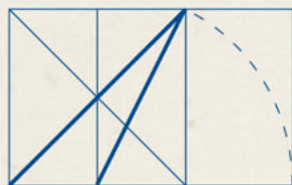


JAN SŁOMKA

Filozofia Emmanuela Levinasa
jako *ancilla theologiae*



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Ks. prof. dr hab. Jan Słomka jest pracownikiem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Przez wiele lat zajmował się Ojcami Kościoła. Owocem tych studiów są m.in. publikacje: *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu* (Katowice 2007) i *Historia duchowości. Czas ojców Kościoła* (Katowice 2017). Obecnie w swych badaniach skupia się na metodzie teologicznej (*Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Katowice 2018), teologicznym odczytaniu postmodernizmu, przede wszystkim filozofii Jacques'a Derridy i Emmanuela Levinasa, oraz na teologii papieża Franciszka.

Filozofia Emmanuela Levinasa
jako *ancilla theologiae*

Jan Słomka

Filozofia Emmanuela Levinasa
jako *ancilla theologiae*

Recenzent
Tadeusz Gadacz

Spis treści

Wprowadzenie	9
Idea przewodnia	9
Postać Emmanuela Levinasa	11
Wstępna charakterystyka myśli Levinasa	13
Teologia i Levinas – z historii interpretacji myśli Levinasa przez teologów	16
Kilka uwag o naszej metodzie interpretowania Levinasa	18
Levinas o Bogu	22
Plan pracy	24
Rozdział 1	
Kilka podstawowych pojęć filozofii Levinasa. Ujęcie porównawcze	27
1.1. Metafizyka, czyli prymat pragnienia, a ontologia	27
1.2. Wielość, separacja	29
1.3. Prymat etyki, twarz bliźniego	34
1.4. Całość i nieskończoność, transcendencja	35
1.5. Człowiek	36
1.6. Czas	38
Rozdział 2	
Filozofowie	41
2.1. Kartezjusz	41
2.1.1. Idea Boga, substancji nieskończonej	42
2.1.2. Natura więzi łączącej <i>res cogitans</i> i <i>res extensa</i>	46
2.2. Hegel	48
2.2.1. Konstytuowanie się Ja	49
2.2.2. Koncepcja wolności	53
2.2.3. Wolność i prawda	54
2.2.4. Bezosobowy rozum. Człowiek zaspokojony	56
2.2.5. Zła albo negatywna nieskończoność	58
2.3. Dialog filozofów	61

Rozdział 3

Współczesny krajobraz duchowy i intelektualny Zachodu: ideologia, nauka i śmierć Boga 65

3.1. Ideologia 65

3.2. Nauka nowożytna 70

3.3. Śmierć Boga 73

Rozdział 4

Stworzenie 75

4.1. *Status questionis* 76

4.2. Idea stworzenia, czyli pragnienie, a nie ontologia 78

4.3. Pochwała sceptycyzmu 80

4.4. Separacja, nie partycypacja 81

4.5. Wolność stworzenia, wolność stworzona 83

4.6. Czasowość stworzenia 86

4.7. Perspektywy teologiczne 87

4.8. Dwie konfrontacje: Moltmann i Harris 91

Rozdział 5

Pochwała ateizmu 97

5.1. *Status questionis* 97

5.2. Definicja ateizmu 98

5.3. Levinas i Augustyn 103

5.4. Człowiek, ateista, chwałą Boga 109

5.5. Levinas i Rahner 110

5.6. Ateizm według Levinasa – perspektywa teologiczna 115

Rozdział 6

Grzech pierworodny. Poczucie wstydu, wina przed wolnością i nieczyste sumienie 117

6.1. Wolność zakwestionowana 119

6.2. Odpowiedzialność i wina przed wolnością – *Inaczej niż być lub ponad istotą*. 125

6.3. Nieczyste sumienie 127

6.4. Filozofia (teologia) po Auschwitz? 131

6.5. Myśl Levinasa a chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym 132

Rozdział 7

Rozmowa jako objawienie prawdy. Emmanuela Levinasa interpretacja Platona 137

7.1. Rozmowa wcześniejsza od prawdy 137

7.2. Interpretacja Platona 141

7.3. Nierówność, asymetria, niemożność spojrzenia z zewnątrz	146
7.4. Rozmowa prawdziwa. Twarz jako objawienie. Prawda zakłada sprawiedliwość	149
7.5. Dobro przed Prawdą, prorocтво przed filozofią	151
7.6. Interpretacja Platona jako przykład dialogu filozofów	152
7.7. Podsumowanie	153
Rozdział 8	
Objawienie w ujęciu Levinasa i w <i>Dei Verbum</i>	155
8.1. Objawienie a odsłonięcie	155
8.2. Objawienie jako Mówienie	157
8.3. „mrugające światło Objawienia”	158
8.4. Religie pozytywne	160
8.5. <i>Dei Verbum</i> 2 – próba interpretacji	161
Rozdział 9	
Teologia jako zdrada świadectwa. Emmanuela Levinasa krytyka teologii	167
9.1. Teologia i ontoteologia. Ontologia i metafizyka	168
9.2. Teologia negatywna i pozytywna	169
9.3. Ślad i intryga	171
9.4. Mówienie i Powiedziane, tematyzacja	174
9.5. Logos teologów	176
9.6. Teologia jako zdrada?	178
9.7. Pytanie o możliwość pisania teologii	180
9.8. Wnioski dla teologii	183
9.9. Postulat przewyciężenia ideału <i>mathesis universalis</i>	185
9.10. Dekonstrukcja teologii?	187
Summa	189
<i>Ancilla theologiae</i>	189
Szukanie Boga Izraela	191
„wzruszył się głęboko”	192
Bibliografia	193
Indeks osób i postaci biblijnych oraz mitycznych	199
Streszczenie	203
Summary	207

Wprowadzenie

Idea przewodnia

Niniejsza rozprawa została napisana przez teologa dla teologów. Jej zamysłem jest – zgodnie z tytułem – interpretacja tekstów Emmanuela Levinasa prowadzona z pozycji teologii chrześcijańskiej, a więc odczytanie jego filozofii jako służebnicy teologii. Albowiem tradycyjne wyrażenie, według którego filozofia jest – powinna być – służebnicą teologii, nie straciło na aktualności. Od razu trzeba dodać, że jest to wyrażenie skierowane do teologów, a nie do filozofów. A więc nie jest wezwaniem filozofów, aby uprawiali filozofię jako służebnicę teologii, ale napomnieniem teologów, aby w swojej refleksji nie lekceważyli, ale też nie przeceniali filozofii.

Wspomniana łacińska maksyma – *philosophia ancilla theologiae* – jest przypisywana Piotrowi Damianiemu¹ (ok. 1006–1072), ale zawartą w niej wskazówkę teologia chrześcijańska praktykuje od samego swego początku. Przyjęcie dorobku filozofii greckiej do myśli chrześcijańskiej dokonało się już w pierwszych dziesięcioleciach życia Kościoła. W kolejnych wiekach teologia była uprawiana w ścisłym związku z tą filozofią. Zwłaszcza w średniowieczu czasem trudno było ustalić, kto jest służebnicą, a kto panią. Damiani, formułując swoją przestrożę, nie zachęcał teologów do studiowania filozofii – to było zupełnie niepotrzebne – ale przestrzegał ich, aby nie przyznawali filozofii królewskiego miejsca.

¹ Piotr Damiani napisał: „[Philosophia – J.S.] non debet ius magisterii sibimet arroganter suscipere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire”. P. Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani*, Hrsg. von K. Reindel, Teil 3: *Briefe 91–150*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1989, s. 354.

Idea zawarta w tej maksymie jest dzisiaj wyjątkowo aktualna, i to zarówno w znaczeniu, o jakim pisał Damiani, czyli jako przestroga przed oddaniem teologii pod władzę filozofii, jak i w znaczeniu powszechnie przyjętym: jako stwierdzenie, że teologia nie może obejść się bez filozofii. Wyjątkowa aktualność drugiego znaczenia tej maksymy wynika co najmniej z dwóch faktów. Po pierwsze, w nowożytności i współczesności filozofia straciła swoje uprzywilejowane miejsce w kanonie intelektualnym Europy. Jej miejsce zajęła nauka nowożytna oraz technologia. Po drugie, sama kultura europejska – w której od początku rozwijała się teologia chrześcijańska – jest obecnie postrzegana jako jedna z wielu kultur świata. Językiem uniwersalnym, zrozumiałym dla każdej kultury jest dzisiaj język nauki nowożytnej i technologii, a nie filozofii europejskiej. Dominacja nauki nowożytnej i technologii oraz narzucany przez nie sposób rozumienia świata i człowieka są wielkim wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Natomiast wpisany w nakaz misyjny Chrystusa uniwersalizm przesłania chrześcijańskiego nakazuje zwracać się do ludzi żyjących w różnych kulturach, stawia też na nowo pytanie o relację Słowa do kultury. Wydaje się, że bez pomocy filozofii teologia nie znajdzie dobrego dystansu wobec dominacji nauki nowożytnej, ani nie będzie umiała odpowiedzieć na wyzwania wynikające z wielokulturowości świata.

Natomiast aktualność pierwszej przestrogi, aby teologia nie stała się poddaną filozofii, każe krytycznie podchodzić do każdego nurtu filozofii, jaki chcemy w teologii zastosować. Ten wymóg krytycznego podejścia do filozofii jest niełatwy w realizacji. Przecież to właśnie filozofia jest myśleniem krytycznym, jednym z jej celów i sposobów myślenia jest krytyka własnych osiągnięć, a więc także zastanawianie się nad sposobami tej krytyki. Powstaje zatem pytanie: gdzie teologia ma znaleźć punkt oparcia do krytycznego spojrzenia na filozofię? Sam intelekt, jego zdolności krytyczne na pewno nie są wystarczające, gdyż na tym polu to właśnie filozofia jest królową krytyki. Tu potrzebne jest rozeznanie w wierze, krytyka stosująca kryteria wyprowadzone z doświadczenia wiary oraz najbardziej podstawowych wymogów Ewangelii, ze słów: „Poznać ich po ich owocach” (Mt 7,20). Nie jest to postulat precyzyjnie sformułowany ani tym bardziej łatwy w realizacji, ale jego stosowanie jest niezbędne, jeżeli teologia nie chce popaść w bezkrytyczną zależność od filozofii.

Postać Emmanuela Levinasa

Sądzę, że dla współczesnego teologa filozofia Emmanuela Levinasa jest wyjątkowo interesująca. Jest on bowiem powszechnie uznawany za jednego z ważniejszych myślicieli europejskich XX wieku, a jego pisma mimo upływu czasu są ciągle komentowane. Jednocześnie jest jednym z niewielu niechrześcijańskich dwudziestowiecznych filozofów europejskich piszących poważnie o Bogu.

W tym miejscu przypomnimy tylko kilka faktów z biografii Levinasa, istotnych dla zrozumienia jego filozofii². Urodził się w 1906 roku w Kownie, w rodzinie żydowskiego księgarza. Od dzieciństwa zaznajamiał się z – jak sam je określa – kwadratowymi literami hebrajskiego tekstu Pisma i Talmudu. To była jego ojczyzna duchowa i intelektualna. Nigdy jej nie opuścił³. Najważniejszym świadectwem żywego trwania w tej tradycji są komentarze do Talmudu (m.in. *Cztery lektury talmudyczne*⁴) oraz pisma o judaizmie zebrane w tomie *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*⁵. Również w swojej filozofii nie uciekał od tego żywego dziedzictwa. Wtrącane raz po raz w jego pismach filozoficznych frazy biblijne są mocnym świadectwem tego żywego trwania. W szkole średniej w Charkowie zgłębiał dzieła Fiodora Dostojewskiego i Lwa Tołstoja. Europejskiej filozofii uczył się od 1923 roku w Strasburgu, a następnie we Fryburgu, gdzie poznał m.in. Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Powszechnie znana jest jego ambiwalencja wobec Heideggera: nigdy nie przestał uznawać wielkości jego filozofii i nigdy po drugiej wojnie światowej nie przebaczył mu jego postawy w czasie rządów Hitlera⁶. Podczas wojny Levinas jako żoł-

² Szersze omówienie życia Levinasa można znaleźć w tekście: J. Grzeszczak, *Emmanuel Levinas (1906–1995)*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 12–30.

³ Więcej na ten temat zob. A. Chiappini, *Amare Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore di Talmud*, Editrice La Giuntina, Firenze 1999. Sądzę, że teolog chrześcijański łatwiej niż współczesny filozof dostrzega, jak bardzo Levinas pozostaje zanurzony w świecie Biblii i talmudycznego judaizmu.

⁴ E. Levinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.

⁵ E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991.

⁶ Ciekawe są także meandry zależności i odejścia myśli Levinasa od filozofii Heideggera. Levinas był zachwycony dziełem *Bycie i czas*, ale swoją „etyczną meta-

nierz armii francuskiej trafił do obozu jenieckiego. Życie ocalił mu francuski mundur. Jego żona, Żydówka, ukrywała się we Francji. Natomiast rodzice i dwaj bracia zostali zamordowani na Litwie przez Niemców. Po wojnie Levinas zamieszkał we Francji i pisał po francusku. Wtedy też powstały jego najważniejsze prace.

Biblia, Talmud, Dostojewski, Husserl, Heidegger oraz cała intelektualna tradycja Europy przeglądają się w jego dziele. Jest w nim obecna także historia XX wieku, przede wszystkim Holocaust. To doświadczenie zupełnie wyjątkowe, w dużym stopniu określające kształt rozważań autora *Boga, śmierci i czasu*.

Istnieje „teologia po Holokauście” i ta teologia bardzo wiele może zaczerpnąć od Levinasa. W niniejszej pracy nie podjęliśmy tego ważnego tematu. W tym miejscu wskażmy dwa teksty fundamentalne dla analizy tego aspektu myśli omawianego filozofa. Pierwszy z nich to esej *Bez imienia z tomu Imiona własne*⁷. Levinas przejmująco pisze w nim o całkowitym opuszczaniu umierających Żydów. Tam nie było żadnego pocieszenia. Tak umierała wszelka forma „religii ekonomicznej”. Pochwałą zaś religii, a właściwie wierności Bogu nieobecnemu, która przetrwała ideę „religii ekonomicznej”, jest drugi tekst, *Miłować Torę nad Boga, z tomu Trudna wolność. Eseje o judaizmie*⁸.

Filozofia Levinasa jest zaliczana do nurtu filozofii dialogu. Jest to przyurządowanie merytorycznie słuszne, ale mało znaczące. Albowiem to, co najistotniejsze w jego myśli, czyli sposób rozumienia relacji międzyludzkiej, odróżnia go od Martina Bubera i innych filozofów zaliczanych do tego nurtu⁹. O wiele ważniejsze jest powiązanie Levinasa z Franzem Rosenzweigiem. Swoją zależność od jego ustaleń francuski filozof otwarcie uznaje i faktycznie jest to zależność głęboka. Równie głębokie jest powiązanie z fenomenologią Husserla – to podstawowa metoda myślenia

fizykę” budował w jawnej opozycji do metafizyki Heideggera. Więcej na ten temat zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, T. 2, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 584–586.

⁷ E. Levinas, *Bez imienia*, w: Tegoż, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 133–137.

⁸ E. Levinas, *Miłować Torę nad Boga*, w: Tegoż, *Trudna wolność...*, s. 150–154.

⁹ Więcej na ten temat zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 189–211.

Levinasa – oraz z koncepcją Heideggera. Jednak w naszych analizach nie będziemy się koncentrowali na śledzeniu tych zależności. Nie jest to dla wyznaczonego w tytule niniejszej książki zadania niezbędne.

Wewnętrzna strukturę myśli Levinasa opisuje się zwykle zdaniem: etyka poprzedza ontologię. Jest to opis poprawny, ale bez obszernego komentarza praktycznie niezrozumiały. Albowiem przywołane tu elementy duchowej i intelektualnej biografii oraz umiejscowienie rozważań Levinasa w krajobrazie filozofii europejskiej XX wieku nie w pełni jeszcze pokazują oryginalność i pewną osobność jego myśli. Jest to myśl idąca w poprzek utartych ścieżek i wymykająca się klasyfikacjom. Dlatego nie usiłujemy tutaj dać jej syntetycznego opisu, przedstawimy natomiast kilka uwag o sposobach lektury i interpretacji tej filozofii.

Wstępna charakterystyka myśli Levinasa

Choć język Levinasa jest trudny i zdaje się krążyć w abstrakcyjnych regionach czystej myśli, do których dociera się, odrywając umysł od przyziemności, każda jego refleksja wychodzi od konkretnego ludzkiego doświadczenia, przeżycia, przyziemności. Trudność polega na tym, że Levinas nie troszczy się o ciągle podkreślanie tego punktu wyjścia. Ale gdy pisze „był”, najczęściej oznacza to konkretnego człowieka. Gdy pisze o pragnieniu, wstydzie, lęku, rozmowie etc., wyprowadza swoje myśli bezpośrednio z codziennych sytuacji naszego życia.

W tym miejscu trzeba przypomnieć ideę przewodnią całej jego filozofii. Otóż za fundament wszelkiego poznania uznaje on twarz drugiego człowieka. Jest to konkretna, fizycznie spotykana, pojedyncza twarz, ale jednocześnie etyczne wezwanie, przekraczające tę fizyczną konkretność. Jako takie wezwanie twarz nie jest fenomenem, jest *arché* wcześniejszą od wszelkiej ontologii, kartezjańską ideą Nieskończoności, źródłowym wydarzeniem się Ja jako Ja. Ale twarz drugiego człowieka objawia się mnie osobiście. Spojrzenie z boku pozostaje poza tym objawieniem. A więc jeżeli podejmuję się filozofowania, refleksji wychodzącej od tego objawienia, jest to refleksja prowadzona z pozycji Ja, które stoi naprzeciw drugiego człowieka. Nie jest to refleksja, która, choćby w formie eksperymentu myślowego, przyjmuje punkt widzenia z boku, jako neutralny obserwator.

Filozofia Levinasa jest więc filozofią podmiotu w tym znaczeniu, że uznaje ontologiczny prymat podmiotu nad tym, co przedmiotowe, czyli obiektywne. Jednak w przeciwieństwie do fenomenologii Husserla, w której Ja jest ostatecznym punktem odniesienia, filozofia Levinasa jest fenomenologią kontrintencjonalności, to ten drugi, „Inny” jest ostatecznym punktem odniesienia. Z przyjęcia prymatu podmiotu nad przedmiotem wynika, że również sposób prowadzenia tej refleksji nie jest zbieżny z regułami obowiązującymi w naukach pozytywnych. Nauki pozytywne zajmują się rzeczywistością obiektywną. Nawet jeżeli zajmują się człowiekiem, jego ciałem czy psychiką, ujmują je jako elementy rzeczywistości obiektywnej, na które spoglądamy z zewnątrz. Także autoanaliza, autorefleksja poddająca badaniu swoje własne myśli i odczucia, prowadzona metodami właściwymi dla nauk pozytywnych, zaczyna się od ich obiektywizacji. Natomiast taka obiektywizacja jest wykluczona z myśli Levinasa. Również reguły oparte na logice matematycznej nie rządzą jego myśleniem. Refleksja autora *Całości i nieskończoności* jest więc myślą, która ciągle na nowo próbuje uciec z pułapki obiektywizacji. Jego główną metodą filozofowania jest fenomenologia, ale jeżeli chodzi o centrum jego koncepcji – twarz drugiego człowieka, również fenomenologia zawodzi. Twarz w swej pierwotności nie jest fenomenem. Jest poza jakąkolwiek kategorią.

To wszystko sprawia, że u Levinasa prawie nigdy nie pojawiają się klasyczne alternatywy: albo-albo. Jego myśl nie dąży do syntezy: nigdy nie ma ambicji powiedzenia wszystkiego. Wytycza ścieżki, które pozostają tylko wąskimi ścieżkami w rozległym gąszczu rzeczywistości. Oświetla malutki jej fragment i jest tego świadoma. Nie usiłuje dać uniwersalnego klucza, dzięki któremu można by odpowiedzieć na każde pytanie. Również polemiki, których w tekstach Levinasa nie brakuje, nie są polemikami absolutnymi: odrzuca on pewne poglądy, ale jednocześnie odwołuje się do wielu filozofów, którzy te poglądy głosili. Jego dialog z filozofami dawnymi i nowszymi jest – jak sam deklaruje – zupełnie inny niż współpraca przedstawicieli nauk pozytywnych.

Levinas zakłada też, że czytelnik jego pism wejdzie z nimi w dialog. Myśliciel ten oczekuje od czytelnika dużej wiedzy filozoficznej i wyostrzonego zmysłu krytycznego. Ten zmysł krytyczny ma koncentrować się nie na obalaniu stawianych przez niego tez, które są „nieostre”, choć

czasem bardzo kategoryczne, ale na potraktowaniu ich jako punktu wyjścia albo oparcia czy sprzeciwu, który posłuży do prowadzenia własnych rozważań.

Filozofia Levinasa nie jest też myślą oderwaną od czasu i miejsca. Wręcz przeciwnie, jest to myśl, która porusza się wewnątrz czasu. Stwierdzenie, że myśl „porusza się”, jest ważne, gdyż zastygnięcie myśli w syntezie synchronii uczony ten uważa za upadek. Zatem gdy szuka *arché*, szuka go tu i teraz. Nie ma stałego fundamentu. Twarz bliźniego staje przed nami w konkretnej chwili i miejscu. Nie daje się uogólnić, nie można jej wyrwać z niepowtarzalnej chwilowości. A więc nie jest punktem wyjścia do budowania stabilnej, teoretycznej konstrukcji myśli.

Choć Levinas raz po raz podkreśla, że pisze tekst filozoficzny i nie wchodzi na grząskie piaski rozważań religijnych, biblijny fundament przejawia się w uprawianej przez niego filozofii nie tylko poprzez przywoływane teksty biblijne, ale także np. poprzez przyjmowanie jako punktu wyjścia stwierdzenia, że człowiek jest stworzeniem. Również sama kategoria rozumności w jego pismach jest prawie tożsama z kategorią duchowości. Czysty, sterylny, wyprany z duchowości, a więc i z subiektywności, racjonalizm jest dla Lévinasa czymś nieludzkim.

Przedstawione uwagi wyraźnie pokazują, jak osobne, niemieszczące się w przyjętych klasyfikacjach jest stanowisko Levinasa. Jest on zaliczany do grona najwybitniejszych filozofów w tradycji europejskiej, ale interpretowanie jego myśli tylko poprzez zestawienie go z innymi oraz pokazanie podobieństw i różnic w obrębie tejże tradycji nie wystarcza do głębszego wejścia w specyfikę tego myślenia i jest, jak sądzimy, mało przydatne do zrozumienia jego wewnętrznej treści. Jak wspomnieliśmy, również przedstawianie go jako filozofa dialogu i zestawianie np. z Buberem, choć częściowo trafne¹⁰, nie jest wystarczające.

Levinas bowiem nieustannie usiłuje wyjść poza podstawowe kategorie i dychotomie zachodniej filozofii. Właściwie na tym polega istota jego dociekań: na ponawianych próbach sięgnięcia słowem napisanym poza to, co zostało w zachodniej filozofii napisane. Niejako wskazuje on na drugi

¹⁰ Levinas polemizuje z Buberem w podstawowych kwestiach podejmowanych przez filozofię dialogu. Zob. m.in. E. Levinas, *Martin Buber i teoria poznania*, w: Tegoż, *Imiona własne...*, s. 21–40; E. Levinas, *Dialog z Martinem Buberem*, w: Tegoż, *Imiona własne...*, s. 41–46.

brzeg, do którego nie da się dotrzeć, a przede wszystkim nie można go zobaczyć. Z tego wynika trudność, ale i ważna wskazówka dla komentatora. Otóż klasyczna szkolna lektura, czyli wspomniane już sprowadzenie filozofii Levinasa do znanych kategorii, opisywanie jej wewnątrz zastanych paradygmatów, może dawać pozory jej zrozumienia, ale jest zamknięciem się na to, co ma nam on do powiedzenia. A zatem trzeba szukać innych sposobów lektury jego tekstów.

Teologia i Levinas – z historii interpretacji myśli Levinasa przez teologów

Myśl Levinasa od początku wzbudzała zainteresowanie teologów chrześcijańskich, w związku z czym powstało wiele opracowań o tej tematyce. Ich przegląd znajdujemy m.in. w pracy zbiorowej *The Exorbitant. Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*¹¹. Najciekawszy dla nas wydaje się artykuł Robyna Hornera *On Levinas's Gifts to Christian Theology*¹². W punkcie *Theological Uses of Levinas's Work*¹³ autor przedstawia trzy sposoby teologicznego podejścia do filozofii Levinasa. Pierwsze ujęcie, uznane przez Hornera za najbardziej problematyczne, polega na zestawianiu Levinasa z wielkimi teologami XX wieku. Otóż był on konfrontowany z Karlem Rahnerem, Hansem Ursem von Balthasarem, Karlem Barthem, Eberhardem Jüngerem, Bernardem Lonerganem¹⁴. Drugie ujęcie wiąże się z analizą poszczególnych zagadnień z teologii chrześcijańskiej z uwzględnieniem dokonań Levinasa¹⁵. Trzecie ujęcie odnosi się do wykorzystania jego rozważań do przemyślenia podstaw i podjęcia próby głębokiej przebudowy struktury teologii. W tym punkcie Horner wskazuje przede wszystkim na dzieło Jeana-Luca Mariona¹⁶.

¹¹ *The Exorbitant. Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, eds. K. Hart, M.A. Singer, Fordham University Press, New York 2010.

¹² R. Horner, *On Levinas's Gifts to Christian Theology*, in: *The Exorbitant...*, s. 130–149. Artykuł zawiera obszerną bibliografię prac poświęconych zagadnieniu: Levinas a teologia.

