-the-Other”, existing both for the sake of the primary “I” and for the sake of “the Other”. The change takes place on the level of the essence of man – the subject of moral acts, who becomes totally responsible for an entire moral-social order. This obligation is imposed on every human being and can be

universalized. Therefore, some ethical concepts by Edelman can be classified as both moral radicalism and prescriptivism. They are also connected with some ideas present in Jewish mystical thought, where an evident interrelation between ethical and ontic realms of reality has always been emphasized.

Marek Edelman has paid a special attention to the problem of human love regarded as a psychological drive. As he points out, love is the only force capable of overcoming a feeling of contingency in one's life. The feeling of love is emotionally and physically overwhelming. It also eases usual concerns resulting from solitude, loneliness and isolation of a human being. Additionally, love can justify man's existence by making it valuable to others, particularly those who are consciously chosen by the loving subject. It is a kind of compensation for our lost liberty, and it is the only way to appreciate and affirm the man's earthly condition. For, according to Edelman, there is not any supernatural power or entity in the earthly dominium, that could intervene in human matters. God – if He exists – is literally a meta-physical being. He does not show His help or mercy. He does not react to cruelty, and does not support the just and the honest, because, as Edelman says, "God is dormant". In such circumstances, it is man himself who can reduce his pain and struggle against evil, by the means of his or her morally positive behaviours, and regardless of a constant and tormenting feeling of solitude and contingency. Therefore, the idea of God presented by Marek Edelman can be defined as an apophatic approach. The divine absence in the world implies the necessity to fulfill the orders of the moral law.

Thus, Edelman's views can be classified as a kind of Jewish existentialism. Some of his cogitations and remarks, on the other hand, resemble the ideas known as the philosophy of dialogue. Besides, his anthropological views can be regarded as Jewish anthropodicy, which has been a philosophical reaction to the Holocaust drama, and a solution to the problem of man and the one of God, in the "Post-Auschwitz" time.

Katarzyna Kornacka-Sareło jest filologiem klasycznym i doktorem habilitowanym filozofii. Pracuje w Instytucie Kultury Europejskiej w Gnieźnie, filii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnień filozofii żydowskiej, ontologii kabalistycznej, filozofii języka i literatury.

Praca „Wolność utracona” stanowi próbę rekonstrukcji poglądów filozoficznych Marka Edelmana, przywódcy powstania w getcie warszawskim. Autorka starała się przede wszystkim odsłonić antropologiczne poglądy Edelmana, który w swoich tekstach i wypowiedziach dążył do ujęcia człowieka oraz jego istnienia w kategoriach filozoficznych. Namysł ten można zaklasyfikować jako rodzaj egzystencjalizmu żydowskiego. Poglądy etyczne, przedstawiane przez Edelmana, nie odbiegają znacząco od normatywnej doktryny biblijno-talmudycznej. Człowiek, w tym ujęciu, jest bytem z jednej strony niekoniecznym i przygodnym, z drugiej natomiast można go określić jako „istotę moralną”, zobligowaną do wypełniania zasad Prawa oraz odpowiedzialną za stosunki międzyludzkie, zwłaszcza że Bóg, zdaniem Edelmana, jest bytem metafizycznym oraz (niemal) nieingerującym w porządek stworzenia, co z kolei łączy tę myśl z apofatyczną koncepcją Boga żydowskiej kabały.

ISBN 978-83-67287-82-1

DOI 10.48226/978-83-67287-82-1