¹³ Tamże, s. 140–147.

¹⁴ Szczegółowy wykaz bibliograficzny tych prac. Tamże, s. 279, przyp. 68.

¹⁵ Horner wymienia całą listę autorów. Tamże, s. 279, przyp. 69.

¹⁶ Ale także innych. Tamże, s. 279, przyp. 70.

Nasze ujęcie jest bliskie drugiemu z wymienionych sposobów (choć pojawiają się także porównania z poszczególnymi teologami¹⁷), ale nie jest z nim tożsame. Przede wszystkim logikę naszego wywodu określają zagadnienia wydobyte z myśli Levinasa, a nie problemy teologiczne. A więc jego koncepcja jest zawsze omawiana jako pierwsza i zawsze staramy się ukazać jej wewnętrzną logikę i strukturę. Dopiero potem i jedynie szkicowo zestawiamy ją z odpowiadającym jej zagadnieniem teologicznym. Zwykle tylko wskazujemy zbieżności i rozbieżności.

Omawianie poszczególnych zagadnień, a zwłaszcza analiza krytyki, jaką Levinas kierował pod adresem teologii chrześcijańskiej, prowadzi nas do wniosków będących punktem wyjścia trzeciego z zaprezentowanych przez Hornera ujęć. Teolog zgłębiający treść prac Levinasa staje wobec krytyki, która podważa same fundamenty racjonalnej teologii. Musi się z tą krytyką jakoś zmierzyć, a to prowadzi do przemyślenia podstaw teologii. Marion podjął próbę napisania takiej teologii, uwzględniającej myśl Levinasa. Horner pisze, że teologię Mariona można określić jako „nową teologię fundamentalną”¹⁸. My zatrzymujemy się na przedstawieniu krytyki i wskazaniu możliwych punktów wyjścia do nowego myślenia teologicznego.

W naszym opracowaniu pozostajemy wierni przeświadczeniu, że próba wkomponowania filozofii Levinasa w strukturę teologii chrześcijańskiej doprowadziłaby do destrukcji jego koncepcji. Poszczególne elementy jego rozważań mogą, co prawda, całkiem dobrze służyć teologii, ale oderwane od wewnętrznej dynamiki i wkomponowane w strukturę teologii, myśli filozofa stają się poniekąd martwe. Służba filozofii Levinasa wobec teologii chrześcijańskiej jest więc, według nas, krytyką dobiegającą z zewnątrz. Taka krytyka, czyli kwestionowanie samej struktury teologii chrześcijańskiej wyrosłej na fundamencie filozofii greckiej, jest według mnie bardzo ważna. Przede wszystkim dlatego, że zasada się na myśleniu biblijnym, żydowskim, a więc owo „zewnątrze” okazuje się nie całkiem zewnętrzne, a nawet zupełnie nie zewnętrzne. Przecież Żydzi są naszymi starszymi braćmi w wierze. Jeśli dodać do tego, że Levinas przeczytał i przepracował

¹⁷ W tych zestawieniach staram się pamiętać, że Levinas uprawia filozofię, a nie teologię. Mam nadzieję, że udaje mi się omijać pułapkę „porównywania jabłek i pomarańczy”.

¹⁸ Tamże, s. 147.

tradycję filozofii europejskiej i uprawiał filozofię, to krytyka, jaką teolog chrześcijański może wyczytać w jego tekstach, staje się jeszcze bardziej istotna, jako niezbędny punkt odniesienia. Przy czym nie chodzi tutaj o dyskusję, kto ma rację, ale o przezwycięzenie tej krytyki na swój własny, teologiczny użytek. Teologia uwzględniająca (a więc przyjmująca i krytykująca po gruntowym przemyśleniu) perspektywę myśli Levinasa staje się inną teologią, która na własne dziedzictwo potrafi spojrzeć krytycznie i dzięki tej krytyce wydobyć z niego pomijane, przeoczone, ukryte bogactwa.

A w ramach takiej perspektywy, gdy teolog czyta myśl Levinasa jako zewnętrzną, krytyczną, nie próbując podporządkować jej teologii, poszczególne motywy tejże myśli okazują się pomocne, inspirujące także pozytywnie do głębszego rozumienia kwestii teologicznych.

Kilka uwag o naszej metodzie interpretowania Levinasa

Wobec tego podstawowym sposobem studiowania prac Levinasa, jaki przyjmujemy w niniejszym studium, jest droga analityczna. Tę analizę będziemy rozpoczynali od wnętrza jego myśli, czyli od próby wejścia w jej własną logikę, podążania z nią i za nią i wydobywania, wręcz wyplątywania z gęstwiny tej myśli kolejnych wątków. A zatem przynajmniej w punkcie wyjścia nie zajmujemy pozycji zdystansowanej, zewnętrznej wobec tej myśli¹⁹. Poglądy Levinasa ewoluowały²⁰, ale w swoich istotnych punktach,

¹⁹ Nie oznacza to ignorowania kontekstu filozoficznego i uwarunkowań myśli Levinasa. Raczej korzystamy z faktu, że ta myśl jest już dobrze opisana i umiejscowiona w krajobrazie filozofii europejskiej, oraz zakładamy podstawową wiedzę czytelnika na ten temat. O powiązaniach i zależnościach filozofii Levinasa zob. przede wszystkim: T. Gadacz, *Historia filozofii...*, s. 575–599; oraz A. Latoń, *Levinas i fenomenologia francuska*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 67–84. Także polska bibliografia opracowań z roku 2006 pokazuje dominację studiów porównawczych. Zob. J. Grzeszczak, *Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa i opracowań poświęconych jego filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 223–238.

²⁰ Na temat tej ewolucji zob. M. Jędraszewski, *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1983, nr 4, s. 449–474; *Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem DeCloux*, przeł. M. Jędraszewski, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 111–119.

mimo dobrze widocznej zmiany akcentów i języka, zachowują ciągłość. A więc tylko w niektórych tematach będziemy omawiali dorobek Levinasa diachronicznie, uwzględniając tę ewolucję.

Krytykę myśli Levinasa, albo raczej nabieranie dystansu do niej, podejmiemy w drugim momencie, po jej przedstawieniu. Nie będzie to krytyka wewnątrzfilozoficzna, ale refleksja prowadzona z pozycji teologii chrześcijańskiej, a więc pytania, jakie postawimy jego tekstom, są pytaniami teologa, który także poprzez krytykę szuka w filozofii wsparcia dla swojego uprawiania teologii. A zatem owocem tej krytyki nie będzie wykazanie błędów czy wewnętrznych niespójności w myśli Levinasa. Takie studium jest zadaniem krytyki filozoficznej i jako teolog nie roszczę sobie pretensji do posiadania wystarczającego aparatu krytycznego do jej prowadzenia. Owocem tej lektury powinno być lepsze zrozumienie – właśnie w procesie skonstrastowania, wypuklenia różnic albo potwierdzania zbieżności – twierdzeń i treści teologii chrześcijańskiej.

Przedstawione tu założenia wyznaczają sposób interpretacji tekstów Levinasa. Stwierdziliśmy wcześniej, że teolog szuka swojego, teologicznego punktu oparcia, niezależności od filozofii i możliwości krytyki założeń danego nurtu filozoficznego w doświadczeniu wiary. Szuka go także w słowach Pisma i w nauczaniu Kościoła. A więc o ile dla filozofa neutralność w punkcie wyjścia, kwestionowanie metodyczne każdego założenia jest warunkiem autentycznego filozofowania, to taka właśnie neutralność jest programowo wykluczona w teologii, która bazuje na wierze (doświadczeniu duchowym), choć oczywiście jednocześnie stawia wszelkie możliwe pytania dotyczące samego aktu wiary czy doświadczenia duchowego oraz interpretuje tekst Pisma i nauczanie Kościoła.

Ale tak przedstawione rozumienie refleksji filozoficznej jest całkiem obce Levinasowi. Jego filozofowanie jest niejako programowo pracą umysłu i ducha, jest refleksją osobistą sięgającą w głąb, odrzucającą neutralność jako punkt wyjścia i obiektywność jako kryterium prawdziwości. Doświadczenie duchowe stanowi podstawowy punkt oparcia w jego filozofii. Ten osobisty punkt wyjścia i specyficzny sposób prowadzenia rozważań sprawiają, że przy studiowaniu prac francuskiego filozofa poleganie na komentarzach i mnożenie odniesień bibliograficznych jest pracochłonne i często zwodnicze. Te komentarze są bowiem liczne i bardzo różne. Już samo odnoszenie się do nich i wybieranie spośród nieraz

wzajemnie sprzecznych interpretacji wymaga posiadania własnego, po-partego osobistą lekturą rozumienia koncepcji Levinasa²¹. Najpierw trzeba dużo czasu poświęcić na zgłębianie jego tekstów, cierpliwie szukać ukrytych w nich treści i znaczeń.

Powiedzieliśmy już, że studiowanie prac Levinasa metodą porównawczą, poprzez klasyfikowanie i systematyzowanie oraz skrupulatne wyszukanie wszystkich zależności od wcześniejszych autorów, nie jest naszą drogą postępowania. Teraz stwierdziliśmy, że zwodnicze jest poprzestanie na studiowaniu komentarzy. Wobec tego naszą drogę lektury opiszemy, nawiązując do Paula Ricouera i jego rozróżnienia na analizę egzegetyczną i hermeneutykę strukturalną. Otóż absolutne pierwszeństwo mamy hermeneutyce strukturalnej. W centrum naszych analiz zawsze będzie tekst Levinasa. Na podstawie lektury i odwołując się do tego tekstu, przybliżymy nasze rozumienie jego myśli. Ricoeur przedstawił owoc takiej pracy następująco:

Jeżeli o mnie chodzi, powiedziałbym tak: rozumieć tekst znaczy skonstruować jedno lub więcej zdań nowych wykorzystujących jak najlepsze pojmowanie gramatyki tekstu; przez gramatykę tekstu rozumieć zespół struktur, na których podstawie konstytuuje się wypowiedź²².

A więc drogą i jednocześnie świadectwem rozumienia tekstu jest napisanie własnego tekstu, w którym przekazana zostanie myśl uchwycona przez komentatora w czytanim tekście²³. Ze swej natury to rozumienie jest

²¹ Na przykład Barbara Skarga we *Wstępie* do pracy *Całość i nieskończoność* stwierdza, że Bóg, o którym pisze Levinas, „nie jest Bogiem chrześcijańskim” (E. Levinas, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. XXVII). Ta teza wcale nie jest oczywista, ale jakiegokolwiek odniesienie się do niej – polemika, korekta, potwierdzenie – wymaga wcześniejszej wnikliwej lektury tekstów francuskiego filozofa.

²² P. Ricoeur, *Egzegeza i hermeneutyka: zarys wniosków*, przeł. S. Cichowicz, „Pamiętnik Literacki” 1980, t. 71, nr 3, s. 317.

²³ Przyjęcie tej metody interpretacyjnej oznacza, że należałoby unikać zbyt długich cytatów komentowanego tekstu. Długi cytat sugeruje bowiem, iż komentator słabo tekst przemyślał i zostawia tę pracę czytelnikowi. Jednak w pracy nie stosujemy tej zasady zbyt rygorystycznie: nie unikamy kilkulinijkowych cytatów tekstów Levinasa.

cząstkowe i samo w sobie nie daje gwarancji poprawności, na pewno nie jest to jedyne możliwe rozumienie. To zastrzeżenie przy komentowaniu tekstów Levinasa jest wyjątkowo trafne. Jak zobaczymy, on sam komentuje innych filozofów dość swobodnie i zakłada, że w ten sam sposób będą czytane jego teksty.

Takie założenie metodologiczne zakłada lekturę subiektywną, wymagającą od teologa – przyzwyczajonego do myślenia wewnątrz klasycznej metafizyki – pewnej uważności i wysiłku. Trzeba się pilnować, aby nie wpisywać myśli Levinasa w ramy tej metafizyki. Ten sposób komentowania różnych tekstów filozoficznych i np. literackich jest w teologii na tyle powszechny, że czasem bywa uznawany za oczywisty i jest podejmowany bez wstępnej refleksji metodologicznej. Poszczególne poglądy Levinasa ze względu na ich „nieostry” charakter można dość łatwo potraktować w ten sposób i nawet osiągać niezłe doraźne efekty. Ale taki klucz interpretacyjny uniemożliwia dotarcie do wewnętrznej logiki tej filozofii.

Trzeba powiedzieć jeszcze kilka słów o języku Levinasa. Jest to język na miarę myśli, która idzie w poprzek utartych ścieżek. Nawet Francuzi przyznają, że filozof ten nagina język francuski i czasem łamie jego reguły. Wobec tego tłumaczenie jego tekstów jest zadaniem niemal niewykonalnym. Polscy tłumacze wywiązali się z niego znakomicie. Dzięki nim możemy w Polsce studiować Levinasa. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na jedną z wielu cech charakterystycznych jego języka: te same słowa używane są w różnych znaczeniach. A więc proste zestawienie typu słownikowego, skorowidzowego nie wystarcza. Trzeba badać całe frazy, kontekst bliższy i dalszy, domyślać się myśli niedopowiedzianych. Niewątpliwie wzorem dla francuskiego filozofa są mistrzowie Talmudu, którzy nawet frazy biblijne traktują bardzo osobiście, bez czołobitnej literalności, często je naginając. A więc, komentując Levinasa, z jednej strony trzeba wsłuchiwać się w jego język, nie lekceważyć słów i specyficznych zwrotów i jednocześnie zachować czujność, a z drugiej – trzeba mówić, pisać swoimi słowami, gdyż tylko tak można zdać sprawę ze swojego zrozumienia jego idei.

Levinas o Bogu

Odniesienie do Boga pojawia się raz po raz w tekstach Levinasa. Jego myśl zwykle bywa określana jako religijna. Mamy zbiór esejów *O Bogu, który nawiedza myśl*, w którym wprost podejmuje on namysł nad sensem związanym z nazwą lub ze słowem „Bóg”. Myślenie transcendencji, myślenie skierowane ku Bogu nie ogranicza się do wspomnianego zbioru, ale przenika całą jego twórczość. Jednak jednocześnie Bóg pozostaje zawsze poza zasięgiem myśli, jako nieosiągalny dla niej, wprost „nieskażony byciem”²⁴; nigdy nie jest tematem – nawet jeżeli tematem bywa słowo „Bóg” czy idea Boga – nigdy nie jest ujęty jako problem²⁵.

Gdyby próbować umieścić myśl Levinasa w spektrum poglądów na temat możliwości racjonalnego poznania Boga, to trzeba by sklasyfikować ją jako skrajnie sceptyczną i niezwykle podejrzliwą wobec każdej mowy o Bogu. Uczony uważa, że nie ma myślowego przejścia od immanencji do transcendencji. A więc żadna z tradycyjnych dróg teologii: *via negativa*, *positiva*, *eminentiae*, ani też analogia, a tym bardziej dedukcja, nie wyprowadzają nas poza immanencję. Również świat wokół nas nie mówi nam o Bogu. Także sztuka nie odsłania Boga²⁶.

W dużej mierze podzielam sceptycyzm Levinasa. Sądzę, że po Kartezjuszu, a przede wszystkim w obecnym stanie umysłów, gdy nauka nowożytna i technologia niemal zupełnie zawładnęły naszym myśleniem, poszukiwanie Boga wewnątrz tego myślenia jest chyba daremne albo wręcz jest błędzeniem coraz dalej od Boga, tworzeniem fałszywych obrazów Boga. Ten świat, coraz lepiej opisywany przez naukę i opanowany przez technologię, przestał nam mówić o Bogu. W tej kwestii coś zmieniło się

²⁴ E. Levinas, *Uwaga wstępna*, w: Tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 8.

²⁵ Zob. E. Levinas, *Słowo wstępne*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 39.

²⁶ Levinas jest autorem intrygującego eseju o sztuce. Nie pisze w nim wprost o (nie)możliwości poznania Boga dzięki sztuce, ale cała wymowa tekstu jest wobec sztuki bardzo krytyczna. Choć jest to tekst ściśle filozoficzny, pobrzmiewa w nim zapisaana w Torze nieufność do sztuki figuratywnej, wyrażona w zakazie przedstawiania wizerunków Boga (Wj 20,4–6). E. Levinas, *Rzeczywistość i jej cień*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2, s. 219–239.

radykałnie w porównaniu z czasem przednowożytnym. Świat nie odsłania Boga nie dlatego, że nie jest stworzeniem Bożym, ale ze względu na pewne „okulary”, jakie nałożyła nam nauka nowożytna. Pozwalają one widzieć wiele, ale nie Boga. Idea racjonalności tak mocno stopiła się w jedno z ideą rozumu naukowego, że mówiąc: „rozumny, racjonalny”, automatycznie myślimy: „zgodny z wymogami logiki i nauki”. Levinas zbija nas z tego tropu, wychodząc całkowicie poza racjonalność nowożytną. Dlatego jego sceptycyzm wydaje mi się nie tylko niezbędnym oczyszczeniem myślenia teologicznego, ale też sposobem myślenia wręcz nieodzownym we współczesnej teologii, wyprowadzającym poza racjonalność naukową. W ten sposób filozofia Levinasa może pomóc teologii w poszukiwaniu języka, który mówi o Bogu, przewyższając ograniczenia narzucone przez paradygmat i język nowożytnej nauki. Jednak w niniejszej pracy nie podejmujemy próby poszukiwania takiego teologicznego języka. Zatem nie ma tu części poświęconej wprost dociekaniom Levinasa na temat Boga. Nie odważamy się próbować lepiej niż sam Levinas napisać to, co w swoich tekstach przekazuje on o Bogu, starannie omijając pisanie na temat Boga²⁷.

²⁷ W tej kwestii przyjmujemy pozycję przeciwną niż większość autorów podejmujących problematykę: Levinas a teologia. Zwykle starają się oni wydobyć z tekstów Levinasa jego poglądy na temat Boga. Np. R. Horner, *On Levinas's Gifts...*, s. 130–149, 132–137; Merold Westphal, *Thinking about God and God-Talk with Levinas*, in: *The Exorbitant...*, s. 216–229. Także dwie wydane w ostatnich kilkunastu latach książki zatytułowane *Levinas and Theology* zawierają obszernie punkty poświęcone wprost pytaniu o Boga: M. Purcell, *Levinas and Theology*, Cambridge University Press, New York 2006; przede wszystkim rozdział: *Ethics, theology and the question of God*, s. 45–72; N. Zimmermann, *Levinas and Theology*, Bloombury T&T Clark, London–New York 2013, zwłaszcza rozdział: *The Return of God*, s. 127–156. Oczywiście jest, że filozofowie analizują poglądy Levinasa na temat Boga. W języku polskim ukazały się m.in. publikacje: K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2000, s. 213–234; T. Gadacz, „*Transcendencja tak transcendentna, że aż nieobecna*”. *Bóg potrzeby – Bóg pragnienia w filozofii Emmanuela Levinasa*, w: Tegoż, *Filozofia Boga w XX wieku...*, s. 118–141; M. Mickielewicz, „*Do pytania należy ostatnie słowo*”. *Bóg w myśli Emmanuela Lévinasa*, „*Studia z Historii Filozofii*” 2017, t. 8, nr 2, s. 173–189.

Plan pracy

Realizację naszego zamierzenia zaczniemy od zagadnień podstawowych, a więc od omówienia głównych pojęć metafizyki, która jest rdzeniem myśli Levinasa i w której doskonale widać jej oryginalność. Następnie przedstawimy odniesienia jego filozofii do Kartezjusza i Hegla. Nie są to najważniejsi dla Levinasa filozofowie. Na pewno o wiele więcej zawdzięcza on Platonowi, Rosenzweigowi, Husserlowi czy Heideggerowi. Poza tym w jego myśli obecna jest cała historia filozofii zachodniej. Ale właśnie odniesienia do tych dwóch myślicieli są dla nas szczególnie interesujące. Poza tym, żeby opisać np. relację Levinasa do Heideggera, potrzebne jest odrębne obszernie studium²⁸.

Levinas pisze o człowieku jako o stworzeniu. Uznanie człowieka za stworzenie jest sednem jego antropologii i jest ściśle powiązane z jego metafizyką. Spróbujemy przedstawić te kwestie i odnieść się do nich z pozycji teologii chrześcijańskiej. Może się to wydać paradoksalne, ale idea człowieka jako stworzenia jest w rozważaniach Levinasa bezpośrednio powiązana z twierdzeniem o pierwotnym ateizmie człowieka oraz ze sceptycyzmem. A więc ateizm zostanie omówiony w następnej kolejności.

Autor *Całości i nieskończoności* uznaje człowieka przede wszystkim za istotę wolną, rozumność jest w służbie wolności, a ta wolność jest wolnością stworzoną, a więc skończoną. Pokażemy jego rozumienie wolności ludzkiej, rozwijane w opozycji zarówno do Hegla, jak i do egzystencjalizmu. Ta analiza otworzy nam drogę do rozważenia ciekawych zbieżności między myślą Levinasa a chrześcijańską nauką o grzechu pierworodnym. Przecież ta nauka jest refleksją o pierwotnym skażeniu ludzkiej, stworzonej wolności.

Filozofia Levinasa jest filozofią spotkania, dialogu. Pokażemy więc analizę rozmowy, którą uznaje on za objawienie prawdy. W ten sposób będziemy mogli przyjrzeć się jego rozumieniu objawienia, a ponieważ Objawienie jest kluczowym pojęciem teologii chrześcijańskiej, porównamy Levinasową refleksję o objawieniu z katolicką nauką o Objawieniu zawartą w *Dei Verbum*.

²⁸ Zob. np. J.L. Kosky, „Love strong as a Death³: Levinas and Heidegger, in: *The Exorbitant...*, s. 108–129.

Na samym końcu zajmiemy się krytyką, jaką Levinas kieruje pod adresem teologii. Wielokrotnie krytykuje on ontoteologię i właściwie całą teologię chrześcijańską oraz „religie pozytywne”. A więc przedstawimy jego argumenty i odniesiemy się do nich – zastanowimy się, czy i na ile mogą być przydatne w zawsze potrzebnej krytycznej autorefleksji teologii chrześcijańskiej.

Ten plan jest dość powierzchowny, gdyż, jak to wielokrotnie powtarzamy, filozofia Levinasa nie poddaje się żadnej systematyzacji. A więc poszczególne tematy będą się pojawiały w różnych miejscach, myśli będą się powtarzały. Wobec tego kolejność lektury nie ma zasadniczego znaczenia. Na usprawiedliwienie mogę tylko stwierdzić, że sam Levinas wielokrotnie, nieraz nużąco powtarza swoje najważniejsze myśli, za każdym razem jednak ujmując je nieco inaczej. Należy tu dodać jeszcze jedno usprawiedliwienie: praca ta może sprawiać wrażenie niedokończony, fragmentarycznej. Takie wrażenie nie jest pozbawione podstaw. Ta praca faktycznie jest niedokończona i fragmentaryczna. Jako wytlumaczenie zacytuję retoryczne pytanie Levinasa ze wstępu do *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Czy przerwanie nie jest jednym możliwym zakończeniem?”²⁹.

Teksty, które składają się na książkę *Filozofia Emmanuela Levinasa jako ancilla theologiae*, powstawały w minionych kilku latach. Pierwsze były pisane jako samodzielne, osobne artykuły. Pomysł, aby zebrać je w jednej publikacji, pojawił się później, wraz z tworzeniem kolejnych tekstów. Ślady historii jej powstawania są więc widoczne we wcześniej ogłoszonych artykułach³⁰. Na ich podstawie przygotowane zostały trzy rozdziały – o stworzeniu, o ateizmie i o wolności, w trakcie pracy nad książką ponownie przemyślane i opracowane. Ośmielam się twierdzić, że w porównaniu z opublikowanymi artykułami są dojrzsze. Tekst o wolności został

²⁹ E. Levinas, *Szlak*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 39.

³⁰ Zob. J. Słomka, *Emmanuel Lévinas. Praise of atheism*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2020, t. 59, z. 4, s. 129–146; Tenże, *Levinas’ interpretation of creation versus Christian theology*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2020, t. 53, z. 1, s. 18–35; Tenże, *Wolność zakwestionowana: Emmanuel Levinas i Augustyn*, w: *Człowiek Bogu, człowiek człowiekowi, człowiek światu: księga pamiątkowa dedykowana śp. ks. prof. dr. hab. Alojzemu Drożdżowi (1950–2019)*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020, s. 230–238.

znacznie zmieniony, jest to właściwie zupełnie nowy tekst napisany na podstawie wcześniejszego opracowania.

Na koniec chciałbym serdecznie podziękować prof. Annie Maliszewskiej za uważną i cierpliwą lekturę oraz będące owocem tej lektury uwagi, komentarze, dyskusje i wynikające z nich poprawki, co bardzo pomogło mi w ostatecznej redakcji tekstu przed recenzją. Recenzentem tej pracy był prof. Tadeusz Gadacz. W tym miejscu dopisuję gorące podziękowania za jego uważną lekturę i uwagi krytyczne. Dzięki nim poprawiłem kilka mało precyzyjnych lub zbyt jednostronnych interpretacji myśli Levinasa.

Rozdział 1

Kilka podstawowych pojęć filozofii Levinasa Ujęcie porównawcze

Niniejsza prezentacja jest pomyślana jako pomoc w lekturze dalszego ciągu pracy. A więc ma charakter propedeutyczny, niemal publicystyczny i niewiele jest w niej odniesień do konkretnych tekstów Emmanuela Levinasa. Również sama w sobie nie pozwala na zrozumienie jego filozofii – które to zrozumienie wymaga wejścia „do wewnątrz” – ale jedynie zwraca uwagę na to, że znanym pojęciom nadaje on swoje znaczenia i podstawowe perspektywy jego myśli są odmienne od perspektyw przyjmowanych w teologii. Skoncentrujemy się więc na kilku podstawowych pojęciach, które są przez Levinasa rozumiane inaczej, wręcz w wyraźnej opozycji do dominujących w filozofii i teologii sposobów ich rozumienia. Już wspominaliśmy o tym, że spontaniczne, prawie nieświadome próby rozumienia myśli Levinasa wewnątrz naszego paradygmatu oraz podkładanie pod pojęcia używane przez Levinasa rozumienia, do którego przywykliśmy, utrudnia, a często wręcz uniemożliwia właściwe odczytanie jego myśli. Dlatego omówienia tych pojęć będą zawierały porównania do klasycznych albo dominujących ujęć europejskiej tradycji filozoficznej i teologii chrześcijańskiej.

1.1. Metafizyka, czyli prymat pragnienia, a ontologia

Dwa pojęcia – metafizyka i ontologia – są obecne w tekstach filozoficznych od dawna. Zwykle nie są uważane za synonimy, a ich znaczenie oraz wzajemna zależność są określane na różne sposoby. Także Levinas na swój sposób definiuje znaczenie każdego z tych terminów. Zgodnie z etymologią słowa ontologią nazywa każdy wysiłek intelektualny zmierzający

do zrozumienia bytu. Ontologia jest teorią bytu. A zatem wiąże on ontologię z każdym poznaniem, ujmowaniem bytu poprzez pojęcia. Również myśl Heideggera, który odcinał się od ontologii jako zajmującej się bytem i wskazywał na prymat bycia, Levinas uznaje za ontologię. W tej perspektywie cała tradycja filozoficzna wywodząca się od Sokratesa, a za Arystotelesem zwana metafizyką, jest dla Levinasa ontologią¹. Pisze: „Zachodnia filozofia najczęściej była ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pomocą trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu”². W tym zdaniu jest już skrycie obecna zapowiedź fundamentalnego dla całej filozofii Levinasa odrzucenia pierwszeństwa ontologii, czyli myśli. Pierwsze jest pragnienie, czyli metafizyka. W pierwszej części dzieła *Całość i nieskończoność* francuski filozof poświęca temu pierwszeństwu cały podrozdział, tytułując go *Metafizyka poprzedza ontologię*³. Ontologia jest rozumieniem, myślą, natomiast metafizyka jest pragnieniem. I właśnie od opisu pragnienia Levinas zaczyna *Całość i nieskończoność*. Metafizyka powstaje i utrzymuje się, ponieważ trwa w nas pragnienie Innego⁴: „Metafizyczne upragnione Inne nie jest »inne« jak chleb, który jem, jak kraj, w którym mieszkam [...]. Pragnienie metafizyczne zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego”⁵.

A więc pragnienie metafizyczne nie jest wtórne wobec wiedzy ani nawet wobec jakiegokolwiek wyobrażenia przedmiotu pragnienia. Pragnienia

¹ Odnotujmy, że rozróżnienie: metafizyka – ontologia, jakie poczynił Levinas, odbiega od dotychczas funkcjonujących ustaleń. Levinas zalicza do ontologii również to, co zwykle uznaje się za metafizykę.

² E. Levinas, *Metafizyka poprzedza ontologię*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 32.

³ Tamże, s. 30–38.

⁴ Niektóre podstawowe pojęcia (np. Dobro, Prawda, Objawienie, Transcendencja, Nieskończoność, Mówienie, Powiedziane, Inny, Pragnienie) są w tekstach Levinasa (oraz w ich polskich przekładach) pisane zarówno dużą, jak i małą literą. Taka zmienność pisowni odzwierciedla drogi myśli Levinasa oraz kontekst użycia tych pojęć, ale może tworzyć wrażenie chaosu, niekonsekwencji. W tej książce staraliśmy się – na ile to możliwe – zachować pisownię zgodną z kontekstem i użyciem dużych i małych liter w polskich przekładach tekstów francuskiego filozofa.

⁵ E. Levinas, *Pragnienie niewidzialnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 18–19.

skierowane na mniej lub bardziej konkretny przedmiot też w nas istnieją, ale możemy je zaspokoić, są to w gruncie rzeczy pragnienia czegoś, co możemy objąć, zrozumieć, przyswoić, czyli uczynić Tym Samym. Levinas zwykle nazywa je potrzebami. Ale – powtórzmy tę jego zasadniczą tezę – w człowieku istnieje pragnienie, które jest wcześniejsze od jakiegokolwiek wyobrażenia o przedmiocie pragnienia. To wyjście poza immanencję: transcendencja, metafizyka.

Ponieważ to pragnienie jest zawsze wcześniejsze, uprzednie wobec jakiegokolwiek przedmiotu, niemożność zaspokojenia należy do jego istoty. A zatem również każdy wysiłek ontologii, intelektualny rezultat jej pracy, polegający na przedstawieniu przedmiotu pragnienia, natychmiast zostaje zakwestionowany jako nieadekwatny do pragnienia. Pragnienie pozostaje nieustannym pragnieniem Innego, a każda wiedza uzyskana przez ontologię staje się *ipso facto* Tym Samym. Dlatego pragnienie metafizyczne jest ściśle połączone ze sceptycyzmem: z podważaniem każdego opisu, systemu, konstrukcji intelektualnej zbudowanej przez ontologię.

Podsumowując, ontologia jest wysiłkiem umysłu, aby opisać podstawowe struktury rzeczywistości, natomiast metafizyka jest pragnieniem wyjścia poza... Według Levinasa ontologia, czyli myśl, nie jest w stanie wyjść poza całość. To jest jego mocna teza. Tym mocniejsza, że, powtórzmy, nawet koncepcje Heideggera – który krytykował całą tradycję filozofii europejskiej za jej skupienie się na bycie i deklarował, że trzeba zwrócić się ku byciu, a nie ku bytowi – Levinas też do ontologii zalicza.

Ten absolutny i nieusuwalny prymat pragnienia wobec myśli nie usuwa potrzeby i znaczenia myślenia. Metafizyk to człowiek, który podąża za swoim pragnieniem metafizycznym. Zaczyna myśleć, aby to pragnienie zrozumieć, chce je spełnić, ale wie, że metafizyka w sensie ścisłym pozostaje tylko pragnieniem, które dzieje się poza albo przed refleksją teoretyczną. Pragnienie metafizyczne, wyjście poza całość spełnia się jako Dobro.

1.2. Wielość, separacja

Jak już podkreśliliśmy, wtórność myśli teoretycznej w stosunku do pragnienia nie oznacza rezygnacji z myślenia. A więc Levinas tworzy też

ontologię i opisuje podstawową strukturę bytu. Przede wszystkim odrzuca ideę jedności bytu. Wie, i wielokrotnie to przypomina, że tradycja europejska od Parmenidesa przez Spinozę do Hegla uznaje jedność bytu za podstawową strukturę rzeczywistości⁶, a więc ta tradycja zasadę jedności bytu uznaje za podstawę ontologii. Dodajmy, że Arystoteles również przyznawał jedności pierwszeństwo przed wielością oraz że ideę tę przejęła średniowieczna scholastyka.

Levinas zaś uznaje wielość za podstawową strukturę rzeczywistości. Każdy człowiek jest odrębnym bytem, odrębną nieskończonością, a relacja między bytami jest separacją. Ta separacja jest pierwotna i nieusuwalna. Relacje między bytami, nieskończonościami mogą być nawiązywane, ale nie likwidują separacji. Separacja, o której pisze Levinas, nie jest też analogią. Analogia zakładałaby jakąś głębszą więź, na podstawie której można tworzyć analogię. Takiej więzi nie ma. Separacja jest zupełną separacją, anarchią (to jedno z ważnych słów w jego filozofii).

A więc wspólnota w człowieczeństwie nie jest oparta na jakiejś wspólnej ludzkiej naturze, która stanowiłaby bytową podstawę tej wspólnoty. Każdy człowiek jest osobną egzystencją, osobnym bytem, osobną nieskończonością. Drugiego człowieka rozpoznaję jako człowieka nie dzięki tej rzekomej wspólnej naturze, ale dopiero dzięki nawiązaniu relacji, w spotkaniu, nawet zapośredniczonym. Ewentualnie dowiaduję się o innych ludziach, ale ta wiedza jest wtórna. Natomiast pierwotne zbliżenie się drugiego człowieka jest anarchiczne, jest wstrząsem, nawiedzeniem, nie rozpoznaniem. Drugi człowiek jest blisko, pojawia się, zanim go przyjmę.

Ta fundamentalna odrębność bytowa i separacja powoduje, że zupełnie odmiennie rozpoznaję swoje własne człowieczeństwo i człowieczeństwo mojego bliźniego, choć ja jestem człowiekiem i mój bliźni też jest człowiekiem. Siebie, swoje człowieczeństwo poznaję od wewnątrz, natomiast człowieczeństwo mojego bliźniego – od zewnątrz. Jego twarz mnie wzywa, jego mowa może mi wiele powiedzieć, ale nie mam wstępu do jego wnętrza. Oczywiście wspólnota biologiczna, fakt przynależności do gatunku ludzkiego opisanego w kategoriach biologicznych nie jest przez Levinasa w żaden sposób negowany, ale nie jest ontologicznie fundamentalny. Nie

⁶ Zob. E. Levinas, *Separacja i absolut*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 110.

na nim zasada się ludzkie braterstwo. Ja jestem człowiekiem i jestem odseparowany od innego człowieka. Spotkanie dzieje się między dwoma bytami odseparowanymi. Również relacja człowieka do Boga jest separacją. Separacja jest więc pojęciem opisującym pierwotną relację między bytami, ale przede wszystkim między ludźmi oraz między człowiekiem a Bogiem. Albowiem, co trzeba podkreślić, tematem rozważań Levinasa jest człowiek. Natomiast relacja człowieka do świata dzieje się wewnątrz immanencji. Jest ona o wiele mniej istotna. Autor *Całości i nieskończoności* zajmuje się nią tylko ze względu na człowieka.

A więc nasze codzienne doświadczenie, że ja jestem ja, a dookoła mnie są inni ludzie odrębni ode mnie, przedrefleksyjną oczywistość tej sytuacji Levinas traktuje jako ostateczną, najgłębszą strukturę rzeczywistości. Nie istnieje żadna niewidzialna, poznawalna tylko na drodze spekulacji czy abstrakcji, wspólna natura ludzka, bytowa podstawa jedności. Jest wielość, jest anarchia.

Jest to zasadnicze odwrócenie pewnego sposobu myślenia, na którym ufundowana jest tradycyjna teologia, odrzucenie metafizyki arystotelesowskiej. A więc obiektywność, której klasyczna metafizyka i teologia przyznają pierwszeństwo w definiowaniu prawdy, poznawanie i opisywanie prawdy jako zgodności rozumu z rzeczywistością pojmowaną jako rzeczywistość obiektywna – to wszystko zostało przez Levinasa definitywnie odrzucone.

Pojęcie separacji stoi w absolutnej sprzeczności z pojęciem partycypacji, które jest fundamentalne dla teologii europejskiej, dlatego warto pokrótce przypomnieć jego historię. Ta historia zaczyna się, jak większość ważnych idei filozoficznych, od Platona, a w pełni zostaje rozwinięta u neoplatoników⁷. Pojęcie partycypacji doskonale wyraża zarówno jedność rzeczywistości, jak i jej hierarchiczność, pozwalając na stopniowanie doskonałości. Nic dziwnego, że idea partycypacji została przejęta przez teologię chrześcijańską. Dla tradycji zachodniej kluczowy jest Augustyn. On bowiem uczynił z tej idei centralne pojęcie swojej filozofii, rozumianej jako podstawa teologii. To właśnie uczestnictwo, partycypacja, pozwala mu

⁷ To krótkie omówienie zostało przygotowane na podstawie artykułu: Z. Zdybicka, *Partycypacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/partycypacja.pdf>. [dostęp: 30.04.2018].

opisywać jednocześnie dobroć bytów stworzonych jako pochodzących od Boga, czyli uczestniczących w Jego doskonałości, oraz ich niedoskonałość, bo jest to tylko partycypacja, a więc „częściowość”. Dzięki Augustynowi, który zastosował ją w swojej koncepcji stworzenia, idea partycypacji, uczestnictwa niedoskonałego człowieka w doskonałości Boga, stała się podstawową ideą opisującą relację człowieka do Boga.

A więc idea jedności bytu jest w europejskiej filozofii i teologii ściśle powiązana z ideą partycypacji jako podstawowej relacji wewnątrz tej jedności. Natomiast idea pierwotnej wielości bytów jest przez Levinasa ściśle powiązana z ideą separacji. Relacje między bytami są nawiązywane w czasie. Relacje są więc późniejsze od bytu. Pojedynczość człowieka Levinas widzi jako pierwotną, ontologiczną odrębność.

Jest oczywiste, że ten motyw jego myśli przywodzi na myśl dwa skojarzenia. Pierwsze to średniowieczny nominalizm, a drugie – monady Leibniza oraz oświeceniowy deizm. Levinas nie odnosi się do nominalizmu, natomiast wyraźnie odróżnia swoją filozofię od monadologii Leibniza⁸.

Z tak rozumianej separacji autor *Imion własnych* wywodzi istotne stwierdzenia. Separacja jest tak radykalna, że relacje nawiązane między bytami nie usuwają jej. Wobec tego nie tworzą żadnej syntezy, jedności wyższego rzędu. A zatem – i to jest ważna konkluzja Levinasa, do której wielokrotnie będziemy powracać – nie jest możliwe spojrzenie z boku, z zewnątrz, które by ujmowało panoramicznie, syntetycznie tę relację. Taką relacją jest rozmowa dwojga ludzi. Trzeci przysłuchujący się tej rozmowie pozostaje na zewnątrz – nie ma lepszego, syntetycznego ujęcia – albo też jego przysłuchiwanie się i rozumienie tej rozmowy pozostaje na zewnątrz, nie sięga tego, co w owej rozmowie najważniejsze, używając języka Levinasa: nie sięga do samego mówienia.

Już powiedzieliśmy, że w ustanowionej relacji zupełnie inaczej rozpoznaję swoje człowieczeństwo i człowieczeństwo bliźniego. Konkretyzując to stwierdzenie, trzeba uznać, iż rozmowa dzieje się w każdym z jej uczestników jako relacja z rozmówcą. Jest ona asymetryczna i nieodwracalna,

⁸ Zob. E. Levinas, *Ateizm, czyli wola*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 53. Jednak wyjaśnienie różnicy między ideą separacji odrębnych bytów u Levinasa a monadologią Leibniza znacznie przekracza ramy niniejszego opracowania.

to znaczy ja, rozmawiając z drugim człowiekiem, pozostaję na swoim miejscu i moja relacja nie jest żadnym „lustrzanym odbiciem” relacji, jaką nawiązuje ze mną mój rozmówca. Levinas, przedstawiając sedno swojej filozofii, twarz drugiego człowieka, konsekwentnie nigdy nie umieszcza się z boku, nie opisuje relacji jako jej neutralny obserwator. Zawsze pisze z pozycji tego, który spotyka drugiego człowieka, który patrzy na twarz.

W skrócie: jestem bytem odseparowanym, moja relacja z Innym jest tylko moją relacją, nie tworzy wyższej jedności, ani nie uczestniczy w żadnej jedności, syntezie wyższego rzędu.

Konsekwencją takiego pojmowania separacji i asymetrii w mojej relacji z drugim człowiekiem jest asymetria w stawianiu wymogów etycznych. Te wymogi mogą stawiać tylko sobie. Nie mogę zacząć od oczekiwania czegośkolwiek od bliźniego⁹. Taka fundamentalna asymetria ontologiczna i etyczna nadaje filozofii Levinasa charakter nauki duchowej, zwanej dawniej ascetyką. Nauka duchowa jest zawsze wezwaniem skierowanym do mnie w pierwszej osobie liczby pojedynczej. O ile w ramach klasycznej teologii nauka duchowa jest traktowana jako indywidualne zastosowanie bardziej fundamentalnej teologii moralnej czy etyki, a ta z kolei jest oparta na dogmatyce i metafizyce, o tyle u Levinasa perspektywa i wezwanie indywidualne mają absolutne pierwszeństwo. Są nieugruntowane, źródłowe.

Tak radykalne rozumienie separacji i asymetrii ma duże konsekwencje także dla sposobu prowadzenia myśli przez Levinasa. Zasadniczo nie zna ona uogólnienia, syntezy. Zawsze jest myślą w pierwszej osobie liczby pojedynczej (choć chętnie używa on pierwszej osoby liczby mnogiej, niejako zapraszając czytelnika do pójścia za jego myślą). Często przyjmowany w filozofii obiektywny, zewnętrzny albo nawet bezosobowy punkt

⁹ „Swoją nową sens, wyrazistszy niż bytowość bytu, »ja« odkrywa w bliskości bliźniego, bliskości opartej na asymetrii: moja relacja z bliźnim nigdy nie jest symetrycznym odbiciem stosunku, jaki on nawiązuje ze mną” (E. Levinas, *Wstęp do drugiego wydania*, w: Tegoż, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 13). „To, co Inny może zrobić dla mnie, jest jego sprawą. [...] Moją sprawą jest moja odpowiedzialność i moje zastąpienie, wpisane we mnie, wpisane jako ja. Inny może zastąpić kogo chce, z wyjątkiem mnie” (E. Levinas, *Pytania i odpowiedzi*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 161).

widzenia, jako ten lepszy, bo zdystansowany, tu jest zasadniczo odrzucony jako operacja poznawczo iluzoryczna, a nawet ontologicznie błędna¹⁰. Nie mogę wyjść z siebie i stanąć obok siebie, aby na siebie i na swoją sytuację spojrzeć z zewnątrz. Nie mogę przyjąć założenia, że jestem zewnętrznym obserwatorem, któremu praca umysłu, teoria pozwoliła teoretycznie umieścić się poza sobą.

Rozumienie rzeczywistości jako wielości odseparowanych bytów, z którego wynika niemożność syntetycznego spojrzenia, oznacza też fundamentalną niemożność zrozumienia świata jako całości, stworzenia jednej koncepcji, która by syntetycznie ujmowała ludzkość i jej dzieje. Świat jako całość nie jest rozumny, nie istnieje rozum uniwersalny. Levinas jest w tym punkcie radykalnym krytykiem Hegla.

1.3. Prymat etyki, twarz bliźniego

Każdy encyklopedyczny czy podręcznikowy opis filozofii Levinasa zaczyna się od stwierdzenia, że stawia on etykę przed metafizyką. Używając jego słownictwa, trzeba powiedzieć: stawia etykę przed ontologią. Jest to stwierdzenie słuszne w dwóch wymiarach. Faktycznie Levinas stawia etykę przed ontologią i faktycznie jest to centrum jego myśli. Również omówiona nieco wcześniej koncepcja metafizyki – będąca podążaniem za pragnieniem, a nie za ruchem poznania, ruchem myśli teoretycznej – jest świadectwem takiego przedstawienia. Inaczej mówiąc, według Levinasa metafizykę da się wypowiadać wyłącznie w języku etyki. Można w tej logice zobaczyć starą żydowską tradycję, która pytanie o to, jak żyć, uważa za wcześniejsze i ważniejsze od pytania o poznanie, zrozumienie rzeczywistości.

Ponieważ teologia chrześcijańska od samego początku koncentrowała się na ortodoksji i wielokrotnie w swej historii potwierdzała to pierwszeństwo, czyli prymat ortodoksji nad ortopraksją, różnica perspektyw między filozofią Levinasa a teologią jest naprawdę fundamentalna.

¹⁰ W ten sposób uznawałoby się prymat „neutrum”. Cała myśl Levinasa jest polemiką przeciw dominacji „neutrum” i obojętności, do której prowadzi ta dominacja. Zob. E. Levinas, *Przeciwko filozofii Neutralnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 358–359.

Ale w centrum myśli francuskiego filozofa nie znajduje się etyka rozumiana jako pewien zestaw norm czy przykazań. Odrzucając możliwość teoretycznego uzasadnienia etyki, szuka on słów na opisanie samego jej źródła, a źródło to widzi w twarzy bliźniego¹¹. Jest ono absolutnie nieuwarunkowane, anarchiczne, jest otwarciem się transcendencji, czyli Nieskończoności. Dlatego Levinas nie pyta, co we mnie sprawia, że twarz bliźniego, jego bliskość staje się wezwaniem, zobowiązaniem poruszającym mnie w najskrytszej głębi mojego Ja, natomiast na różne sposoby opisuje to absolutnie źródłowe wydarzenie. Właśnie takie uporczywe krążenie wokół tego niemającego dna źródła, krążenie prowadzone przy użyciu narzędzi filozoficznych i w dialogu z całą tradycją filozofii europejskiej, sprawia, że myśl Levinasa jest dla współczesnej teologii interesująca. Nieuniknione zderzenie perspektyw staje się punktem wyjścia do ważnej rozmowy.

1.4. Całość i nieskończoność, transcendencja

Tytuł głównego dzieła Levinasa, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, zawiera dwa kluczowe w jego filozofii terminy. Całość oznacza mniej więcej to samo, co immanencja. Jest to rzeczywistość, która nas otacza, którą poznajemy przy użyciu naszego rozumu. Nauka nowożytna niejako ze swej istoty poznaje całość i tylko całość. Levinas uważa, że także klasyczna ontologia – choć ma ambicję opisania najbardziej podstawowych struktur bytu czy też, jak u Heideggera, bycia – pozostaje wewnątrz całości. Poznawanie całości jest poznawaniem obiektywnym.

Nieskończoność jest poza całością. Nieskończoność jest zupełnie niepojmowalna. Ku Nieskończoności sięga tylko ruch transcendencji, czyli pragnienie. Autor *Boga, śmierci i czasu* wskazuje, że ten ruch transcendencji jest wydarzeniem dobra, a nie umysłu. Umysł sam z siebie jest zupełnie niezdolny do wyjścia poza całość. A więc to wyjście poza całość nie dokonuje się przez negację, uwznioślanie, czyli spoglądanie w górę. Nie jest możliwe obiektywne poznanie Nieskończoności. Umysł może tyl-

¹¹ Na ten temat zob. T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1990, s. 237–243.

ko wtórnie próbować zrozumieć ten wcześniejszy od niego ruch dobra, wydarzenie dobra. Takie wtórne, późniejsze próby zrozumienia tworzą filozofię.

Levinasowe pojęcie transcendencji jest więc „etyczną transcendencją”. Takie ujęcie, radykalnie różne od greckiej tradycji związanej z pojęciem transcendencji, stanowi jeden z najistotniejszych znaków rozpoznawczych jego filozofii. Jest ono zakorzenione w myśli żydowskiej, ale nie ulega wątpliwości, że Levinas rozwijał je pod wpływem doświadczenia Auschwitz.

1.5. Człowiek

Człowiek jest wolą. Pragnienie, które jest różne od potrzeb, które nie wyrasta z niedostatku, braku, jest najbardziej źródłowym ruchem człowieka. Rozum jest narzędziem człowieka, czyli narzędziem woli i pragnień. Takie wskazanie na prymat pragnienia sprawia, że łatwo umiejscowić antropologię Levinasa w kontekście europejskiej tradycji filozoficznej: człowiek nie jest przede wszystkim istotą rozumną, ale istotą wolną. Zestawiając refleksję francuskiego myśliciela z wielkimi tradycjami teologicznymi, łatwo wskażemy, że w tym punkcie bliżej mu do Augustyna niż do Tomasza z Akwinu.

Moja wolna wola, mimo wszystkich dobrze znanych ograniczeń i możliwości jej zwodzenia, jest prawdziwie wolna, jest wolnością. Levinas tego twierdzenia nie udowadnia, przyjmuje je jako pewnik. Albo inaczej: wierzy swojemu subiektywnemu poczuciu wolności mimo całej wiedzy o jego słabości i podatności na iluzje, zwodzenia, manipulacje.

Człowiek jest ciałem i w najbardziej pierwotny sposób sam siebie rozpoznaje w swojej cielesności. Co prawda, naszą cielesność możemy badać od zewnątrz: rozumem, w tym również dokonując autorefleksji, i wszystkimi metodami przynależnymi do nauki nowożytnej, przede wszystkim medycyny. Do zewnętrznych sposobów poznawania ciała, czyli człowieka, zaliczamy też wszystkie drogi badania psychiki wypracowane przez naukę nowożytną, a więc różne szkoły psychologii i psychiatrii oraz np. kognitywistykę uprawianą jako nauka nowożytna. Tak poznawane ciało, psyche i intelekt należą do immanencji, są jakoś obiektywne. Ale to jest zewnętrzne człowieka należące do całości. Natomiast człowiek jako nieskończoność,

wola i pragnienie, jest swoim ciałem, które czuje, jest wrażliwe, podatne na zranienie, chorobę, jest śmiertelne. Idea duszy nieśmiertelnej w ciele śmiertelnym jest Levinasowi zupełnie obca¹².

A więc cielesność, zmysłowość, emocjonalność, które za stoicyzmem zwykle uważa się za „niższe” od rozumu człowieka, Levinas uznaje za samą istotę człowieczeństwa. Nietrudno zauważyć, że jest to antropologia starotestamentalna. Ale warto w tym miejscu odnotować, iż w tradycji chrześcijańskiej jest wątek analogiczny, wskazujący na centralną rolę cielesności w człowieczeństwie człowieka. Chodzi o stwierdzenie Ireneusza z Lyonu, że to właśnie ciało ludzkie jest obrazem Boga stwórcy: „Doskonały człowiek bowiem jest zmieszaniem i połączeniem duszy, która przyjmuje Ducha Ojca i która została złączona z ciałem stworzonym na obraz Boży”¹³.

Ale cytowane wcześniej słowa Levinasa o tym, że pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie, wyraźnie odróżniają tego filozofa zarówno od Augustyna, jak i od Ireneusza, gdyż stoją w sprzeczności z dominującą tradycją teologii chrześcijańskiej. Otóż biblijne słowa, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, są w naszej tradycji powszechnie interpretowane jako stwierdzenie, iż w człowieku istnieje jakieś wewnętrzne podobieństwo, właśnie „powinowactwo”, dzięki któremu możemy szukać i poznawać Boga. Obraz i podobieństwo Boga w człowieku zwykle są utożsamiane z rozumem i wobec tego rozum, odnajdując w sobie to podobieństwo, może zwrócić się ku Bogu i Go – niedoskonałe, ale jednak jakoś adekwatnie – poznawać. Ireneusz utożsamia ów obraz z ciałem, ale rozumuje podobnie: z idei ciała jako obrazu Boga wyprowadza twierdzenie o możliwości poznania Boga z Jego dzieł. Levinas zaś

¹² Jak wiadomo, mocne rozróżnienie na duszę jako *res cogitans* i ciało jako *res extensa* zawdzięczamy Kartezjuszowi. Levinas, choć bardzo ceni Kartezjusza, taki ostry podział zdecydowanie odrzuca (zob. punkt 2.1.2. *Natura więzi łączącej res cogitans i res extensa*).

¹³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V,6,1. Cyt. za: Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, przeł. W. Myszor, wybór i komentarz J. Comby, D. Singles, Wydawnictwo Kairos, Kraków 1999, s. 50. To zdanie jest wyrazem antropologii Ireneusza, z wyjątkowo mocnym zaznaczeniem, że człowiek jest ciałem. Ta antropologia i kilka innych motywów z teologii tego Ojca Kościoła pozwalają postawić hipotezę o mocnych judeochrześcijańskich akcentach obecnych w jego myśli. Ten wątek teologii Ireneusza nie został do tej pory wyczerpująco przebadany.

prawie wcale nie komentuje słów z Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga¹⁴.

Człowiek jest nieskończonością żyjącą tu, na ziemi, w czasie, nieskończonością śmiertelną. „Spotykać człowieka, to budzić się na tajemnicę”¹⁵. Ale mimo iż Levinas jest autorem tych słów, to ostrożnie i rzadko używa on słowa „tajemnica”. Uważa, że może ono stać się wytrychem, za pomocą którego zwalniamy się z myślenia¹⁶.

1.6. Czas

Dostrzeżenie czasowej struktury rzeczywistości i przyjęcie wszystkich wynikających z tego konsekwencji jest chyba największym filozoficznym długiem Levinasa wobec Heideggera¹⁷. Levinas, myśląc w tej perspektywie, uważa wieczność za abstrakcyjny konstrukt umysłu, i to konstrukt nie najlepszej jakości. Nasze życie dzieje się w czasie, wszystko, co możemy przeżyć, dzieje się w czasie. Diachronia poprzedza synchronię. A więc myślenie, które pomija czas, jest myśleniem abstrakcyjnym i ta abstrakcja, czyli pominięcie czasu w myśleniu, nie pomaga nam w filozofowa-

¹⁴ Taka wzmianka pojawia się chyba tylko raz – w trakcie opisywania głównych myśli filozofii dialogu: „Stary biblijny wątek człowieka stworzonego na obraz Boga nabiera nowego znaczenia, ale to podobieństwo ujawnia się w »ty«, a nie w »ja«. Ten sam ruch, który prowadzi do drugiego człowieka, prowadzi do Boga” (E. Levinas, *Dialog i transcendencja*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 231).

¹⁵ E. Levinas, *Ruina przedstawienia*, w: Tegoż, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, przekład przejrzała i wstępem opatrzyła M. Kowalska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 129.

¹⁶ Pisze o tym m.in. tak: „Niewidzialne nie jest bowiem tym samym, co »tymczasowo niewidzialne«, albo co niewidoczne dla szybkiego i powierzchownego spojrzenia, [...] ani tym, co nazbyt lekko i ze zwykłego lenistwa uznajemy za tajemnicę” (E. Levinas, *Prawda woli*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 294–295).

¹⁷ Każdy czytelnik tekstów Levinasa raz po raz napotyka zdania, w których uczony uznaje swój dług filozoficzny wobec Heideggera i jednocześnie daje wyraz rozczarowaniu z powodu zaangażowania autora *Bycia i czasu* po stronie nazizmu. Niepodważalna, a jednocześnie skomplikowana zależność Levinasa od Heideggera jest jednym z większych tematów badawczych podejmowanych przez komentatorów myśli francuskiego filozofa. Jednak temat ten nie mieści się w zamyśle niniejszego opracowania, dlatego tylko czasem go sygnalizujemy.

niu, a wręcz przeciwnie – zamyka nas na Nieskończoność. Levinas pisze o Nieskończoności, że się wydarza, a nie że jest. Jego myślenie jest myśleniem wewnątrz czasu, jego myśl porusza się, ruch myśli – myślenie – nie jest etapem przejściowym, zmierzaniem do ostatecznej, „nieruchomej” konkluzji, ale jest samą istotą myśli.

Dla nas jest istotne, że ta perspektywa jest zupełnie odwrotna do całej klasycznej tradycji filozoficznej, która odwołuje się do Platona, ale tak naprawdę sięga do Arystotelesa. Otóż ta tradycja uznaje czas za przypadłość i wszystko, co dotyczy bytu, a zwłaszcza Boga, rozważa, przekraczając, czyli pomijając czas. Również transcendentalia (prawda, dobro, piękno) są w tej tradycji rozważane bez odniesienia do czasu. Także klasyczna definicja osoby, pochodząca od Boecjusza, nie uwzględnia czasu. Osoba w swej substancji jest pozaczasowa. Właśnie w tym punkcie mamy do czynienia z pełnym zerwaniem, przepaścią między klasyczną metafizyką, czyli – według słownictwa Levinasa – ontologią, a myślą współczesną, odwołującą się do Heideggera. Dodajmy, że także myśl tego filozofa Levinas zalicza do ontologii (zob. podrozdział 1.1. *Metafizyka, czyli prymat pragnienia, a ontologia*).

Trzeba jednak dodać, że Levinas, będąc w swoim rozumieniu czasu uczniem Heideggera, jest uczniem niewiernym¹⁸. W sposobie myślenia o czasie bardziej jest on dziedzicem myśli żydowskiej, biblijnej.

¹⁸ Różnica między Levinasem a Heideggerem w sposobie myślenia o czasie jest bardzo ciekawa. Levinas myśli śmierć na podstawie czasu, a Heidegger na odwrót: myśli czas na podstawie śmierci. Zob. E. Levinas, *Myślenie śmierci na podstawie czasu*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 124. Piszemy o tym też w podrozdziale 4.6. *Czasowość stworzenia*.

Rozdział 2

Filozofowie

Levinas zakłada, że czytelnik jego prac jest obeznany z tradycją filozoficzną wywodzącą się ze starożytnej Grecji i sięgającą współczesności, że zna wszystkich najważniejszych przedstawicieli wspomnianej tradycji. On sam porusza się na tym gruncie bardzo swobodnie. Owa swoboda nie oznacza po prostu doskonałej znajomości, ale poczucie bycia u siebie w domu, które to poczucie pozwala mu traktować poszczególnych filozofów dość bezceremonialnie. Do każdego z nich ma on stosunek osobisty, co znaczy, że poznał jego dzieła i przemysłał je po swojemu.

W niniejszym rozdziale przedstawimy Levinasowe interpretacje poglądów dwóch filozofów, Kartezjusza i Hegla. Ten wybór jest bardzo subiektywny. Obaj są dla Levinasa ważni, ale nie najważniejsi. Jednak wydaje się, że osobne omówienie wybranych interpretacji myśli właśnie tych dwóch uczonych jest w tej książce wyjątkowo przydatne.

2.1. Kartezjusz

Do Kartezjusza Levinas powraca wielokrotnie¹. Interesuje go prawie wyłącznie ostatnia część *Medytacji III z Medytacji o pierwszej filozofii*², poświęcona idei nieskończoności. Najpełniejszy wykład swojego rozumienia tego tekstu dał w *Całości i nieskończoności*, w podrozdziale *Mowa*

¹ Na ten temat zob. W. Starzyński, *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

² R. Descartes, *Medytacja III, O istnieniu Boga*, w: Tegoż, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewiczowa, przekład przejrzał K. Ajdukiewicz, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948, s. 57–72.

*i obiektywność*³, i powtórzył wiele lat później w wykładzie *Poza doświadczeniem. Kartezjańska idea nieskończoności*⁴, opublikowanym w pracy *Bóg, śmierć i czas*. Tutaj zreferujemy wywód z *Całości i nieskończoności*.

2.1.1. Idea Boga, substancji nieskończonej

Kartezjusz rozważa ideę Boga, substancji nieskończonej. Stwierdza, że ta idea nie może pochodzić od niego, czyli od *cogito*. Każda inna idea może zostać wytworzona przez *cogito*, dlatego może być ułudą i musi zostać jakoś sprawdzona. Tym, co sprawdza każdą ideę, jest samo *cogito*, jego myślenie. Natomiast idea substancji nieskończonej nie może pochodzić od *cogito*, które jest substancją skończoną. Taka idea musi pochodzić z zewnątrz, od tejże nieskończonej substancji. Kartezjusz dochodzi do wniosku, że właśnie nieskończona substancja jest fundamentem *cogito*. Wszystko, czegokolwiek ja chcę, co myślę, sądzę o sobie, jest możliwe tylko dzięki temu, że została mi wszczepiona idea nieskończoności. Jest to jedyna idea, której nie mogę wytworzyć. Píše Levinas:

Chociaż w pierwszym ruchu Kartezjusz uzyskuje niewątpliwą świadomość siebie, w drugim ruchu – w refleksji nad refleksją – odkrywa warunki tej pewności⁵.

Powtórzmy, słynne *cogito ergo sum* jest pierwszym ruchem, uzyskaniem niepodważalnego punktu oparcia wobec złośliwego demona. Ale w drugim ruchu – i to jest istota interpretacji Levinasa – ta pewność znajduje oparcie w idei Nieskończoności.

Autor *Całości i nieskończoności* akcentuje stwierdzenie Kartezjusza o absolutnej niemożności wytworzenia przez *cogito*, które jest skończone, idei

³ E. Levinas, *Mowa i obiektywność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 247–251.

⁴ E. Levinas, *Poza doświadczeniem. Kartezjańska idea nieskończoności*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 256–262.

⁵ E. Levinas, *Mowa i obiektywność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 250.

Nieskończoności. Podkreśla, że idea Nieskończoności jest wcześniejsza⁶ oraz że musi przychodzić z zewnątrz. Jako fundament myśli substancja nieskończona jest dla myśli bezpośrednio niedostępna. Levinas stwierdza: „Nieskończoność nie daje się stematyzować, a różnica między rozumowaniem a intuicją nie ma żadnego związku z dostępem do nieskończoności”⁷. Według niego kontynuatorzy myśli Kartezjusza, czyli cała tradycja filozofii nowożytnej, w tym Edmund Husserl, który jako punkt początkowy filozofowania w miejscu rozumu umieścił intuicję, po prostu stematyzowali ideę Nieskończoności i potraktowali ją jak każdą inną ideę⁸, którą poznaje *cogito*. Tym samym zapoznali ten moment myśli Kartezjusza, w którym uznaje on pierwotność idei Nieskończoności, i uznali kartezjańskie *cogito* za fundament, który nie jest już osadzony na niczym zewnętrznym wobec niego. Zresztą sam Kartezjusz też niejako stematyzował nieskończoność, pisząc o „idei Nieskończoności”, i zaraz potem próbował dowodzić istnienia Boga, a więc nie pozostał wierny tej pierwszej intuicji dotyczącej nieskończoności, która jest łonem myśli i dlatego pozostaje wobec niej zewnętrzna i dla niej niedostępna. Ale i tak, jak stwierdza Levinas, „Kartezjusz, lepiej niż wszyscy idealiści i realiści, odkrywa relację z całkowitą innością, z innością niesprowadzalną do wewnętrzności, która mimo to nie gwałci *cogito*, odkrywa receptywność bez bierności, stosunek między wolnościami”⁹.

⁶ Levinas w tym miejscu swojego wywodu cytuje po łacinie fragment *Medytacji III*. Po polsku brzmi on tak: „[...] rozumiem to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej, i że zatem jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu pojęcie (*perceptio*) nieskończoności przed pojęciem skończoności, czyli pojęcie Boga przed pojęciem mnie samego. Bo jakżebym mógł inaczej zrozumieć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, tzn. że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeżeliby nie było we mnie żadnej idei istoty doskonalszej, której porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki?”. R. Descartes, *Medytacja III...*, s. 71.

⁷ E. Levinas, *Mowa i obiektywność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 250.

⁸ W innym miejscu tak ocenia myśl Kanta i Heideggera: „Koncepcja nieskończoności zasadzającej się na skończoności wyznacza najbardziej antykartezjański punkt w filozofii Kanta, a potem u Heideggera”. E. Levinas, *Twarz i nieskończoność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 230.

⁹ E. Levinas, *Mowa i obiektywność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 251.

Rozpoznane przez Kartezjusza łono, podstawę *cogito*, czyli nieskończoność, Boga, który jest całkowicie inny od *cogito* i nie jest jego dziełem, Levinas utożsamia z relacją etyczną, jaką *cogito* nawiązuje z drugim człowiekiem. Jest to relacja z całkowicie innym, z twarzą, która nie poddaje się tematyzacji. Mamy do czynienia z radykalną heteronomią, a nie z autonomią *cogito*. A więc trzeba powtórzyć, że Levinas wyczytuje z Kartezjusza coś innego niż cała tradycja nowożytna, która, odwołując się do autora *Rozprawy o metodzie*, znajduje u niego pierwotną autonomię *cogito*. Dwudziestowieczny uczony zaś widzi u Kartezjusza pierwotną heteronomię *cogito*. Interpretuje tę pierwotną heteronomię *cogito* wewnątrz swojej myśli: w samym sednie *cogito* istnieje relacja z tym, co całkowicie inne, nieobejmowalne przez *cogito*. Nie jest to relacja teoretyczna. Jest to relacja etyczna z drugim człowiekiem.

Levinas zwraca też uwagę na akt adoracji Kartezjusza:

Ostatni akapit *Medytacji trzeciej* powraca do relacji z nieskończonością, która, choć dana myśleniu, wykracza poza myślenie i staje się relacją osobową. Kontemplacja przekształca się w podziw, adorację i radość. Nie chodzi już o „nieskończony przedmiot”, wciąż jeszcze poznawany i tematyzowany, ale o majestat: ... *placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, et immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur*¹⁰.

¹⁰ Polski przekład: „Chciałbym zatrzymać się jakiś czas na kontemplacji Boga, rozważyć jego przymioty i oglądać, podziwiać i uwielbiać piękno tego niezmiernego światła, tyle ile potrafi znieść wzrok mojego przyćmionego umysłu. Tak bowiem, jak nas uczy wiara, że na samym jedynie oglądaniu boskiego majestatu polega najwyższa szczęśliwość przyszłego życia, tak też doświadczamy, że to oglądanie, chociaż o wiele mniej doskonałe, może nam dać najwyższą rozkosz, do jakiej w tym życiu jesteśmy zdolni”. R. Descartes, *Medytacja III...*, s. 71–72.

Nie wydaje nam się, by akapit ten był stylistycznym ozdobnikiem lub przezornym hołdem wobec religii; świadczy o przekształceniu się idei nieskończoności, którą przyniosło poznanie, w Majestat odkrywany jako twarz¹¹.

Rozum poznaje ideę Nieskończoności, która niejako „z daleka” wskazuje na samą nieskończoność. Gdy *cogito* spojrzy wprost na nieskończoność, objawia się jej Majestat, dlatego poznanie rozumowe zmienia się w adorację.

Res cogitans poznaje *res extensa*, ale sama jest ufundowana na idei Nieskończoności. Ludzkie ciało poznawane analitycznie, czyli niejako „od zewnątrz”, człowiek poznawany jako przedmiot, inni ludzie jako przedmioty poznania, cały świat, wszystko to pozostaje w sferze *res extensa*. Natomiast kontemplacja Majestatu, jaką „odprawia” Kartezjusz pod koniec *Medytacji III*, jest relacją z nieskończonością. Ta relacja ma strukturę religijną, a nie racjonalistyczną. Levinas uznaje szczerłość adoracji autora *Zasad filozofii* i utożsamia Majestat z twarzą Innego, relację religijną z relacją etyczną. W ten sposób, powtórzmy, odnajduje u Kartezjusza podstawę do uznania absolutnego pierwszeństwa relacji etycznej wobec wszelkiego myślenia.

A więc Kartezjusz postrzega *cogito* jako osadzone w łonie nieskończoności, która jest wobec tegoż *cogito* zewnętrzna i do której *cogito* nie jest w stanie sięgnąć myślą. Jak już pokazaliśmy, Levinas uznaje, że ta opisana przez ojca filozofii nowożytnej relacja jest relacją dwóch wolności¹². Myśl myśląc odsłania prawdę. Skoro nieskończoność nie jest osiągalna za pomocą myśli, nie można nieskończoności utożsamiać z prawdą. Myśl jest dziełem wolności *cogito*, a więc prawda, podstawowy modus myślenia, jest dziełem wolności. Levinas takie właśnie pojmowanie prawdy, jako opartej na wolności, przypisuje Kartezjuszowi, i także w tym punkcie odróżnia go od jego następców. Pisze o „filozofii, która od Spinozy do Hegla utożsamiała wolność z rozumem, wbrew Kartezjuszowi odbierając prawdzie charakter wolnego dzieła, by umieścić ją

¹¹ E. Levinas, *Mowa i obiektywność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 251.

¹² Zob. tamże.

w łonie bezosobowego rozumu”¹³. Następcy Kartezjusza, „od Spinozy do Hegła”, myśleli nieskończoność jako nieskończony, absolutny rozum¹⁴. Powszechnie jest przypisywanie również Kartezjuszowi takiego pojmowania nieskończoności: jako pewnego nieskończonego rozumu, w odniesieniu do którego odnajduje się rozum ludzki. Powtórzmy, Levinas wydobywa z *Medytacji III* Kartezjusza całkiem inną interpretację nieskończoności i relacji *cogito* – nieskończoność. Ta relacja jest relacją dwóch wolności, relacją etyczną.

2.1.2. Natura więzi łączącej *res cogitans* i *res extensa*

Levinas komentuje jeszcze jeden temat podjęty przez Kartezjusza. Otóż siedemnastowieczny uczony zastanawiał się nad problemem, który wynikł bezpośrednio z wprowadzonego przez niego podziału na *res cogitans* i *res extensa*, a więc nad pytaniem o naturę powiązania między *res cogitans* i *res extensa* w człowieku. Punktem wyjścia do tego pytania jest stwierdzenie dualizmu: absolutnej różnicy, odrębności, jaka zachodzi między *res cogitans* a *res extensa*. Levinas wielokrotnie nawiązuje do tego kartezjańskiego dualizmu. Kartezjusz postawił pytanie, którego już nie da się unieważnić i wobec tego wymaga ono poważnej odpowiedzi. Jednak sam takiej odpowiedzi nie znalazł. Słynna, ale anegdotycznie, jest szyszynka, którą uznał za miejsce tego połączenia. Szukając bardziej poważnego rozwiązania problemu, skłaniał się do uznania, że ta więź i możliwość wpływania na siebie ciała i umysłu są wyłącznie dziełem Boga, są niejako zapośredniczone przez Boga¹⁵, ale rozważał różne możliwości. Levinas nawiązuje do tych rozważań i komentuje:

¹³ E. Levinas, *Inwestytura wolności, czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 90.

¹⁴ W tym szeregu mieści się też Gottfried Wilhelm Leibniz i jego koncepcja teodycei. Dla Levinasa – co w świetle przedstawionych tu jego poglądów jest chyba oczywiste – jakikolwiek koncept teodycei jest absurdalny, ponieważ ufundowany jest na myśleniu, które ideę Boga wyprowadza z koncepcji nieskończonego, absolutnego rozumu.

¹⁵ Tą drogą poszedł Nicolas Malebranche, rozwijając koncepcję okazjonalizmu.

W kartezjanizmie godne podziwu jest jego śmiałe posunięcie intelektualne: ciało jako źródło tego, co zmysłowe, nie ma nic wspólnego z wiedzą o ideach. Nawet jeżeli nie zgadzamy się z Kartezjuszem co do istoty więzi, jaką dostrzega on między zmysłowością i działaniem, oraz co do roli, jaką przyznaje on temu, co zmysłowe, to dzięki niemu jedność ciała i duszy nie jest już tylko przeszkodą napotykaną przez myślenie¹⁶.

Dla autora *Boga, śmierci i czasu* ważne jest przede wszystkim negatywne spostrzeżenie Kartezjusza: ciało nie przekazuje umysłowi idei, ta więź ciała i umysłu nie ma natury racjonalistycznej. Przekładając tę myśl na język współczesny, umysł nie otrzymuje od ciała „sygnałów”, które mają strukturę informacji. Jak dobrze wiemy, współcześnie, wraz z narastającą dominacją myślenia o ciele i umyśle wewnątrz paradygmatu technologicznego, wrażenia zmysłowe pojmują się właśnie jako pewne sygnały przekazywane do umysłu, a więc jako informację, którą można przekształcić w postać cyfrową. A więc i same zmysły postrzegają się jako czujniki, analogiczne do produkowanych przez człowieka sensorów i czujników. Nierzadko takie właśnie pojmowanie relacji umysł – zmysły jest traktowane jako dziedzictwo Kartezjusza. Jeżeli jednak przyjmiemy paradygmat „zmysły – sensory”, to zmysły okazują się kiepskimi sensorami i to, co zmysłowe, staje się „przeszkodą napotykaną przez myślenie” albo, inaczej mówiąc, ciało ciągnie myśl w dół.

Natomiast Levinas, odwołując się do wspomnianego zastrzeżenia Kartezjusza, postrzega ludzką wrażliwość jako zupełnie odmienną w swojej podstawowej strukturze od czujników i sensorów. W ten sposób odnajduje u autora *Medytacji o pierwszej filozofii* – niejako w opozycji do dominujących interpretacji myśli kartezjańskiej – otwarcie drogi do całkiem innego niż racjonalistyczne ujęcia jedności ciała i duszy. Poszukując opisu tej relacji, rozwija refleksję o wrażliwości i bliskości¹⁷. Jest to jeden

¹⁶ E. Levinas, *Podatność na zranienie i kontakt*, w: Tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 133, przypis 11.

¹⁷ Na temat jednego z wątków tej refleksji zob. J. Słomka, *Zagadnienie cielesności w ujęciu Emmanuela Lévinasa: rozkosz erotyczna i pieszczota*, „Logos i Ethos” 2020, t. 52, nr spec., s. 107–120.

z głównych tematów pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Powtórzmy, Levinas idzie tutaj pod prąd myślenia dominującego współcześnie.

Dodajmy na zakończenie tego podrozdziału, że klasyczna formuła, oparta na kategoriach Arystotelesowych, opisująca duszę jako formę ciała, straciła dzisiaj, jak się wydaje, moc wyjaśniającą. Nikt jej nie neguje, ale nasza umysłowość, ukształtowana przez Kartezjusza i nauki nowożytne, traktuje ten opis jako dość ogólną metaforę, która w żaden sposób nie odpowiada na pytanie postawione przez autora *Medytacji o pierwszej filozofii*.

2.2. Hegel

Levinas wielokrotnie pisze o Heglu, że jest geniuszem, ale czasami można odnieść wrażenie, iż pochwały te nie są wolne od ironii¹⁸. W każdym razie w kwestiach zasadniczych przyjmuje stanowisko przeciwne do stanowiska niemieckiego filozofa.

Hegel uznawał prymat tego, co ogólne, rzeczywistość postrzegał jako historię zmierzającą do pełnej jedności rozumu, czyli ducha. Indywidualny, pojedynczy człowiek może się zrozumieć, czyli uzasadnić siebie – swoje życie i śmierć – wyłącznie dzięki odniesieniu do tego, co ogólne, do rozumu, ducha¹⁹. To samorozumienie człowieka odnosi się również do czasu: czas indywidualnego życia jest tylko uczestnictwem w czasie rozwoju, czyli powracania do siebie ducha. Życie człowieka nabiera sensu dzięki uczestnictwu w historii, bo historia jest rozumna, jest pochodem rozumnej wolności zmierzającym ku syntezie, pełni.

Ewidencje heglizm w swoich różnych odmianach zdominował myśl europejską w ostatnich dwóch wiekach. Można też patrzeć na filozofię

¹⁸ Na przykład: „Przekonanie, że początek cichej rozmowy duszy z samą sobą można uzasadnić jedynie przez jej koniec, zakłada optymistyczne wyobrażenie dyskursu filozoficznego, na które może sobie pozwolić geniusz – i to geniusz syntetyczny – taki jak Hegel, pewny, że można zamknąć krąg myśli” (E. Levinas, *Szlak*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 39).

¹⁹ Levinas często, ale niekonsekwentnie, używa wielkiej litery, pisząc o Heglowskim Duchu. Ta pisownia została zachowana w polskim tłumaczeniu. Ale w polskich tekstach omawiających filozofię Hegla „duch” i „rozum” są zwykle pisane małą literą. Dlatego w cytatach zachowujemy wielką literę, a poza cytatami „rozum” i „duch” piszemy małą literą.

Hegla jako na proklamowanie i opisanie „śmierci Boga”, gdyż Boga zastąpił tu duch niemający cech osobowych, rozum uniwersalny, którego w jakiś sposób możemy utożsamić z ludzkością jako podmiotem, całością²⁰. Chrześcijańską wizję historii jako czasu działania Boga Hegel zastąpił historią rozumianą jako dzieje postępu ducha.

Levinas przyjmuje zupełnie odwrotną perspektywę. Każdy człowiek jest osobnym bytem, osobnym stworzeniem. Żyje i spełnia swoje życie indywidualnie, a to spełnienie dzieje się w relacji z drugim człowiekiem. Każda relacja, która staje się odpowiedzią na wezwanie, słowem i gestem miłości, wydaniem siebie, jest spełnieniem. Natomiast historia nie jest rozumna i nie ma w sobie wewnętrznej logiki. Pokażemy tutaj najważniejsze punkty tego zasadniczego sprzeciwu Levinasa wobec myśli Hegla.

2.2.1. Konstytuowanie się Ja

Na początku dzieła *Całość i nieskończoność* Levinas podejmuje podstawowy problem nowożytnej filozofii, czyli próbę opisania najbardziej pierwotnego momentu ufundowania się Ja²¹. Przypomnijmy, że pierwszym nowożytnym tekstem w całości poświęconym temu zagadnieniu są *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Ale w tym miejscu Levinas rozważa ufundowanie się Ja w odniesieniu i w opozycji do filozofii Hegla.

Sam fakt samoświadomości, czyli autorefleksji, zakłada pewną dwoistość: skoro ja sam siebie rozpoznaję jako Ja, to znaczy, że istnieje jakaś różnica, odległość umożliwiająca samo to odniesienie się Ja do Ja. W samym pomyśleniu i wypowiedzeniu Ja zawiera się rozdwojenie, które to pomyślenie i wypowiedzenie Ja umożliwia. Nowożytna filozofia, zaczynając od kartezjańskiego *cogito ergo sum*, usiłuje ten pierwotny moment uchwycić i opisać.

Levinas cytuje fragment z *Fenomenologii ducha* dotyczący tego pierwotnego doświadczenia siebie jako Ja:

²⁰ Levinas jednak, choć – jak widzimy – opisuje i krytykuje ideę rozumu bezosobowego, nigdy nie wiąże „śmierci Boga” z filozofią Hegla. Na ten temat zob. podrozdział 3.3. *Śmierć Boga*.

²¹ E. Levinas, *Rozerwanie całości*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 22–24.

Ja odróżniam siebie od siebie samego, a jednocześnie bezpośrednio wiem o tym, że to, co zostało odróżnione, nie jest różne. Ja, coś jednoimiennego, odpycham siebie od siebie samego; ale to, co zostało rozróżnione, co zostało założone jako różne, nie jest bezpośrednio jako rozróżnienie żadnym rozróżnieniem dla mnie²².

Owo pierwotne doświadczenie jest autorefleksją, a więc myślą, w której Ja myśli o sobie samym, jest – jak to ujął Hegel – rozróżnieniem Ja od Ja²³. Jednocześnie to rozróżnienie jest uświadomieniem sobie, że jestem jeden, nie jestem rozdwojony: przecież myślę sam o sobie jako jeden i ten sam, a więc „różnica nie jest różnicą”²⁴. Levinas pokazuje, że Hegel rozważa to rozróżnienie, czyli identyfikację siebie, jako identyfikację dokonującą się w opozycji do przedmiotów, do wszystkiego, co empirycznie, materialnie, po ziemsku zewnętrzne. Ta opozycja jest swoistą negacją, odwróceniem się i jakby zwróceniem w drugą stronę, jest rozpoznaniem siebie jako obcego wobec świata przedmiotów i przynależącego do uniwersalności ducha.

Hegłowska fenomenologia – w której samowiedza polega na rozróżnieniu tego, co nie jest rozróżnione – wyraża uniwersalność Toż-Samego, który utożsamia się ze sobą poprzez inność myślnych przedmiotów²⁵.

„Inność myślnych przedmiotów” jest różnicą realnie istniejącą, jest odrębnością między tymi przedmiotami oraz między przedmiotami a Ja.

²² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landmann, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963, t. I, s. 193. Cyt. za: E. Levinas, *Rozerwanie całości*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 23.

²³ Współczesna popularność, a nawet dominacja postulatu „życia autentycznego”, które jest rozumiane jako „życie w zgodzie z samym sobą”, wiele zawdzięcza tej Hegłowskiej analizie. Co prawda, sama treść postulatu „życia w zgodzie z samym sobą” jest egzystencjalistyczna, Heideggerowska, ale w swojej strukturze formalnej jest oparta właśnie na pokazanym przez Hegla „rozróżnieniu tego, co nie jest rozróżnione”. Postulat „życia w zgodzie z samym sobą” jest więc Heideggerowski w treści, a Hegłowski w formie.

²⁴ E. Levinas, *Rozerwanie całości*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 23.

²⁵ Tamże.

A więc – tak Levinas interpretuje Hegla – Ja postrzega, że ta różnica, która umożliwia autorefleksję, różnica wewnętrzna, dzięki której Ja rozpoznaje siebie jako Ja, jest zupełnie inna niż różnica między Ja a przedmiotami. Przedmioty niejako zostają odepchnięte, a więc Ja rozpoznaje siebie, nie wchodząc z przedmiotami w jakąś pierwotną relację. Zewnętrzność przedmiotów powoduje ich drugorzędność dla Ja. W konsekwencji Ja rozpoznaje swoją przynależność do uniwersalnego ducha jako pierwotną, jako udział w samoidentyfikacji ducha.

Hegel postrzega więc Ja jako zasadniczo obce w świecie, rozpoznając w pierwszym momencie siebie jako przynależne do ducha. Swoją samoświadomość Ja zawdzięcza uczestnictwu w procesie ducha. Przejawia się tutaj w całej okazałości idealizm Hegłowski.

Levinas – w opozycji do Hegla – relację Ja z tym, co zewnętrzne: ziemią, przedmiotami etc., uznaje za pozytywną i pierwotnie konstytutywną dla Ja. Ja rozpoznaje siebie jako Ja przebywające w świecie. To „przebywanie w świecie” jest absolutnie źródłowe. Człowiek rozpoznaje siebie od razu w świecie, gdzie jest u siebie. Ten świat stawia mu opór, ale może być przetwarzany, brany w posiadanie, uchwycony, wzięty do ręki. W ten sposób opór stawiany przez świat materialny uczestniczy w pierwotnym ukonstytuowaniu się Ja²⁶.

Źródłowe dla samoidentyfikacji Ja rozpoznanie siebie w otaczającym nas świecie materialnym Levinas nazywa egoizmem. To słowo – egoizm – wbrew potocznym, a zwłaszcza etycznym skojarzeniom ma w opisywanym kontekście wydźwięk jednoznacznie pozytywny. Ja jest pierwotnie egoizmem. A więc dla Ja ważne jest samo Ja. Autor *Istniejącego i istnienia*, wychodząc od stwierdzenia pierwotnego egoizmu, pokazuje rozkosz, radość – ziemskie, cielesne, zmysłowe przyjemności – jako pierwotnie i zasadniczo dobre, niezbędne, jako sam smak życia tworzący źródłowo ludzkie życie Ja. Parafrazując Kartezjusza, można stwierdzić: rozkoszuję się, więc jestem. Równie pierwotne, nierozłączne z tym pierwszym doświadczeniem jest stwierdzenie: jestem podatny na zranienie, więc jestem²⁷.

²⁶ Swoją refleksję na temat samoidentyfikacji Ja przedstawia Levinas zbyt obszernie, by ją tutaj w całości cytować. Zaczyna od zaznaczenia opozycji wobec Hegla: „Trzeba ją ująć inaczej [...] trzeba wyjść od konkretnej relacji między Ja i światem”. Tamże. To i następne zdania podążają za myślą Heideggera.

²⁷ Ten motyw Levinas rozwija w *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

Wszystko inne, a przede wszystkim wszystko to, co dzieje się między mną i Innym, drugim człowiekiem, jest możliwe tylko dzięki temu, że Ja rozpoznaje źródłowo siebie jako Ja właśnie poprzez „przebywanie w świecie”, rozkoszowanie się, ale i podatność na zranienie. A do Boga człowiek może, choć nie musi, się zwracać, gdy już wie, że jest Ja, że jest człowiekiem.

Powtórzmy w skrócie: według Hegla moment rozpoznania przez człowieka swojego człowieczeństwa, czyli swojego Ja, jest zakorzeniony w duchu albo rozumie, jest rozpoznaniem przynależności do ducha uniwersalnego, rozpoznaniem swojego miejsca w triumfalnym pochodzie ducha. Jest to jednocześnie moment negacji, jakby odbicia się od ziemskiego świata ku duchowi. Natomiast zdaniem Levinasa momentem ukonstytuowania się Ja jest odnalezienie się jako Ja właśnie w tym ziemskim świecie, w którym nie ma nic ponad mną, nic, z czym bym się utożsamiał jako z większym, wyższym ode mnie. Konsekwentnie w przekonaniu Hegla Ja rozpoznaje swoją pełnię, albo przynajmniej nadzieję na spełnienie, dzięki uczestnictwu w duchu absolutnym, natomiast według Levinasa Ja, rozpoznając siebie jako Ja przebywające w świecie, swoją pełnię, spełnienie odnajduje w swoim wnętrzu, jako samodzielne, czyli odseparowane Ja. Jak pokazaliśmy na początku, pojęcie separacji jest jednym z kilku fundamentalnych pojęć metafizyki Levinasa. Tu widzimy, że oznacza ono również samodzielność, egoizm Ja. Ta samodzielność Ja nie jest tylko powierzchownym, złudnym poczuciem naszej psychiki. Według francuskiego filozofa jest ona podstawową strukturą metafizyczną. Ja istnieje samodzielnie, jako byt odseparowany. Kruchość, śmiertelność życia ludzkiego, jego nieustająca zależność od otoczenia, podatność na zranienie nie stanowią według Levinasa argumentów przeciw tej fundamentalnej samodzielności, separacji Ja. Rozwiązanie sprzeczności między śmiertelnością a fundamentalną samodzielnością, separacją znajdujemy w Levinasowej koncepcji człowieka jako stworzenia. Stwierdzenie, że człowiek jest stworzeniem, zdaniem uczonego zawiera w sobie oba człony tej pozornej sprzeczności.

W opisaney tu opozycji, sprzecznie Levinasa wobec koncepcji Hegla, możemy też dostrzec o wiele starszą różnicę perspektyw, różnicę między myślą grecką a myślą żydowską. Otóż myśl grecka wyżej ceni myślenie teoretyczne, życie kontemplacyjne. Przyznaje pierwszeństwo filozofo-

waniu. Chrześcijaństwo przetworzyło tę hierarchię w prymat życia kontemplacyjnego, zwróconego tylko ku Bogu, nad życiem praktycznym, oddanym sprawom ziemskim. Swoją konkretny wyraz to zhierarchizowanie znalazło w dominującej przez długie wieki w teologii chrześcijańskiej koncepcji stanów doskonałości. Natomiast judaizm zawsze był i jest kulturą praktyczną, ceni Torę i komentowanie Tory, ale jako służbę życiu praktycznemu.

2.2.2. Koncepcja wolności

Konsekwencje przedstawionej tu różnicy między Levinasem a Heglem w sposobie rozumienia momentu konstytutywnego Ja ujawniają się wyraźnie w sposobie rozumienia wolności ludzkiej, a zwłaszcza w sposobie usprawiedliwiania tej wolności, gdyż ludzka wolność dostrzega, że nie jest wszechmocna i wobec tego potrzebuje się jakoś uzasadnić, usprawiedliwić. Historia myśli europejskiej zna kilka dróg usprawiedliwienia wolności ludzkiej. Jedną z nich polega na próbie „ujęcia siebie w ramach całości”²⁸. Trzeba w tym miejscu ponownie przytoczyć – tym razem rozszerzony – tekst Levinasa cytowany podczas omawiania poglądów Kartezjusza:

Wydaje się, że właśnie w taki sposób próbowano usprawiedliwić wolność w filozofii, która od Spinozy do Hegla utożsamiała wolność z rozumem, wbrew Kartezjuszowi odbierając prawdziwie charakter wolnego dzieła, by umieścić ją w łonie bezosobowego rozumu, gdzie zanika opozycja między Ja i nie-Ja. Wolność jest tu zachowana, ale sprowadzona do refleksu ogólnego porządku, który trwa i usprawiedliwia się sam, jak Bóg w dowodzie ontologicznym²⁹.

Według Hegla człowiek rozpoznaje swoje człowieczeństwo i dostrzega jego sensowność dzięki odniesieniu do ducha. Konsekwentnie również swoją wolność, swoje subiektywne, osobiste doświadczenie wolności człowiek rozumie dzięki jej odniesieniu do jednego, bezosobowego rozumu,

²⁸ E. Levinas, *Inwestytura wolności, czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 90.

²⁹ Tamże.

czyli do całości. Sama w sobie pojedyncza wolność jest arbitralna, nie wie, co ze sobą zrobić, jak wykorzystać ten fakt, że jest wolnością. Czuje, że idąc wyłącznie za impulsami swojej własnej spontaniczności, roztrwoni się, nie osiągnie spełnienia. Levinas przywołuje odpowiedź Hegła na to zagubienie indywidualnej wolności. Otóż remedium jest poddanie wolności rozumowi. Ale działanie indywidualnego rozumu człowieka polega – znowu według Hegła – na odkrywaniu swojego udziału w rozumie powszechnym, w uniwersalności. Skoro rzeczywistość jest rozumna, jedynym rozumnym działaniem człowieka rozumnego jest dostosowanie się do rozumu uniwersalnego. Wolność, o ile pozostaje jeszcze jakoś indywidualna, nierozumna, jest nieusprawiedliwiona, nie ma racji bytu, jest pozostałością instynktu, „zwierzęcości”. Dopiero gdy stanie się wolnością rozumną, zna swoje miejsce, jest usprawiedliwiona, służy temu, co absolutne. A więc wolność odnajduje swoje prawo działania wyłącznie jako „refleks ogólnego porządku”. Moje indywidualne Ja rozpląwa się w duchu absolutnym. Nie ponoszę indywidualnej odpowiedzialności za czyny mojej wolności, o ile te czyny uczestniczą w tryumfalnym pochodzie ducha. Są bowiem wtedy usprawiedliwione przez rozum ogólny.

Nie sposób nie zauważyć, że ten dany przez Levinasa opis próby usprawiedliwienia wolności przez umieszczenie jej w rozumnej całości jest opisem mentalności totalitarnej. Dzisiaj, po okropnościach XX wieku wiemy bardzo dobrze, że piękna na pozór idea wolności poddanej rozumowi – gdy wolność ta bezkrytycznie wierzy w ogólne prawa rozpoznawane przez rozum – może prowadzić do totalitaryzmu.

2.2.3. Wolność i prawda

W cytowanym tekście Levinasa pojawia się też refleksja o prawdzie. Otóż Hegel, podobnie jak Spinoza, postrzega prawdę jako „mieszkającą w łonie bezosobowego rozumu”³⁰. Takie umieszczenie prawdy jest przetworzeniem metafizyki scholastycznej, która uznawała prawdę za *transcendentale*, a więc przyznawała jej walor ogólny, uniwersalny. Ale scholastyka jako fundament całej rzeczywistości postrzega osobowego

³⁰ Tamże.

Boga, natomiast w systemie Hegła fundamentem jest rozum rozwijający się w historii. Levinas podkreśla, że ten rozum jest bezosobowy. A więc prawda mieszkająca w nim też jest bezosobowa. Ma charakter struktury logicznej, ale rozwijającej się w trakcie biegu dziejów³¹, która ujmie całość dopiero na końcu historii, kiedy duch ostatecznie powróci do siebie. Natomiast autor *Całości i nieskończoności* – powołując się na Kartezjusza – przyznaje indywidualnej wolności władzę tworzenia prawdy, uważa, że ma ona „charakter wolnego dzieła”. W tym stwierdzeniu zawarta jest przede wszystkim obrona indywidualnej wolności. Ta indywidualna wolność ma swoją własną wartość, jest prawdziwą wolnością, która, co prawda, potrzebuje usprawiedliwienia, ale nie na tej drodze, jaką opisał Hegel. Skoro indywidualna ludzka wolność jest prawdziwą wolnością, jej stosunek do prawdy nie może być taki, jak go przedstawił niemiecki myśliciel. Levinas idzie za Kartezjuszem, a w każdym razie za swoją interpretacją Kartezjusza: indywidualna ludzka wolność jest wcześniejsza od prawdy. Prawda w swoim najistotniejszym znaczeniu jest dziełem wolności.

Pokazaliśmy, że Levinas jasno formułuje mocną alternatywę: albo wcześniejsza jest prawda, albo wcześniejsza jest wolność. Według niego, jeżeli chcemy na serio bronić indywidualnej ludzkiej wolności, nie możemy jej poddać pod niepodzielną władzę prawdy uniwersalnej, bezosobowej, obiektywnej. Ale jeżeli wcześniejsza jest wolność, to prawda, która jest jej dziełem, nie ma bezosobowego, uniwersalnego charakteru. Rewolucyjny wobec tradycyjnej filozofii i postmodernistyczny charakter tego stwierdzenia jest wyraźnie widoczny. Ten temat omawiamy szerzej w rozdziale poświęconym rozmowie jako objawieniu prawdy. Ale już tutaj możemy pokrótce przedstawić daleko idące konsekwencje takiego ujęcia relacji prawdy i wolności. Otóż tradycja filozoficzna – i za nią teologiczna – umieszcza prawdę po stronie obiektywnej. Tak rozumiana prawda jest ugruntowaniem rzeczywistości, oparciem niepodatnym na iluzje i zmienność świadomości subiektywnej, czyli podmiotu. Nawet jeżeli aktualnie nie potrafimy z wystarczającą pewnością dotrzeć do prawdy, przekonanie, że prawda jest i jest niezależna od chwiejności naszej subiektywności, daje poczucie pewności. Myślenie przeciwne, kwestionujące obiektywny charakter prawdy, jest w tej tradycji traktowane jako zgubny relaty-

³¹ Trudno w tym miejscu nie przywołać marksistowskiej frazy: „mądrość etapu”.

wizm, który musi prowadzić do nihilizmu, albo nawet już jest nihilizmem. Levinas odrzuca ideę prawdy obiektywnej jako ugruntowania naszego poznania. Ukazując prawdę jako dzieło wolności, umieszcza ją po stronie subiektywnej, podmiotowej. Doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że takie rozumienie prawdy niejako usuwa grunt pod nogami. Pisze, że metafizyka nie polega na tym, iż „szukamy solidnego gruntu”³². Prawda jest oparta na wolności, a zatem to oparcie nie ma nic z solidności i trwałości gruntu pod nogami. Od nihilizmu odróżnia Levinasa tylko rozumienie wolności: koncepcja inwestytury wolności, czyli idea stworzenia.

2.2.4. Bezosobowy rozum. Człowiek zaspokojony

Dwa przedstawione punkty sporu Levinasa z Heglem wprowadzają do sporu zasadniczego. Otóż Levinas zdecydowanie odrzuca centralną ideę Hegla, ideę rozumu albo ducha absolutnego. Według autora *Fenomenologii ducha* ten rozum jest jeden, bezosobowy, jest nieskończonością, która objawia się albo raczej konstytuuje się w historii³³. Historia jest rozumna i zmierza do wypełnienia, które nastąpi, kiedy rozum powróci do siebie. Natomiast każdy indywidualny rozum uczestniczy w jedynym rozumie, który istnieje samodzielnie. Jak pokazaliśmy, według Hegla indywidualna wolność jest tylko chwilowym odstępstwem albo drogą do rozpoznania praw rozumu absolutnego. Także sam indywidualny podmiot uznaje siebie za wtórny, niesamodzielny i dąży do zaniknięcia w tymże rozumie. Oto jak Levinas opisuje myśl Hegla:

Wielość niepowtarzalnych podmiotów „bytów”, bezpośrednio i empirycznie napotykanych, byłaby pochodną tej uniwersalnej samoświadomości Ducha: kurzem, jaki zbiera on na swojej drodze, lub kroplami potu, które perlą się na jego czole, świadcząc o dokonanym przez niego dziele negacji, przemijającymi momentami, liczącymi się jedynie ze względu na tożsamość, jaką zawdzięczają swojemu miejscu w systemie i która rozplywa się w Całości Systemu³⁴.

³² Tamże, s. 91.

³³ Można chyba z dobrym przybliżeniem utożsamić ten rozum z ludzkością.

³⁴ E. Levinas, *Rekurencja*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 173–174.

Niech nas nie zwiódą wprowadzone tutaj przez Levinasa metafory potu i czoła. W żaden sposób nie oznaczają one, że duch jest osobowy. Jest to „bezosobowy rozum, który indywidualnej świadomości pokazuje tylko swoją chytryść”³⁵, jest to System. Tę ideę Hegla Levinas uznaje za konstytutywną dla nowożytnej Europy:

Dzieło Heglowskie, w którym zbiegają się wszystkie prądy zachodniej duchowości i w którym ujawniają się wszystkie jej poziomy, jest filozofią zarazem wiedzy absolutnej, jak i człowieka zaspokojonego. Psychizm wiedzy teoretycznej stanowi myśl, która myśli na swoją miarę³⁶.

A więc spór Levinasa z Heglem, Levinasowe odrzucenie idei ducha absolutnego i wiedzy absolutnej jest głęboką krytyką nowożytnej duchowości europejskiej. Tę krytykę można ująć w parze sformułowań. Otóż myśli, „która myśli na swoją miarę”, a więc myśli spełnionej i zaspokojonej, francuski filozof przeciwstawia myśl, „która myśli więcej niż myśli”. Owo „więcej” nie jest wywyższaniem się, ale uznaniem absolutnej niemożności ogarnięcia przez myśl całości, czyli uznaniem absolutnej niemożności syntezy, poczuciem nieusuwalnego niespełnienia, niepokoju³⁷. Źródłem tego niespełnienia i niepokoju jest napotkany człowiek, który jest Transcendencją rozrywającą system.

Inaczej mówiąc, Levinas – w przeciwieństwie do Hegla – twierdzi, że istnieje wielość nieskończoności, które są odseparowane. Jednocześnie – powtórzmy – stawia wolność ponad rozumem, a więc odrzuca ideę historii rządzonej przez rozum. To nie rozum tworzy podmiotowość. Ja jestem Ja, bo jestem wolny, a moja indywidualna wolność, mimo wszystkich ograniczeń, jest realna³⁸.

³⁵ E. Levinas, *Przeciwko filozofii Neutralnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 359.

³⁶ E. Levinas, *Duchowość jako wiedza i immanencja*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 219.

³⁷ Zob. treści podrozdziałów: 8.1. *Objawienie a odsłonięcie* i 9.6. *Teologia jako zdrada?*

³⁸ W kwestii usprawiedliwienia wolności Levinas polemizuje na dwa fronty. Tym drugim frontem jest polemika z egzystencjalizmem (zob. podrozdział 6.1. *Wolność*

Tę różnicę między Levinasem a Heglem dobrze widać, gdy przyglądamy się ich poglądom na rolę państwa. Hegel przyznaje państwu status reprezentanta rozumu absolutnego, niejako jego wcielenia w historii, a więc i prawo dominacji na indywidualnością. Bezosobowość prawa i administracji jest dobrym odzwierciedleniem bezosobowości rozumu. Levinas, uznając wagę oraz niezbędność instytucji i prawa dla człowieka i jego wolności³⁹, relatywizuje dominację państwa i jego prawa. Indywidualny bunt ma swoją nieredukowalną wartość. Co prawda, realizacja indywidualnej wolności jest możliwa wyłącznie dzięki prawu i instytucjom, ale ta wolność jest od nich ważniejsza.

2.2.5. Zła albo negatywna nieskończoność

Jak się przekonaliśmy, Levinas zdecydowanie odrzuca Hegłowską perspektywę prymatu rozumności, rozumu absolutnego, który rozwija się w historii i rządzi historią. Natomiast dwojako odnosi się do Hegłowskiej idei nieskończoności. Z uznaniem zauważa, że autor *Fenomenologii ducha*, w przeciwieństwie do Immanuela Kanta i kilku innych filozofów nowożytnych, przejął kartezjańską pozytywną ideę nieskończoności, która jest wcześniejsza od wszelkiej skończoności. Jednak odwrotnie niż Kartezjusz Hegel uznał, iż nieskończoność wyklucza wielość⁴⁰. Tę ideę – jak zaznaczyliśmy – Levinas zdecydowanie odrzuca i przyjmuje wielość nieskończoności. Ale niejako przy okazji Hegel opisał także negatywną nieskończoność i z tego opisu Levinas korzysta wielokrotnie. W *Przerwaniu*

zakwestionowana). Autor *Całości i nieskończoności* podkreśla, że Ja nie jest po prostu ekspresją wolności, samoistnym źródłem aktywności, ale opiera się na sobości. Odrzucając Hegłowskie oparcie wolności na uniwersalnym rozumie, wskazuje jako jej fundament sobość, bierność, którą z kolei uznaje za ślad tego, że człowiek jest stworzeniem. Ta sobość czy bierność jest absolutnie indywidualna, moja. Idee bierności i sobości należą do głównych wątków *Inaczej niż być lub ponad istotą*. W niniejszym opracowaniu nawiązujemy do nich kilkakrotnie, ale nie omawiamy ich szerzej.

³⁹ Zob. obszerny tekst na ten temat: E. Levinas, *Prawda woli*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 291–292.

⁴⁰ Zob. E. Levinas, *Twarz i nieskończoność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 230.

immanencji cytuje kluczową analizę niemieckiego myśliciela, opisującą negatywną nieskończoność:

Coś staje się czymś Innym, ale to Inne samo jest pewnym Czymś, a zatem również staje się czymś Innym i tak dalej w nieskończoność. Nieskończoność ta jest złą albo negatywną nieskończonością, jako że nie jest niczym innym niż negacją tego, co skończone, co jednak w równym stopniu powstaje na nowo, a zatem o tyle właśnie nie zostaje zniesione⁴¹.

Ten tekst Hegla można czytać jako opis operacji językowych. Otóż wypowiedzenie zaprzeczenia, negacji, dopisanie do jakiegoś słowa przedrostka nie- wcale nie wyprowadza myślenia poza krąg znaczeń danego słowa. Negacja żywi się tym, co neguje, niejako spoczywa w swoim znaczeniu na znaczeniu negowanego pojęcia. A więc słowo „nie-skończoność” jest wyrazem sposobu myślenia o nieskończoności opartym na naszym rozumieniu skończoności. Takie wyobrażenie nieskończoności niczym nie różni się od wyobrażenia bardzo wielkiej skończoności. Według Levinasa tak myślana „negatywna nieskończoność wywodzi się z myśli niedomyślonej, z myślenia intelektu”⁴². Taka nieskończoność pozostaje immanencją. Levinas raz po raz korzysta z tej Hegłowskiej idei, aby demaskować negatywną nieskończoność, czyli mówienie o nieskończoności, które *de facto* nie wychodzi poza immanencję.

Ale w eseju *Uwagi o sensie* Levinas, podsumowując podrozdział *Ku-Bogu*, pisze: „Nie jest pewne, czy Hegłowskie pojęcie »złej nieskończoności« nie wymaga rewizji”⁴³. Tę uwagę można rozumieć dwojako. Albo jako uznanie, że nie każda negacja tworzy „złą nieskończoność” oraz że pisząc o transcendencji i nieskończoności, nie sposób nie używać zaprzeczeń, czyli przedrostków nie-. Albo zupełnie przeciwnie, jako rozszerzenie Hegłowskiego pojęcia „złej nieskończoności” na inne przedrostki. Levinas bowiem kontynuuje: „żaden przyimek występujący w języku –

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 152. Cyt. za: E. Levinas, *Przerwanie immanencji*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 54.

⁴² E. Levinas, *Przerwanie immanencji*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 54.

⁴³ E. Levinas, *Uwagi o sensie*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 252.

nawet ku (à), do którego się tu uciekamy – nie może oddać natury relacji z Bogiem⁴⁴.

To samo zastrzeżenie i rozumowanie Hegla francuski filozof odnosi do nicości:

Nicość nie jest, jak wiemy od Hegla, wynikiem czysto negatywnej operacji, która wypierałaby bycie, negacja zachowuje na podszwach swoich butów zostawioną za sobą ziemię. Wszelka nicość jest nicością czegoś, a to coś, czego nicość jest nicością, pozostaje myśleniem⁴⁵.

Pomyślenie nicości staje się więc zadaniem wewnątrznie sprzecznym. Każda próba pomyślenia nicości nadaje jej jakiś rodzaj istnienia, choćby to było tylko istnienie w myśli, a więc taka próba unicestwienia nicość nicości. Została zatem pokazana pewna symetryczna intuicja, którą Levinas zawdzięcza Hegłowi: równie trudno jest pomyśleć nicość i nieskończoność. Levinas o wiele częściej korzysta z jej drugiego członu⁴⁶.

Wykorzystanie myśli Hegla o negatywnej nieskończoności widzimy przede wszystkim na początku *Całości i nieskończoności*, w podrozdziale *Transcendencja nie jest negatywnością*⁴⁷, w opisie transcendencji, do którego Levinas powraca w całym swoim dziele. A więc transcendencja jest nieskończonością, ale nie jest złą, negatywną nieskończonością, o której pisał Hegel. Co prawda, sama konstrukcja słowa „nieskończoność”, czyli jego utworzenie od słowa „skończoność” przez dodanie przedrostka negującego, sugeruje drogę negacji jako podstawowy ruch transcendencji,

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ E. Levinas, *Zaczynając od Heideggera*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas...*, s. 145.

⁴⁶ Pisząc o stworzeniu, Levinas używa sformułowania: „stworzenie z nicości” (zob. podrozdział 4.4. *Separacja, nie partycypacja*), jednak nie rozwija tego wątku, co jest zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę przedstawione tu trudności w myśleniu o nicości. Natomiast w wykładach *Bóg, śmierć i czas* obszernie rozważa tę trudność – niemożność pomyślenia nicości, ale w kontekście myślenia o śmierci. E. Levinas, *Jak pomyśleć nicość*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas...*, s. 79–84; E. Levinas, *Odpowiedź Hegla: „Nauka logiki”*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas...*, s. 85–90; E. Levinas, *Odczytanie „Logiki” (ciąg dalszy)*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas...*, s. 91–93.

⁴⁷ E. Levinas, *Transcendencja nie jest negatywnością*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 28–30.

sposób wychodzenia poza immanencję i docierania do nieskończoności, ale Levinas podkreśla, że „ruch transcendencji nie jest negatywnością”⁴⁸. Sama idea negacji opiera się bowiem na pozytywności: „zakłada już byt osadzony”⁴⁹. Dalej autor powtarza: „Negatywność jest niezdolna do transcendencji”⁵⁰. Aby coś zanegować, musimy oprzeć się na tym, co negujemy. A więc negacja ze swej istoty pozostaje wewnątrz tego samego, jest ruchem wewnątrz immanencji. Nieskończoność nie jest negatywnością skończoności i poznawanie nieskończoności nie jest możliwe na drodze negowania.

Skoncentrowaliśmy się tu na operacjach językowych, ale ta myśl Levinasa dotyczy nie tylko warstwy językowej. Ruch transcendencji jest pragnieniem, ale nie jest ucieczką, buntem przeciwko własnej kondycji. Taki bunt, a także praca zakładająca opór materii też jest negatywnością i pozostaje wewnątrz immanencji⁵¹.

W niniejszym opracowaniu temat wykorzystania idei negatywnej nieskończoności poruszemy przede wszystkim podczas omawiania Levinasowej krytyki nauki nowożytnej (podrozdział 3.3. *Śmierć Boga*) oraz teologii negatywnej (podrozdział 9.2. *Teologia negatywna i pozytywna*).

2.3. Dialog filozofów

Przedstawiony tu sposób lektury Kartezjusza i Hegla jest dla Levinasa typowy i przez niego zamierzony. W niniejszym opracowaniu, w podrozdziale 7.2. *Interpretacja Platona* zamieścimy również bardzo swobodną i idącą w poprzek utartych tradycji interpretację greckiego myśliciela. W podobny sposób Levinas odnosi się do Heideggera. Można tu przypomnieć uwagę autora *Całości i nieskończoności* o długu, jaki wobec niego zaciągnął:

Zarówno te, jak i następne zdania dużo zawdzięczają Heideggerowi. Zniekształconemu lub źle zrozumianemu? Zniekształcenie to nie

⁴⁸ Tamże, s. 28.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 29.

⁵¹ Zob. tamże.

jest przynajmniej zapieraniem się długu, dług zaś nie jest powodem do zapomnienia⁵².

Levinas jest uczniem Heideggera i w wielu najważniejszych tematach filozofuje, wychodząc od niego. Ale czuje się zupełnie wolny wobec tej filozofii. Nie tylko z nią polemizuje, ale także swobodnie ją „zniekształca” i przetwarza. Ogólnie o sposobie odczytywania filozofów tak pisze we wprowadzeniu do *Inaczej niż być lub ponad istotą*:

Naiwność filozofa domaga się, poza autorefleksją, krytyki przeprowadzonej przez *innego* filozofa, chociaż on także robi nierozważne kroki i nie jest w stanie ostatecznie uzasadnić własnego mówienia. Filozofia wywołuje w ten sposób dramat między filozofami oraz intersubiektywny ruch, który nie przypomina dialogu współpracujących naukowców, ani nawet dialogu platońskiego będącego raczej zarysowaniem dramatu niż samym dramatem⁵³.

Przytoczone teksty wskazują, że jakakolwiek idea „poprawnego” odczytania innego filozofa, w tym również lektura rozumiana jako próba dotarcia do jego oryginalnej myśli, odczytania jego intencji, jest Levinasowi zupełnie obca. Lektura tekstu filozoficznego jest dialogiem filozofów, a w takim dialogu „pojawiają się wciąż nowi rozmówcy, którzy muszą mówić od nowa, gdzie jednak dawni filozofowie również na nowo zabierają głos, aby odpowiedzieć na dotyczące ich interpretacje”⁵⁴. Wyrażenie o filozofach na nowo zabierających głos można chyba rozumieć jako uznanie możliwości odnalezienia u dawnych filozofów myśli, których oni sami nie przeczuwali. A więc, choć filozofowie nie rozmawiają twarzą w twarz, ale poprzez lekturę tekstów spisanych, Levinas przyznaje temu dialogowi pewne cechy rozmowy prawdziwej, czyli takiej, w której objawia się prawda. Na pewno taką koncepcję czytania dawnych filozofów zaczerpnął on z tradycji Talmudu, ze sposobu lektury i interpretacji Biblii praktykowanego przez rabinów, nauczycieli Talmudu.

⁵² E. Levinas, *Powiedziane i Mówienie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 68–69, przyp. 28.

⁵³ E. Levinas, *Szlak*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 39–40.

⁵⁴ Tamże, s. 39.

Ten szczególny status dialogu filozofów prowadzonego poprzez lekturę tekstów dobrze koresponduje z wyjątkowością, jaką Levinas przypisuje myśleniu filozoficznemu. W *Całości i nieskończoności* pisze on: „Krytyka, czyli filozofia, stanowi istotę wiedzy”⁵⁵. W zdaniu tym odróżnia filozofię od wszystkich innych rodzajów wiedzy, które, nawet jeżeli używają krytyki i podlegają krytyce, są nakierowane na poznanie pozytywne, na zdobycie informacji. Wiedza w potocznym rozumieniu to właśnie informacja. Wiedzę się zdobywa, pomnaża, sprawdza. Albowiem, według Levinasa, każda inna wiedza, oprócz filozofii, odnosi się do rzeczywistości obiektywnej. Nawet jeżeli odnosi się do człowieka, to do człowieka ujmowanego jako pewien fragment rzeczywistości obiektywnej. Nawet krytyka dotycząca samego procesu poznawczego, prowadzona metodami właściwymi dla nauki, jest tylko „poznaniem poznania, które sprowadza się do wypracowania psychologii mieszczącej się w szeregu innych nauk, które dotyczą przedmiotów”⁵⁶. Człowieka można i trzeba poznawać na różne sposoby, istnieje wiele nauk o człowieku i mają one dobrze opracowane metodologie oraz sposoby krytyki, czyli sprawdzania poprawności prowadzonych procedur i osiągniętych wyników. Autor *O Bogu, który nawiedza myśl* nie kwestionuje kompetencji tych nauk o człowieku⁵⁷, ale podkreśla, że filozofia jest od nich zupełnie różna. Tylko filozofia myśli o człowieku w jego człowieczeństwie, czyli subiektywności. Myśli „od wewnątrz”. Nie poznaje człowieka tak, jak poznaje nauka, ale z wnętrza dokonuje krytyki.

A więc podmiotowy charakter filozofii Levinasa wyraża się nie tylko w treści, uznaniu człowieka za subiektywność, podmiot, „wyjątek”⁵⁸ z obiektywności kosmosu, ale co najmniej w tej samej mierze w sposobie prowadzenia myśli. Nic dziwnego, że uczony ten nie korzysta z wiedzy o człowieku, jaką przyniosła nauka nowożytna. Ta wiedza jest dla filozofii właściwie bezużyteczna, a może nawet jej przeszkadza. Również

⁵⁵ E. Levinas, *Inwestytura wolności czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 87.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Jednakże sprawdzalność poprawności wyników badań tych wszystkich nauk nie nadaje im waloru prawdziwości w najwyższym, dla Levinasa jedynym istotnym, sensie słowa „prawda”.

⁵⁸ „Wyjątek” jest własnym słowem Levinasa, zob. E. Levinas, *Podmiotowość*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 19–21.

przydatność matematyki, logiki formalnej jest tutaj bardzo ograniczona. Powtórzmy to, co napisaliśmy we wprowadzeniu: ani logika matematyczna, ani dedukcja czy indukcja nie rządzą rozumowaniem Levinasa. Filozofia żywi się rozmową z innymi filozofami i bezpośrednim doświadczeniem. Wielokrotnie wskazuje on na fenomenologię jako podstawową, a może nawet jedyną metodę prowadzenia myśli w filozofii.

Z naszego punktu widzenia ważne jest, że Levinas nie rozciąga tego wszystkiego, co napisał o wyjątkowości filozofii, na teologię. Wręcz przeciwnie, o teologii wyraża się prawie wyłącznie krytycznie. Tę krytykę omówimy obszernie w ostatnim rozdziale. Ale wbrew Levinasowi, czyli w duchu Levinasa⁵⁹, uważam, że teologia ma status analogiczny do filozofii, a więc również dialog teologów może być prowadzony w analogiczny sposób. Także sposób myślenia teologii jest – powinien być – bliższy temu sposobowi myślenia, jaki Levinas przypisuje filozofii, niż sposobowi myślenia charakterystycznemu dla nauk pozytywnych, czyli „nauk, które dotyczą przedmiotów”⁶⁰.

⁵⁹ Czyli zgodnie z jego ideą dialogu filozofów, która zakłada kwestionowanie i przekształcanie myśli interpretowanego filozofa.

⁶⁰ E. Levinas, *Inwestytura wolności czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 87.

Rozdział 3

Współczesny krajobraz duchowy i intelektualny Zachodu: ideologia, nauka i śmierć Boga

Levinas usiłuje zrozumieć „tu i teraz”, opisać współczesną sytuację intelektualną i duchową Zachodu. Jego myśl jest bowiem ze swej istoty myślą prowadzoną tu i teraz. Sam pomysł uprawiania filozofii jako myśli uniwersalnej, pozaczasowej i niezależnej od miejsca traktuje jako fundamentalnie błędny. Myśl jest myśleniem, dziełem podmiotu, konkretnego człowieka, i próba „zapomnienia” o tym jej źródle, miejscu narodzenia jest jej uśmierceniem. Także i tutaj dochodzi do głosu podmiotowość myśli Levinasa. Jego filozofia jest filozofią podmiotu w każdym tego słowa znaczeniu.

A zatem analizuje on aktualny stan ducha i umysłu Zachodu. Do tego tematu wraca okazjonalnie w różnych swoich tekstach, ale najpełniej omawia go w podrozdziale *Ideologia i idealizm*, na początku tomu *O Bogu, który nawiedza myśl*¹. Stwierdza tam, że ideologia i nowożytna epistemologia, czyli nauka, są najmocniejszymi wyznacznikami ducha i umysłowości współczesnej. Dołącza do nich, jako pewien nieunikniony skutek, „śmierć Boga”.

3.1. Ideologia

Pierwszym wydarzeniem, które najmocniej naznaczyło nie tylko umysłowość, ale i samego ducha współczesnej Europy, jest podejrzenie filozofii o to, że jest ideologią. „Moment, gdy w duchowej historii Zachodu

¹ E. Levinas, *Ideologia i idealizm*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 47–61.

du filozofia staje się podejrzana, nie jest momentem byle jakim². Ofiarą tego podejrzenia pada natychmiast nauka moralności: „Podejrzenie o ideologię zadaje moralności najcięższy cios, jaki kiedykolwiek został jej zadany”³. Jest to cios o tyle śmiertelny, że podejrzenie o ideologię jest ze swej natury podejrzeniem absolutnym, zasadą podejrzliwości. W tej logice pierwszym i jedynym ważnym pytaniem jest: kto za tym stoi? Albo inaczej: komu to służy? Wobec takiego pytania każde uzasadnienie etyki czy moralności jest bezradne, bo już sam fakt stawiania wymagań został podany w wątpliwość, jako podejrzanym o występowanie w złej wierze, o służbę komuś/czemuś, kto/co chce mnie wykorzystać do swoich celów.

Podejrzenie rzucone na filozofię, w tym na każde racjonalne uzasadnienie moralności, prawie natychmiast stało się zasadą podejrzenia, i to zasadą absolutną. Sam rozum stał się podejrzanym. Nawet jeżeli świadomie nie służy ukrytym interesom, to i tak pada ofiarą iluzji. Pozór racjonalności tak dobrze udaje racjonalność, że ona sama nie ma szans rozpoznać tej iluzji. Wszystko jest podejrzone, być może jest iluzją, być może jest rzędzone z ukrycia. Ciągłe najbardziej podejrzanym jest każdy wymóg etyczny czy moralny. Im bardziej jest uzasadniony, tym bardziej jest podejrzanym.

Ta zasada „rozumu podejrzanego” jest zasadniczo różna od krytyki rozumu, jakiej dokonał m.in. Immanuel Kant. Krytyka Kanta została podjęta wewnątrz filozofii i przy użyciu narzędzi charakterystycznych dla filozofii rozumnej. Z perspektywy „rozumu podejrzanego” nie jest żadną istotną krytyką, bo pozostaje wewnątrz rozumu.

Pojęcie ideologii, o którym pisze Levinas, wprowadził Karol Marks. Uznał on, że filozofia (oraz religia) w gruncie rzeczy służy utrzymaniu władzy i przywilejów klasy panującej. Jest więc pochodną stosunków społecznych, a nie źródłowym opisem rzeczywistości. Wobec tego każda idea filozoficzna, a także prowadzona wewnątrz filozofii krytyka idei filozoficznych jest pochodną stosunków społecznych. Jest poruszaniem się wewnątrz bańki. Ideologią służącą klasie panującej.

To samo w odniesieniu do racjonalności, rozumu i jego ustaleń stwierdzili Friedrich Nietzsche i Sigmund Freud. Píše Levinas: „pojęcie ideologii, używane w marksistowskiej krytyce burżuazyjnego humanizmu, wiele

² E. Levinas, *Idea Boga*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 142.

³ E. Levinas, *Ideologia i idealizm*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 47.

nowych i sugestywnych akcentów zawdzięcza Nietzschemu i Freudowi⁴. Nietzsche jako wytrych zamiast stosunków społecznych umieścił indywidualną wolę mocy, a Freud – podświadomość. Tak czy inaczej, pozor racjonalności jest dla racjonalności zupełnie nie do zdemistyfikowania. Demistyfikator wie, że podlega mistyfikacji także w swoich próbach demistyfikacji, i nic na to nie może poradzić. Tkwimy w błędnym kole, w zamkniętej bańce.

Z trzech wymienionych postaci sympatię okazuje Levinas tylko wobec Marksa. Marksizm, jego pierwotny impuls uznaje za krzyk wyrrywający się z nędzy proletariuszy. Ten krzyk zrodził się w świecie, w którym „sprzedaje się biedaka za parę butów”, a w tym samym czasie filozofowie spokojnie uzasadniają rozumny porządek tegoż świata⁵. Autor *Całości i nieskończoności* odbiera marksizm jako krzyk prorocki. Marks wie, że żadna filozofia nie może być odpowiedzią na ten krzyk, dlatego nie chce dalej filozofować, bo jest to uczestnictwo w obojętności, w tworzeniu ideologii. Z podobną sympatią Levinas patrzy na młodzieżowe ruchy XX wieku⁶. Dostrzega w nich bunt młodych przeciwko niesprawiedliwości społecznej. Doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że ten bunt, podobnie jak protest Marksa, niemal natychmiast wpada w sidła ideologii, grzęźnie i popada w autodestrukcję. Jednak ten pierwszy impuls – który nie wyrasta z egoizmu, z troski wyłącznie o siebie, ale jest odruchem troski o bliźniego, sprzeciwem wobec obojętności – ma swoją wewnętrzną, absolutną wartość. Levinas widzi w nim idealizm, który buntuje się przeciw ideologii, nawet jeśli natychmiast wpada w sidła ideologii. A więc anarchizm na poziomie społecznym, bunt wywołany cudzą indywidualną krzywdą ma w swoim rdzeniu Transcendencję. Francuski filozof również w innych kontekstach wielokrotnie używa w pozytywnym znaczeniu słowa „anarchia”. Opisując dynamikę ruchów społecznych, w ich anarchiczności, buncie przeciw systemowi wznieconym nie dla osobistej korzyści dostrzega błysk Transcendencji. Nawet najlepiej skonstruowany system społeczny nie jest ze swej istoty doskonały, bo prawo i administracja są bezosobowe.

⁴ Tamże, s. 47–48.

⁵ Zob. tamże, s. 48.

⁶ Zob. tamże, s. 54–56.

Levinas ma pełną świadomość, że – co trzeba ponownie podkreślić – ten bunt niemal natychmiast zamienia się w budowanie nowego systemu, często gorszego od tego, przeciw któremu został wzniecony, ale w jego oczach nie unieważnia to wartości pierwszego odruchu buntu, o ile wyrasta on z przejęcia się krzywdą bliźniego. Jednak – to też trzeba powtórzyć – owa sympatia nie oznacza lekceważenia dla prawa i instytucji. Uczony dobrze wie, i wielokrotnie to powtarza, że wolność człowieka jest możliwa właśnie dzięki owym instytucjom i prawom⁷.

Podobnie jak w wypadku marksizmu Levinas dostrzega podobieństwo wewnętrzne współczesnych buntów młodzieżowych do głosu proroków żydowskich, którzy wytrącali lud z zadowolenia i ospałości.

Ta sympatia, dostrzeżenie czystego źródła pośród anarchii i katastrofy, jaką staje się bunt młodych, jest analogiczna do sympatii, jaką Levinas darzy bunty w filozofii w postaci nawracających fal sceptycyzmu. Swoje uznanie wobec kolejnej fali sceptycyzmu, czyli dekonstrukcji, wyraził w recenzji dzieła Jacques'a Derridy *Głos i fenomen*⁸. Z wyraźnym zachwytem relacjonuje wrażenia z lektury:

Na początku wszystko jest jeszcze na swoim miejscu, ale po kilku stronach czy akapitach straszliwego kwestionowania myśl nie ma już gdzie zamieszkać. Niezależnie od filozoficznej doniosłości

⁷ Zob. m.in. E. Levinas, *Prawda woli*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 291–292.

⁸ Swoją recenzję książki Derridy Levinas zaczyna od na poły retorycznych pytań: „Czy dzieło Derridy wyznacza w rozwoju myśli zachodniej jakąś linię demarkacyjną, podobnie jak kantyzm, który oddzielił filozofię dogmatyczną od krytycznej? Czy ponownie dotarliśmy do kresu naiwności, dogmatyzmu, który niespodziewanie dla wszystkich drzemał u źródeł tego, co uznaliśmy za zmysł krytyczny?” (E. Levinas, *Jacques Derrida. Zupełnie inaczej*, w: Tegoż, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 65). A więc o ile filozofia Kanta jest wyznacznikiem nowożytności, władzy rozumu krytycznego, ale ciągle przekonanego o swojej zdolności poznania rzeczywistości, o tyle – jak sądzi Levinas – twórczość Derridy byłaby filozoficznym kresem nowożytności, otwarciem ponowoczesności, czasu rozumu, który dotarł do kresu zwątpienia w siebie. Jednocześnie byłoby to filozoficzne otwarcie poszukiwań drogi wyjścia z pułapki zamkniętego kręgu myśli, która sama siebie podejrzewa o iluzję i ideologię.

poszczególnych twierdzeń efekt jest czysto literacki, to dreszcz nowości, poezja Derridy⁹.

Jednak ruchy młodzieżowe stanowią tylko margines. W XX wieku coraz bardziej dominowało myślenie naznaczone podejrzeniem o ideologię i myślenie usiłujące zrozumieć, czym jest ideologia. Świadectwem tej narastającej tendencji są koncepcje Louisa Althussera. Otóż Althusser uznał, że ideologia jest pewną nieuniknioną reakcją podmiotu na sytuację w której się ten podmiot znajduje. Świadomość spostrzega, iż jest całkowicie rządzona przez okoliczności, czynniki obiektywne niezależne od niej. Takie rozpoznanie obiektywności sytuacji jest dziełem rozumu. Świadomość niejako przyjmuje do wiadomości ten wynik pracy rozumu i tworzy ideologię, czyli iluzję. Rozpoczyna grę, która ma obronić cokolwiek z poczucia istnienia swojego Ja, a „modalność tej gry stanowi iluzja”¹⁰.

Levinas stwierdza, że w Althusserowym opisie ideologii jako nieuniknionej gry, tworzenia iluzji podmiotowości nie da się jednak pominąć istnienia „rozziwmu”, przestrzeni, w której ta gra się toczy. Sama ta przestrzeń, umożliwiająca toczenie gry iluzji, musi jakoś istnieć. Nie jest wykluczone, że jej istnienie też w końcu okaże się iluzją, ale jak dotąd istnieje, a o jej istnieniu świadczy sama gra ideologii, sam fakt, że podmiot łudzi się, iż realnie istnieje. Ale sam podmiot, zgodnie z logiką podejrzenia, ciągle sam siebie pyta: czy to wszystko nie jest iluzją? Czy ja sam nie jestem iluzją?

Taki jest według Levinasa dominujący stan umysłu i ducha europejskiego. Ten stan umysłu i ducha ma swoje konsekwencje. Otóż powszechną reakcją na podejrzenia o ideologię jest interesowność. To właśnie interesowność wydaje się jedyną racjonalną postawą w czasie, gdy każdy każdego podejrzewa o ideologię i każdy samego siebie podejrzewa o trwanie w iluzji. Paradoksalnie jedyna godna zaufania staje się jasna deklaracja interesowności. Pokój oparty na interesach wydaje się jedynym rozumnym rozwiązaniem, rozumnym pokojem: „handel jest lepszy od wojny”. Ofiarą podejrzenia o ideologię pada też Transcendencja:

⁹ Tamże, s. 66.

¹⁰ E. Levinas, *Ideologia i „bezinteresowność”*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 49.

Pozostaje masa i pozostaje interesowność. Transcendencja jest sztuczna, a pokój niestały. Nie potrafi się oprzeć interesom. Nieodtrzymane zobowiązanie wynagrodzenia cnoty i ukarania występku – pomimo poręczenia tych, którzy zapewniają jego realizację w terminie bardziej oddalonym niż niebo od ziemi – będzie potwierdzać dziwne pogłoski o śmierci Boga lub o pustym niebie. Nikt nie uwierzy, że Bóg może milczeć¹¹.

3.2. Nauka nowożytna

Gra iluzji, jaką toczy świadomość, jest oparta na świadectwie rozumu. To rozum poświadcza nienaruszalne istnienie obiektywności. Ten rozum jest rozumem nowożytnym, czyli naukowym. Rozum naukowy tworzy nowoczesną epistemologię, opartą na niepodważalności tego, co istnieje obiektywnie¹². Niepodważalność istnienia obiektywnego jest potwierdzana przez każde osiągnięcie techniki. Pisze Levinas: „Wszystkie warunki racjonalności mieszczą się bowiem po stronie samej wiedzy i wynikającej z niej działalności technicznej”¹³.

Francuski filozof nie nawiązuje tutaj do Kartezjusza, ale warto zwrócić uwagę na przedziwne odwrócenie myśli autora *Rozprawy o metodzie*, jakie dokonało się w nowożytności. Otóż jest on niewątpliwie ojcem myślenia nowożytnego, a przede wszystkim myślenia naukowego, metody naukowej. Ale on sam swoje myślenie oparł na metodycznym wątpliwym w odniesieniu do *res extensa* i na absolutnej pewności *cogito* wobec siebie. Natomiast, jak twierdzi Levinas, zarówno dwudziestowieczna nauka nowożytna, jak

¹¹ E. Levinas, *Bycie i interesowność*, w: Tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 14.

¹² Przypomnijmy, że teologia oparta na filozofii Arystotelesa również umieszcza prawdę po stronie rzeczywistości obiektywnej. To założenie zawiera w sobie klasyczna definicja prawdy: *adaequatio intellectus et rei*. Wydaje się, że ważnym zadaniem teologii jest przemyślenie, czym różni się obiektywizm, na którym ufundowana jest klasyczna definicja prawdy, od obiektywizmu będącego podstawą współczesnej epistemologii, czyli nauki nowożytnej. Levinas, jak się przekonamy, myśli o prawdzie zupełnie inaczej: umieszcza ją w podmiocie i uznaje za dzieło wolności.

¹³ E. Levinas, *Ideologia i „bezinteresowność”*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 51.

i filozofia – choć i jedna, i druga czuje się prawomocną spadkobierczynią Kartezjusza – największą nieufnością obdarza właśnie *cogito*. Szczególnie nauka nowożytna swój punkt oparcia znajduje po przeciwnej stronie, w *res extensa*, tej, którą Kartezjusz uznawał za przestrzeń podatną na złudzenia.

Myśl współczesna porusza się zatem w bycie pozbawionym ludzkich śladów, w którym podmiotowość utraciła swoje miejsce, w pejzażu duchowym dającym się porównać do widoku, jaki ukazał się astronautom, którzy jako pierwsi postawili stopę na Księżycu¹⁴.

Wydaje się, że największą ambicją nowożytnej nauki, wprost racją jej istnienia jako rozumności, jest ostateczne zlikwidowanie tego rozziwmu, w którym świadomość toczy grę ideologii, czyli iluzji. Zwycięstwo rozumu naukowego będzie oznaczać definitywną likwidację tej ostatniej ostoi nierozumności. „Nowa teoria poznania nie przyznaje podmiotowości żadnej transcendentnej roli”¹⁵.

Levinas opisuje, jak po drodze do tego celu nauka bada człowieka, a przede wszystkim jego pragnienia. Redukuje je do popędu, a upragnioną wartość redukuje do skutku. A więc pragnienie nie jest wywołane przez upragniony przedmiot, ale będąc tylko popędem wywołanym przez mechanizmy fizjologii, nadaje wartość pożądanemu przedmiotowi: „Ot i cały dramat, który należy poddać redukcji”¹⁶. Popędy zaś da się wytłumaczyć naukowo, gdyż „układają się w stałe formuły w pragnących maszynach, jakimi ponoć są ludzie”¹⁷.

Jak widać, autor *O Bogu, który nawiedza myśl* ma o współczesnej mentalności naukowej jak najgorsze zdanie. Ta mentalność zasługuje w jego oczach na ocenę jeszcze gorszą niż umysłowość zideologizowana. Umysłowość zideologizowana jeszcze się ludzi, a sama przestrzeń złudzeń jest w jakiś sposób przestrzenią ludzką, choć już całkowicie poddaną logice interesowności. Nauka nowożytna w żaden sposób nie przezwycięża interesowności, ale walcząc z ideologiczną grą iluzji, jaką prowadzi podmiot,

¹⁴ E. Levinas, *Nieprzerwana nauka*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 52.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 51.

¹⁷ Tamże, s. 52.

formuluje podejrzenie ostateczne: że samo istnienie podmiotu jest iluzją, grą bezosobowych sił. Można powiedzieć, iż nauka nowożytna, która w imię rozumności zwalcza ideologię jako trapiącą podmiot chorobę iluzji, robi to poprzez uśmiercenie pacjenta, chorego podmiotu.

Wydaje się, że te refleksje Levinasa, spisywane w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, są obecnie jeszcze bardziej aktualne. Myśli o zbliżaniu się posthumanizmu, ery „po człowieku” nie są tylko domeną literatury popularnej, ale mają swoje znaczące miejsce w pejzażu kultury współczesnej. Kognitywistyka, która programowo bada mechanizmy ludzkiego poznania w paradygmacie nauki nowożytnej, jest uznanym kierunkiem badań i studiów. A sama nauka nie znajduje w sobie nic godnego krytyki, albo inaczej: na każdą krytykę odpowiada, że jest to trudność, którą przezwycięży w przyszłości. Natomiast zaciekle krytykuje wszystko to, co nie chce mieścić się w jej paradygmacie. Nienaukowy oznacza dla niej nierozumny, czyli godny wyszydzenia i odrzucenia.

Ten krytycyzm wobec nauki współczesnej – muszę tu Levinasa oraz siebie, bo pełni podzielałam jego ocenę, wytłumaczyć przed nauką – nie oznacza odrzucenia jej osiągnięć, ale krytykę jej przeświadczenia, że poza nią nie istnieje nic rozumnego, czyli ludzkiego. Otóż twierdzenie Levinasa, które uważam za kluczowe w tej kwestii, jest całkowicie przeciwne: prawdziwe człowieczeństwo, podmiotowość człowieka, istnieje całkowicie poza nauką, jest dla nauki nowożytnej nieusuwalnie niedostępne. Używając jego słownictwa: nauka porusza się wyłącznie wewnątrz „tego samego”, Całości, kartezjańskiej *res extensa*. To, co nie mieści się wewnątrz Całości – Inne, Transcendencja, Nieskończoność – pozostaje zupełnie poza jej zasięgiem. Wobec tego nauka uznaje, że transcendencja nie istnieje: jest tworem ideologii, iluzją, którą trzeba zlikwidować, gdyż nauka nowożytna jest przekonana, że widzi wszystko, także nieskończoność. Tyle że to, co nauka nazywa nieskończonością, jest Hegłowską nieskończonością negatywną, czyli nie jest żadną nieskończonością.

3.3. Śmierć Boga

„Tak zaczęła się śmierć Boga”¹⁸ – tymi słowami Levinas podsumowuje opis postępującej redukcji pragnień do popędów, demaskowania celów pragnień jako wartości iluzorycznej, która uzyskuje swoją wagę, a raczej jej złudzenie, wyłącznie dzięki sile popędu. W innym miejscu stwierdza, że sama śmierć Boga „oznacza być może jedynie możliwość zredukowania każdej wartości jako źródła popędu do popędu jako źródła wartości”¹⁹. Ta redukcja pragnień do popędów – jak mogliśmy się przekonać – zaczęła się, jako następny etap, po rzuceniu podejrzenia na filozofię, że jest ideologią, kiedy to podejrzenie urosło do kategorii „rozumu podejrzanego”. Ewidentnie główną rolę w tym procesie odegrała myśl Freuda. Dzieła tej przemiany dopełniła dwudziestowieczna nauka kontynuująca proces redukcji w imię walki z iluzją ideologii. A zatem Levinas nie wiąże „śmierci Boga” z początkiem myślenia nowożytnego, z przewrotem kartezjańskim. Nie wiąże jej też z filozofią Hegla. Umieszcza ją później, w XIX i XX wieku, i łączy z rozumem podejrzewającym siebie samego, a przede wszystkim ze współczesną epistemologią.

Wraz ze śmiercią Boga umarło wszelkie odniesienie do transcendencji, która również została poddana procedurze podejrzliwości oraz kryteriom współczesnej epistemologii, i żadnego z tych testów nie przeszła. Jest ideologiczna. Nie jest naukowa. „Transcendencja jest sztuczna”. Jest jednym z pozorów, które tworzy ciągle jeszcze nie do końca rozumna, czyli nie w pełni naukowa świadomość. Można ją potraktować wyrozumiale, badać jako ciekawostkę, jako rojenia wyobraźni, która potrzebuje chwilowego pocieszenia, ale nic poza tym.

Levinas bardzo ściśle wiąże ze sobą śmierć Boga i destrukcję człowieczeństwa. Jako główne zadanie swojego filozofowania postrzega dawanie świadectwa w aktualnej sytuacji duchowej Zachodu o niemożliwości redukcji człowieczeństwa do wymiaru, w którym chce je zawrzeć nowożytna nauka. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* pisze: „Ta książka próbuje odsłonić świętość, [czyli – J.S.] podmiotowość uświęconą w swojej odmienności, [oraz – J.S.] zdać sprawę z niemożliwej indyfe-

¹⁸ Tamże.

¹⁹ E. Levinas, „*Wolność skończona*”, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 209.

rencji wobec człowieczeństwa, które nadaremnie stara się ukryć w nieustającym dyskursie o śmierci Boga, o końcu człowieka i o dezintegracji świata²⁰.

Zacytowane słowa wskazują, że Levinas, broniąc świętości, czyli nieredukowalnej Inności człowieka, nie zamierza włączać się w dyskusje szczegółowo rozpamiętujące powody i skutki śmierci Boga. Uważa te dyskusje za działania rozpaczliwe, ukrywające lęk przed spojrzeniem w twarz swojemu własnemu człowieczeństwu. A zwłaszcza nie zamierza włączać się w żale i ubolewania z powodu śmierci Boga ani w żadne próby przywrócenia *status quo ante*. W procesie, który doprowadził do śmierci Boga, widzi nawet pewne dobre strony. Otóż proces ten spowodował zanik pewnego rodzaju wiary, który Levinas określa jako „wiarę chłopską”²¹. Ta wiara wiązała świat i zaświaty za pomocą cudownego objawienia, „będącego zagadką, ale nie tajemnicą”. Francuski filozof nazywa ją wiarą „w ścisłym tego słowa znaczeniu” i rozumie jako wiarę, która zaczyna się w miejscu, gdzie kończy się możliwość poznania rozumowego. Taka wiara była fundamentem, na którym ów „chłop” opierał swe „nadzieje i wierzenia, a także rozwiązanie zagadki i prowadzące doń symboliczne formuły”. Levinas zauważa bez odrobiny żalu, że „chłop” „ma teraz inne pewniki, a przede wszystkim inne troski”²².

Kryzys wiary pojmowanej tradycyjnie, jako uznanie twierdzeń nieopartych rozumem, nie martwi więc Levinasa. Nie zraża się nim, a raczej widzi w nim śmierć, w której może obudzić się nowe życie. Swoją analizę śmierci „wiary chłopskiej” zamyka słowami: „Taki jest również sens śmierci Boga. Albo sens Jego życia”²³. Natomiast uważa, że do opisanej tu śmierci Boga przyczyniła się, a w każdym razie nie potrafiła jej zapobiec, teologia chrześcijańska. Taki wniosek można wyprowadzić z jego krytyki teologii, przede wszystkim z ukazywania teologii jako zdrady (zob. podrozdział 9.6. *Teologia jako zdrada?*).

²⁰ E. Levinas, *Podmiotowość i człowieczeństwo*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 104.

²¹ W oryginale: *la foi du charbonnier*, czyli wiara karbonariusza.

²² E. Levinas, *Znaczenie i istnienie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 161.

²³ Tamże.

Rozdział 4

Stworzenie*

Jak już podkreślaliśmy, myśl Levinasa jest zakorzeniona w Torze, czyli w tradycji, którą my nazywamy starotestamentalną, i jednocześnie należy do filozofii europejskiej XX wieku. Ta podwójna geneza jest wyjątkowo wyraźnie widoczna w analizie idei stworzenia. Jest to bowiem idea biblijna i obca współczesnej filozofii, natomiast w myśli Levinasa zajmuje centralne miejsce. Autor *Imion własnych* wie, że pojęcie stworzenia jest dzisiaj traktowane jako pozafilozoficzne i nie szuka w tej kwestii porozumienia z innymi współczesnymi mu filozofami, choć zastanawia się, kiedy i dlaczego filozofia europejska porzuciła ideę stworzenia. Jednocześnie swoją refleksję o stworzeniu rozwija w opozycji do teologicznej nauki o stworzeniu, opartej na europejskiej tradycji filozoficznej.

Nie ulega wątpliwości, że swoje koncepcje w tej kwestii Levinas zawdzięcza w ogromnej mierze Franzowi Rosenzweigowi, czemu sam dał wyraz w *Całości i nieskończoności*¹. Jego ogólne uznanie zależności odnosi się w szczególności sposób do idei stworzenia. Przystudiowanie tej zależności jest osobnym, obszernym tematem badawczym. Nie podejmujemy go tutaj.

Dla porządku trzeba przypomnieć, że Levinas zajmuje się człowiekiem. Świat interesuje go tylko o tyle, o ile jest światem, w którym żyje człowiek. Świat nie jest nieskończonością ani transcendencją, nie jest podmiotem etycznym. Dlatego sam w sobie jest dla francuskiego filozofa

* Niniejszy rozdział powstał na podstawie artykułu: J. Słomka, *Levinas' interpretation of creation versus Christian theology*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2020, t. 53, z. 1, s. 18–35.

¹ Rosenzweig „jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba go było cytować”. E. Levinas, *Przedmowa*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 14.

zupełnie nieinteresujący. Oczywiście ten świat też jest stworzony, ale wszystkie dalsze analizy będą dotyczyły wyłącznie człowieka jako stworzenia.

Nie zamierzamy tutaj szczegółowo analizować tej idei Levinasa, gdyż jako jedna z głównych idei jego antropologii pojawia się ona – oraz idee pokrewne z niej wyprowadzone – w całym jego dziele. Naszym zamiarem jest skupienie się na kilku podstawowych pojęciach, jakich Levinas używa, pisząc o stworzeniu. Wydaje się jednak, że przedstawimy w ten sposób podstawową strukturę jego myśli. Są to pojęcia: metafizyki, sceptycyzmu, separacji, wolności i czasowości. Omówiliśmy je wcześniej, a więc każde zostanie zaprezentowane o tyle, o ile będzie to niezbędne do zilustrowania idei stworzenia. Przywołując wymienione pojęcia, postaramy się wyakcentować spory Levinasa z tradycją teologii chrześcijańskiej. Następnie podejmiemy pytanie o to, w jaki sposób myśl Levinasa o stworzeniu może posłużyć jako *ancilla theologiae*. Ponownie omówimy w tym kontekście pojęcia: metafizyki, sceptycyzmu, separacji, wolności i czasowości. Szczególną uwagę zwrócimy na możliwość wykorzystania myśli Levinasa do lepszego zrozumienia i opisania relacji między teologią a nauką nowożytną. Piszemy ogólnie o teologii chrześcijańskiej, gdyż różnice między teologicznymi interpretacjami idei stworzenia nie przebiegają według granic wyznaniowych. Poza tym w niniejszym rozdziale odnosimy się do pewnych teologicznych idei stworzenia wspólnych dla większości nurtów teologicznych w chrześcijaństwie.

4.1. *Status questionis*

Obecnie – jak wspomnieliśmy – pojęcie stworzenia jest uznawane za pozafilozoficzne. Nic więc dziwnego, że filozofowie komentujący myśl Levinasa pomijają jego refleksję o człowieku jako stworzeniu. W obszernym artykule poświęconym Levinasowi w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* i zamieszczonej tam, liczącej blisko 300 pozycji bibliografii zagadnienie to nie występuje². Natomiast kwerenda czasopism przy użyciu JSTOR wskazała trzy takie teksty. Przedstawimy je tu pokrótce.

² B. Bergo, *Emmanuel Levinas*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/levinas/> [dostęp: 8.07.2021].

Olmedo Gaviria Alvarez w artykule *L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens*³ koncentruje się na idei stworzenia u Levinasa i jego odniesieniach do tradycji religijnych oraz filozofii europejskiej. Nawiązując do tych tradycji, Levinas zastanawiał się, dlaczego filozofia nowożytna porzuciła ideę stworzenia. Następnie – i to jest głównym tematem artykułu – Gaviria Alvarez dowodzi, że idea stworzenia u Levinasa nie jest powiązana z pytaniem o początek i celowość człowieka, ale z pytaniem o aktualną relację człowieka z Bogiem. Idea stworzenia wskazuje na relację z Bogiem jako źródło znaczenia, a ponieważ dla Levinasa źródłem znaczenia jest relacja etyczna, to idea stworzenia jako aktualnej relacji z Bogiem jest nierozzerwalnie związana z opisem etycznej relacji z innym człowiekiem. Autor w konkluzji stwierdza, że w filozofii Levinasa istnieje ścisły związek idei stworzenia z ideą braterstwa.

Joseph Wohlmuth w tekście *Schöpfung bei Emmanuel Lévinas*⁴ ogólnie przedstawia ideę stworzenia u Levinasa, a następnie analizuje to zagadnienie z punktu widzenia teologii niemieckiej, która jest ufundowana na idealizmie niemieckim. Zapewne właśnie dlatego już na wstępie autor stwierdza, że teologia stworzenia uporała się z problemami powstałymi w wyniku rozwoju nauki nowożytnej⁵. Zestawia on myśl Levinasa z teologią stworzenia Jürgena Moltmanna oraz ukazuje związki tej myśli z nurtem „teologii po Holokauście”. Zastanawia się, w jaki sposób Levinas podejmuje pytanie o odpowiedzialność Boga-Stworzyciela za zło, jakie uczynili ludzie.

Najnowszym opracowaniem dotyczącym idei stworzenia w myśli Levinasa jest tekst Jeffrey'a Hansona *Creature Discomforts: Levinas's Interpretation of Creation Ex Nihilo*⁶. Autor prezentuje dwa cele wprowadze-

³ O. Gaviria Alvarez, *L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens*, „Revue philosophique de Louvain”, QUATRIÈME SÉRIE, 1974, vol. 72, no. 15, s. 509–538.

⁴ J. Wohlmuth, *Schöpfung bei Emmanuel Lévinas*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 1992, nr 4, s. 408–426.

⁵ Trzydzieści lat później trudno się z taką tezą zgodzić. Dominacja mentalności ukształtowanej przez naukę nowożytną narasta i wymaga wypracowania takiej teologii stworzenia, która jakoś się do tej mentalności odnosi. Zob. podrozdział 4.8. *Dwie konfrontacje: Moltmann i Harris*.

⁶ J. Hanson, *Creature Discomforts: Levinas's Interpretation of Creation Ex Nihilo*, in: *Being-in-Creation: Human Responsibility in an Endangered World*, eds. B. Treanor, B.E. Benson, N. Wirzba, Fordham University Press, New York 2015, s. 113–127.

nia przez Levinasa pojęcia stworzenia *ex nihilo*⁷. Po pierwsze, pojęcie to opisuje kondycję podmiotu etycznego i wskazuje na absolutny charakter wymogu etycznego. Skoro człowiek jest stworzony *ex nihilo*, nie ma nic wcześniejszego od wezwania etycznego. Drugim celem Levinasa jest potwierdzenie indywidualności podmiotu etycznego, jego odrębności, która nie poddaje się totalizacji całości. Dlatego pojęcie stworzenia jest u niego ściśle powiązane z pojęciem separacji. W drugiej części swego eseju Hanson omawia związek pojęcia stworzenia *ex nihilo* z pojęciem ojcostwa, zaś w trzeciej części analizuje interesującą przemianę w zastosowaniu pojęcia stworzenia *ex nihilo*. O ile na początku swojej kariery, w *Całości i nieskończoności* (1961) Levinas uważa pojęcie stworzenia *ex nihilo* za zbyt pasywne, aby ująć sens subiektywności, o tyle później, w *Inaczej niż być lub ponad istotą* (1974) pojęcie to uznaje za stosowne do opisanego podmiotu właśnie dlatego, że najlepiej oddaje ono ideę pierwotnej bierności podmiotu. Ten dużo większy nacisk na bierność podmiotu powoduje, według Hansona, narastającą sprzeczność w myśli Levinasa: niejako osłabia absolutną pierwotność wymogu etycznego, która jest tak mocno podkreślana w *Całości i nieskończoności*. Moim zdaniem to, co Hanson nazywa narastającą sprzecznością, jest dojrzewaniem myśli Levinasa – coraz lepszym ujmowaniem wpisanej w człowieczeństwo ograniczoności, która jednak nie przekreśla podstawowej idei francuskiego myśliciela, że człowiek jest nieskończonością.

4.2. Idea stworzenia, czyli pragnienie, a nie ontologia

Kontrowersyjny wobec klasycznej teologii charakter swoich twierdzeń Levinas podkreśla już w pierwszym zdaniu podrozdziału *Stworzenie* w dziele *Całość i nieskończoność*: „Ideę stosunku między Bogiem i bytem stworzonym teologia nieopatrznie ujmuje w terminach ontologicznych”⁸.

⁷ W przeciwieństwie do Hansona uważam, że Levinas nie wprowadza do swojej myśli pojęcia stworzenia jako pojęcia wtórnego, wynikającego z wcześniejszych założeń i potrzebnego do uzasadnienia innych idei, ale traktuje je jako pierwotne założenie swej antropologii. Jest to pojęcie biblijne, a więc dla autora *Boga, śmierci i czasu* wcześniejsze od jakiegokolwiek pojęcia filozoficznego.

⁸ E. Levinas, *Stworzenie*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 351.

Aby właściwie odczytać to zdanie, przede wszystkim trzeba wiedzieć, jak Levinas rozumie pojęcia ontologii i metafizyki⁹. Przypomnijmy: pragnienie jest pierwsze, uprzednie wobec myśli, czyli metafizyka poprzedza ontologię. Levinas, sprzeciwiając się ujmowaniu relacji stworzenie – Stwórca w ramach ontologii, wskazuje, że jest to relacja metafizyczna. A więc skoro ontologia jest ruchem myśli zmierzającym do zrozumienia, to relacja stworzenie – Stwórca temu ruchowi zupełnie się nie poddaje, nie jest podatna na zrozumienie, używając słownictwa Levinasa, jest anarchiczna. Można o niej mówić, pisać, powoływać się na fakt stworzenia, wpisywać je w konstrukcje myślowe, ale samo stworzenie pozostaje jak pragnienie, nieuchwytnie, należy do logiki Innego. Stworzenie jest „zrozumiałe” tylko metafizycznie, nie ontologicznie. Słowo „zrozumiałe” ujęliśmy w cudzysłów, gdyż zrozumienie w powszechnie przyjętym znaczeniu niemal automatycznie wprowadza nas w obszar ontologii.

Levinas często i zamiennie z terminem „teologia” używa terminu „ontoteologia”. Termin ten został wprowadzony w *Krytyce czystego rozumu*¹⁰ przez Immanuela Kanta, który nazwał tak poznanie Boga osiągnięte wyłącznie drogą spekulatywną, bez żadnego udziału doświadczenia. Martin Heidegger podjął to pojęcie i rozbił je w pisowni i znaczeniu na onto-teo-logię. Onto-teo-logia była według niego refleksją o Bogu, która zapoznała różnicę między bytem i byciem. W konsekwencji utożsamiała jedno z drugim, zapomniała o byciu i stała się obojętna wobec wszelkiej różnicy, dążąc do stworzenia systemu¹¹. Levinas zalicza myśl Heideggera do ontologii, dlatego nie przejmuje się zbytnio krytyką, jaką autor *Identyczności i różnicy* skierował przeciw ontoteologii, i również jego myślenie o Bogu zalicza do tej teologii, którą krytykuje w swoich pracach.

⁹ Zob. podrozdział 1.1. *Metafizyka, czyli prymat pragnienia, a ontologia*.

¹⁰ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000. „Teologia *transcendentalna* jest albo taką, co zamierza wywieść byt pra-jestestwa z doświadczenia w ogóle (nie określając nic bliżej co do świata, w którym się ono odbywa) i zowie się *kosmoteologią*; lub też mniema, iż pozna jego istnienie siłą samych pojęć, bez pomocy najmniejszego doświadczenia i mianuje nią *ontoteologią*”. Cyt. za: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/krytyka-czystego-rozumu.html> [dostęp: 8.07.2021].

¹¹ M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957 (wyd. polskie: M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010).

4.3. Pochwała sceptycyzmu

Wspomnieliśmy już o uznaniu Levinasa wobec sceptycyzmu w filozofii i przy tej okazji zacytowaliśmy fragment recenzji dzieła Jacques'a Derridy *Głos i fenomen*¹². Przypomnijmy: Derrida poddaje krytyce wiarę Edmunda Husserla w możliwość bezzałożeniowego opisu rzeczywistości i rozwija swoją ideę dekonstrukcji. Ta jego książka jest uznawana za jeden z manifestów postmodernizmu. Levinas – po przedstawieniu zamysłu dekonstrukcyjnego Derridy, przedstawieniu pełnym nieskrywanego zachwytu nad dziełem zniszczenia, jakiego autor dokonał na ontycznej strukturze myśli zachodniej – pisze:

Owa krytyka bytu w jego idealnej wiecznotrwałej obecności pozwala – po raz pierwszy w historii Zachodu – myśleć o bycie stworzenia bez odwoływania się do opowieści ontycznej o boskim pośrednictwie, bez traktowania od samego początku „bycia” stworzenia jako istoty, bez wprowadzania pojęć negatywnych i empirycznych, takich jak „przygodność” czy „powstawanie i niszczenie”, pojęć o charakterze tak samo ontycznym, jak niezniszczalność Całości. Po raz pierwszy „pomniejsze bycie” stworzenia zostaje pokazane w swym czasownikowym upostaciowaniu¹³.

Levinas – co zaznaczył nieco wcześniej w swojej recenzji – jest świadom, że Derrida i inni filozofowie dwudziestowieczni w tym punkcie się z nim nie zgodzą, gdyż sama idea stworzenia jest im obca. A zatem jest mu po drodze z postmodernizmem w krytyce tradycji filozoficznej, w dziele destrukcji, ale w temacie „człowiek jako stworzenie” drogi myślowe Levinasa i postmodernistów zupełnie się rozchodzą.

Zacytowany fragment pokazuje, jak ważny dla Levinasowej koncepcji stworzenia jest sceptycyzm podważający podstawy systematyzującej myśli Zachodu, czyli to, co autor *Imion własnych* nazwał ontologią¹⁴. Ten sceptycyzm opiera on na idei wielości jako podstawowej strukturze

¹² Zob. podrozdział 3.1. *Ideologia*.

¹³ E. Levinas, *Jacques Derrida. Zupełnie inaczej*, w: Tegoż, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 70.

¹⁴ Zob. podrozdział 3.1. *Ideologia*.

bytów¹⁵. Podejmując próbę „myślenia inaczej”, idzie za Platonem w momencie, gdy ten dokonuje ojcobójstwa na Parmenidesie¹⁶, czyli podważa zasadę jedności bytu. Natomiast w odróżnieniu od Platona Levinas nie uznaje wielości za konsekwencję upadku. Wielość jako podstawowa struktura bytów jest efektem stworzenia, a nie upadku. Tak rozumiana wielość jako podstawowa struktura bytu wyklucza możliwość syntezy i systematyzacji jako ostatecznego efektu myślenia. Nakazuje sceptycyzm.

4.4. Separacja, nie partycypacja

Wśród podstawowych pojęć filozofii Levinasa omówiliśmy m.in. separację, czyli pojęcie służące mu do opisu charakteru relacji między nieskończonościami w ramach idei wielości jako podstawowej struktury bytów¹⁷. Idea separacji znajduje najlepsze zastosowanie właśnie w jego refleksji o człowieku jako o stworzeniu.

Opisanie relacji Stwórcy – stworzenie jako separacji ustawia myśl Levinasa w mocnej opozycji wobec dominującej tradycji filozoficznej i opartej na niej myśli teologicznej, która rozważa ideę stworzenia wewnątrz paradygmatu partycypacji. To właśnie wewnątrz tej kategorii uczestnictwa, partycypacji, korzystającej z bogactwa treści, w jakie wyposaża ją tradycja filozofii zachodniej, mieści się klasyczny teologiczny opis relacji Stwórcy i stworzenia. Francuski myśliciel radykalnie odrzuca filozoficzną ideę partycypacji¹⁸. Stwierdza, że separacja jest „ostateczną strukturą bytu”¹⁹ i również relację Stwórcy – stworzenie opisuje, używając tego pojęcia. Píše: „istota bytu stworzonego polega na jego oddzieleniu od Nieskończonego”²⁰. Co więcej, zastosowanie idei partycy-

¹⁵ Zob. podrozdział 1.2. *Wielość, separacja*.

¹⁶ Platon, *Sofista*, *XLI*, w: Tegoż, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. s. 81–82.

¹⁷ Zob. podrozdział 1.2. *Wielość, separacja*.

¹⁸ Więcej na ten temat zob. J. Robbins, *Altered Reading: Levinas and Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 1999, s. 87–90. Autorka również akcentuje, że Levinas podejmuje temat partycypacji przede wszystkim w celach polemicznych.

¹⁹ E. Levinas, *Separacja i absolut*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 110.

²⁰ Tamże, s. 114.

pacji w opisie relacji człowieka do Boga uznaje za pozostałość myślenia mitycznego:

Relacja metafizyczna – idea Nieskończoności – wiąże się z noumenem, który nie jest numenem²¹. Ten noumen różni się od pojęcia Boga, jakie posiadają wierni religii pozytywnych niezbyt wyzwoleni z więzów partycypacji i bezwiednie pogrążeni w micie²².

Powtórzmy: separacja zakłada istnienie bytów zupełnie odrębnych, więc relacja między stworzeniem a Stwórcą jest właśnie separacją. Levinas kontynuuje: zarówno Stwórca, jak i stworzenie, czyli człowiek, są bytami nieskończonymi, a byt nieskończony nie może być ograniczony, zatem separacja oznacza, że byty nie graniczą ze sobą. Ich wzajemna relacja nie jest relacją ograniczenia. Jest zupełnie inna.

Skoro separacja jest podstawową strukturą bytów, to pragnienie, które jest początkiem metafizyki, nie może być pojmowane jako dążenie do utraconej i pożądanej jedności. Jedność nie jest ani początkiem (*arché*), ani celem, ani ideałem²³. Stworzenie jest wolnym, dobrym dziełem Boga i jest nieodwracalne. Bóg stwarza każdego człowieka osobno. Pragnienie nie jest świadectwem braku, pustki, którą trzeba zapełnić, nie jest potrzebą, ale jest Pragnieniem Dobra, a „Dobro mieści się ponad wszelką istotą – oto najgłębsza, ostateczna nauka nie teologii, lecz filozofii”²⁴.

To Pragnienie Dobra, „Pragnienie w jego pozytywności, wyraża się w idei stworzenia z nicości”²⁵. „Stworzenie z nicości rozrywa system,

²¹ Levinas gra podobieństwami słów: *noumen* (Kantowskie pojęcie opisujące rzecz samą w sobie, niepoznawalną dla umysłu) i *numen* (w religii starorzymskiej tajemnica, bezpostaciowa i nadprzyrodzona siła panująca w świecie).

²² E. Levinas, *Metafizyka i człowieczeństwo*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 77.

²³ Takie ujęcie oznacza też odrzucenie wschodniej koncepcji *théosis*, przebóstwienia, które ma być przeznaczeniem zbawionych.

²⁴ E. Levinas, *Separacja i absolut*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 111.

²⁵ Tamże, s. 113. Tu Levinas pisze wprost o stworzeniu z nicości. Ten wątek analizował Jeffrey Hanson w cytowanym artykule. Ale, przypomnijmy, Levinas podkreśla zasadniczą trudność, właściwie niemożność pomyślenia nicości, gdyż samo myślenie nadaje jej pewien rodzaj istnienia (zob. punkt 2.2.5. *Zła albo negatywna nieskończoność*). Zapewne właśnie z tego powodu, pisząc o stworzeniu *ex nihilo*, wtrąca uwagę:

oznacza powstanie bytu poza wszelkim systemem, tam, gdzie możliwa jest wolność²⁶. Relacja stworzenia pozostawia w bycie stworzonym „śląd zależności” od Stwórcy, ale jest to tylko ślad, a nie obecność²⁷. Dlatego ta relacja pozostaje separacją jako jedyna w swoim rodzaju, zupełnie wyjątkowa. Właśnie z tej zależności, wyrażonej metaforą śladu, byt stworzony czerpie swoją niezależność, swoją zewnętrżność wobec systemu. Separacja nie jest negacją, jest jednocześnie oddzieleniem i otwarciem na nieskończoność²⁸.

Ponieważ człowiek jest nieskończonością, więc również relacja społeczna, międzyludzka jest konkretnym przejawem separacji. Relacja ta jest odmienna od relacji ze Stwórcą o tyle, że nie ma w niej śladu zależności, ale w swej podstawowej strukturze pozostaje separacją. A relacja społeczna, która zawsze najpierw jest relacją z drugim człowiekiem, stanowi – jak wiadomo – główny temat dociekań Levinasa. To pokazuje, jak istotna jest w jego myśli idea stworzenia, czyli relacji człowieka ze Stwórcą. Powtórzmy: otaczający nas świat nie ma według Levinasa wymiaru nieskończoności, jest immanencją, a więc relacja do świata ma zupełnie inną strukturę.

4.5. Wolność stworzenia, wolność stworzona

Dla Levinasa idea stworzenia jest ściśle powiązana z wiarą w autentyczność wolności człowieka. Człowiek jest wolnością stworzoną. To zdanie streszcza antropologię francuskiego filozofa, gdyż równie poważnie jak pragnienie, któremu nadaje wartość metafizyczną, traktuje on wolność człowieka. Uznaje jej pierwotną wartość, autentyczność, ale też istotną ograniczoność. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* podejmuje wysiłek zejścia w głąb naszego człowieczeństwa i wolności: obszernie analizuje zależność, podatność Ja i mojej wolności. W tej głębi znajduje punkt, w którym

„– chyba że jest ono czystym nonsensem –” (E. Levinas, *Substytucja*, w: Tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 191).

²⁶ E. Levinas, *Separacja i absolut*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 114.

²⁷ Więcej na temat metafory śladu zob. podrozdział 9.3. *Ślad i intryga*.

²⁸ Zob. E. Levinas, *Separacja i absolut*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 114.

Ja jest tylko „sobością”, anarchiczną biernością, jest to ślad stworzonosci²⁹. Właśnie dlatego, że jest „późniejsza”, wolność jest najważniejszym świadectwem stworzonosci człowieka. Jest bowiem samodzielna, jest wolnością, a nie jej iluzją, a jednocześnie jest ograniczona. Jest wolnością stworzoną, nadaną. Levinas opisuje ten status wolności, używając określenia „inwestytura wolności”³⁰. Piszemy o tym w podrozdziale 6.1. *Wolność zakwestionowana*.

W tym momencie rozważań Levinasa pojawia się motyw wybrania i ściśle z wybraniem powiązanej odpowiedzialności, wcześniejszej od jakiegokolwiek decyzji, odpowiedzialności, której się nie wybiera, a od której nie można się uchylić. Ta właśnie odpowiedzialność, czyli bycie wybranym, sprawia, że człowiek jest jedyny, niezastąpiony, nie może schować się w tłumie. W ten sposób myśl o stworzeniu jest równocześnie myślą o wybraniu i jedyności, o niepowtarzalności pojedynczego człowieka.

Wolność człowieka jest dziełem Stwórcy, który jest wolny, ale to nie oznacza uczestnictwa w wolności Stwórcy. Jest to samodzielna wolność bytu odseparowanego. Takie rozumienie wolności stworzonej prowadzi Levinasa do stwierdzenia, że człowiek, woła, jest ze swej natury ateistyczny. Ten temat omawiamy w następnym podrozdziale.

Levinas bardzo mocno podkreśla transcendencję Boga. Bóg jest Transcendencją i Nieskończonością. Drugi człowiek też jest transcendencją i nieskończonością. Ale drugi człowiek jest ciałem, a więc spotykamy go, objawia nam się jako twarz, jest podatny na zranienie i śmiertelny. Natomiast Bóg nie jest cielesny. Boga zatem nie spotykamy twarzą w twarz. Jest nieobecny. Możemy dostrzec tylko Jego ślad. Ale ten ślad nie jest jednoznaczny, nie ma struktury fenomenu, jest enigmą, zagadką. Również mowa Boga do człowieka jest takim śladem – enigmą, zagadką,

²⁹ E. Levinas, *Sobość*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 185. O sobości zob. punkt 2.2.4. *Bezosobowy rozum. Człowiek zaspokojony*. W *Całości i nieskończoności* Levinas wskazuje na wolność, a więc w pewnym sensie na aktywność człowieka, jako świadectwo stworzenia z nicości. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* podkreśla, że sobość, bierność to ślad stworzonosci. Tę właśnie różnicę obszernie analizuje Jeffrey Hanson. Sądzę, iż te dwie intuicje Levinasa uzupełniają się, nie tworząc sprzeczności. Teologia może wiele skorzystać i z jednej, i z drugiej.

³⁰ E. Levinas, *Inwestytura wolności, czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 86–93.

a Objawienie jest „mrugającym światłem”³¹. Dlatego Levinas, jak zaznaczyliśmy we *Wprowadzeniu*, wprost o samym Bogu w zasadzie nie pisze. Uznaje, że bezpośrednio nie można o Nim nic powiedzieć.

Wolność stworzona, czyli nadana, potrzebuje usprawiedliwienia, gdyż – właśnie z tego powodu, że nie jest *causa sui* – sama w sobie tego usprawiedliwienia nie znajduje. Levinas uznaje, że jedynym usprawiedliwieniem wolności jest Inny, Drugi Człowiek. To on nadaje mojej wolności sens, uzasadnia ją. Takie usytuowanie wolności jest polemiką z tradycją nowożytnego racjonalizmu i idealizmu³² oraz z egzystencjalizmem Jeana-Paula Sartre’a, ale też z *Geworfenheit* Heideggera³³. Ta polemika jest tylko konsekwencją własnej, oryginalnej myśli Levinasa o wolności ludzkiej jako wolności stworzonej i o człowieku jako nieskończoności stworzonej. Ten temat rozwijamy w rozdziale 6 o grzechu pierwotnym.

Kolejne ważne stwierdzenie dotyczy kategorii granicy: skoro człowiek jest nieskończonością, czyli transcendencją, a nieskończoność, właśnie jako transcendentna, nie ma granic, to wolność drugiego człowieka nie jest granicą mojej wolności³⁴. Te wolności nie graniczą ze sobą, a więc nie ograniczają się nawzajem, ani nie tworzą całości: „Różne Ja nie tworzą całości. Nie istnieje żaden szczególny poziom, na którym można by je uchwycić w ich wspólnej zasadzie. Dla wielości istotna jest anarchia”³⁵.

³¹ Zob. podrozdział 8.3. „mrugające światło Objawienia”.

³² Zob. punkt 2.2.2. *Koncepcja wolności*.

³³ Zob. E. Levinas, *Wolność usprawiedliwiona*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 365. Właśnie tutaj widoczna jest zasadnicza różnica między Levinasem a Heideggerem, który również, uznając człowieka za istotę wolną, jego kondycję opisuje jako *Geworfenheit*. Mamy tu jak na dłoni alternatywę: albo człowiek pojawił się na świecie znikąd, albo jest stworzeniem. *Tertium non datur*. Levinas wielokrotnie i zawsze polemicznie przywołuje heideggerowskie pojęcie *Geworfenheit* i powiązane z nim *geworfen*. Nie tłumaczy go z niemieckiego, co zostało zachowane w przekładzie polskim, np. „Byt ludzki nie znajduje się w świecie absurdalnym, w którym byłby *geworfen*” (E. Levinas, *Mityczny format żywołu*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 159). Sądzę, że wszystkie wysiłki współczesnej nauki, aby objaśnić pochodzenie życia i świadomości wewnątrz i w zgodzie z paradygmatem naukowym, a więc badając zawiłości ewolucji, możliwe warunki powstania pierwszej białkowej molekuly czy wyjaśniając przy użyciu fizyki kwantowej istotę naszej świadomości, są tylko wariacjami na temat sposobu wydarzenia się owego *Geworfenheit*.

³⁴ Na ten temat zob. podrozdział 4.4. *Separacja, nie partycypacja*.

³⁵ E. Levinas, *Stworzenie*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 352.

Z tego wynika, że nie istnieje jakkolwiek zamysł – plan boski czy logika Heglowskiego ducha – którego znajomość pozwalałaby przewidzieć przyszłość. W tym punkcie Levinas zasadniczo nie zgadza się z Heglem i jego wizją historii jako logicznego procesu³⁶.

4.6. Czasowość stworzenia

Omawiając podstawy filozofii Levinasa, wskazaliśmy, że jako uczeń Heideggera wyraźnie postrzega on czasowość rzeczywistości. Rzeczywistość jest diachroniczna, czasowa. Ta perspektywa ujawnia się w całej pełni, gdy Levinas pisze o stworzeniu. W przedmowie do pracy *Czas i to, co inne* zadaje pytanie: „Czy czas jest ograniczeniem jako takim bytu skończonego, czy relacją bytu skończonego do Boga?”³⁷. To pytanie retoryczne, gdyż odpowiedź na nie jest dla Levinasa oczywista i stanowi jedną z głównych osi całej jego filozofii: czas jest relacją bytu skończonego do Boga, czyli świadectwem, i to wyjątkowym świadectwem, naszej stworzoneości. Nasza relacja z Bogiem ma strukturę diachroniczną, gdyż czas, jako podstawowy sposób bycia człowieka, jest naszą relacją z Bogiem, czyli religią. Ta relacja nie jest intencjonalna, nie ma struktury wiedzy, bo wiedza zakłada przedstawienie Boga jako przedmiotu poznania, czyli synchroniczność. W opisach tej relacji francuski filozof krytykuje również pojęcie wieczności: Bóg nie może być pomyślany jako mieszkający w wieczności, poza czasem. Taki Bóg byłby „abstrakcyjną wiecznością i martwym Bogiem”³⁸. Czasowość, śmiertelność naszego życia to jednocześnie wspomniana przez nas wcześniej sobość, bierność, podatność³⁹. Te określenia, kluczowe w *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dotyczą najgłębszej głębi naszego Ja i pokazują otwarcie na Innego, który nie daje się sprowadzić do tego samego, czyli nie daje się zrozumieć. Ta otwartość jest odpowiedzialnością, od której nie można się uchylić, jest niezastępowalnością.

³⁶ Zob. punkt 2.2.4. *Bezosobowy rozum. Człowiek zaspokojony*.

³⁷ E. Levinas, *Przedmowa*, w: Tegoż, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 6.

³⁸ Tamże, s. 7.

³⁹ Zob. podrozdział 4.5. *Wolność stworzenia, wolność stworzona*.

Właśnie refleksja o czasie jako relacji człowieka ze Stwórcą najwyraźniej pokazuje, że Levinas rozwija swoją myśl w opozycji do całej tradycji filozoficznej, a za nią także teologicznej, ujmującej czas w odniesieniu do wieczności, jako coś wtórnego, znak upadku, przypadłość bytu. Według autora *Całości i nieskończoności* czas nie jest degradacją wieczności, ale relacją do tego, co nieskończone⁴⁰.

Jak pamiętamy, właśnie w refleksji o czasie Levinas wyjątkowo dużo zawdzięcza Heideggerowi. Ale dzięki spojrzeniu na człowieka jako stworzenie jego perspektywa zasadniczo różni się od perspektywy niemieckiego myśliciela. Sam Levinas tę różnicę opisał zwięźle. Otóż Heidegger myśli o czasie na podstawie śmierci, natomiast on myśli o śmierci na podstawie czasu⁴¹. Taka kolejność myślenia wynika z uznania absolutnej pierwotności diachronicznej relacji ze Stwórcą. Konsekwencje tej różnicy między Levinasem a Heideggerem zobaczymy, rozważając charakter ludzkiej wolności. Do egzystencjalistycznej refleksji o ludzkiej wolności Levinas nie dopisuje ostatniego akapitu, dodatku o tym, że człowiek jest stworzony, ale pokazuje, że dopiero przyjęcie, iż człowiek jest stworzeniem, nadaje myśleniu o wolności głębię, osadza ją na fundamencie⁴².

4.7. Perspektywy teologiczne

W swoim komentarzu do dzieła Derridy Levinas wskazał, że postmodernistyczny sceptycyzm nie musi być tożsamy z nihilizmem, może łączyć się z uznawaniem Boga, Stwórcy człowieka. A więc teologia nie musi odżegnywać się od postmodernizmu. Może czerpać z niego siłę do krytyki tych tendencji modernistycznych, które uznaje za sprzeczne z przesłaniem Ewangelii, ale także do sprawdzania solidności swoich podstaw intelektualnych.

⁴⁰ Zob. E. Levinas, *Przedmowa*, w: Tegoż, *Czas i to, co inne...*, s. 9.

⁴¹ Zob. E. Levinas, *Myślenie śmierci na podstawie czasu*, w: *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 124.

⁴² Jest to – przypomnijmy – fundament zupełnie inny niż ten, jaki dla ludzkiej indywidualnej wolności znajduje myśl nowożytna „od Spinozy do Hegla”. Zob. punkt 2.1.1. *Idea Boga, substancji nieskończonej*. Więcej na temat polemiki z egzystencjalizmem zob. podrozdział 6.1. *Wolność zakwestionowana*.

Lektura dzieł Levinasa skłania do takiego właśnie, krytycznego spojrzenia na długą tradycję symbiozy teologii i tradycji filozofii pochodzącej od Platona i Arystotelesa, symbiozy skutkującej ontoteologią (zob. podrozdział 4.2. *Idea stworzenia, czyli pragnienie, a nie ontologia*). Jest to szczególnie widoczne w omawianym tutaj zagadnieniu: Levinas dowodzi, że możemy i powinniśmy powrócić w teologii do uznania biblijnego pojęcia stworzenia za absolutnie pierwotne, a wszystkie inne, wzięte z tradycji filozoficznej pojęcia powinniśmy traktować jako chwilowe komentarze, które można i trzeba porzucić, gdy przestają nam pomagać w zrozumieniu biblijnego słowa „stworzenie”. Ta myśl skłania do powrotu do języka biblijnego jako pierwszego i podstawowego w teologicznym mówieniu o stworzeniu. Obrazowość i wieloznaczność, a nawet enigmatyczność tego języka są jego mocą i znakiem najwyższej doskonałości. Język filozofii jest pomocniczy i nie powinien uzurpować sobie prawa do jakiegokolwiek wyższości. Ta uwaga dotyczy w całej rozciągłości wszystkich kategorii i systemów, jakie wytworzyła nasza tradycja filozoficzna.

Opisana polemika odnosi się do relacji kategorii biblijnych i filozoficznych. Ale łatwo zauważyć, że chrześcijańska nauka o stworzeniu, podobnie jak cała teologia, zмага się dzisiaj z mentalnością scjentyistyczną, wytworzoną przez dominację nauki nowożytnej, a nieprawdopodobny rozwój techniki niejako pieczętuje dominację tego paradygmatu. A więc jako intelektualna oczywistość przyjmowane są opisy powstania oraz działania świata i człowieka wypracowane przez naukę: opisów kosmosu dostarcza astronomia oparta na fizyce, pochodzenie człowieka wyjaśnia teoria ewolucji, ludzka świadomość zaś traktowana jest jako efekt impulsów elektrycznych przebiegających przez nasze zwoje mózgowie. Wprawdzie każde z tych objaśnień posiada luki, również fundamentalne, ale ujęte razem objaśnienia te sprawiają wrażenie, że są spójnym, dobrze uargumentowanym systemem. Właśnie jako taki system posiadają one wystarczająco wielką siłę sugestii, by całkowicie zdominować intelekt współczesnego człowieka, a zwłaszcza wykształconego obywatela Zachodu. Dlatego polemika teologii prowadzona na polu wyznaczonym przez tę mentalność i paradygmat naukowy jest dość rozpaczliwa.

Tradycyjna teologiczna nauka o stworzeniu, oparta na ontologii, nie bardzo potrafi wyjść poza to pole i ten paradygmat. Jej ujmowanie stworzenia w kategoriach przyczynowości i celowości prawie nieuchronnie

spycha ją w paradygmat nauk nowożytnych. Co prawda, przyczynowość w metafizyce klasycznej nie jest tożsama z przyczynowością w rozumieniu nauk nowożytnych, ale sama zbieżność pojęć i związanych z nimi wyobrażeń powoduje tak mocne nakładanie się tych znaczeń, że trzeba wkładać ogromny wysiłek w tłumaczenie się z powstałych nieporozumień, a i tak nie da się ich zupełnie usunąć.

Inną drogą podąża fundamentalizm biblijny choćby w Stanach Zjednoczonych. Nie nawiązuje on do tradycji filozofii klasycznej, ale usiłuje wpisać się w paradygmat nauki nowożytnej i wewnątrz niego bronić prawdy o stworzeniu (np. koncepcja stworzenia powiązana z teorią inteligentnego projektu).

Obie te drogi wydają się prowadzić na manowce. A ponieważ *fides quaerens intellectum*, wiara, która nie znajduje oparcia w umyśle, wyrodnieje, staje się fideizmem i traci swoją żywotność. Na ile sposób myślenia Levinasa wyprowadza nas z tych ślepych zaułków? Bardzo ważne jest tu ścisłe powiązanie idei stworzenia z antropologią, obroną człowieczeństwa jako nieskończoności, czyli obroną przed wszelką redukcją, a zwłaszcza redukcją człowieczeństwa dokonywaną przez paradygmat nauki nowożytnej. Myśl francuskiego uczonego odwołuje się do naszego wewnętrzniego doświadczenia, traktuje je poważnie, z zaufaniem, i wyprowadza poza dyktat nauk nowożytnych. Udowadnia, że ich wiedza ma charakter wtórny, zewnętrzny, ze swej istoty pozostający w obszarze „tego samego”, przedmiotowy.

A więc Levinas pomaga przywracać kategoriom biblijnym ich wagę intelektualną. Ich przednaukowość, która w mentalności nauki nowożytnej jest głównym oskarżeniem, zostaje przez niego ukazana jako intelektualna mądrość, wcześniejsza i w odniesieniu do człowieczeństwa człowieka wyższa od racjonalności naukowej. Dzięki temu pozwala człowiekowi myśleć o sobie jako o stworzeniu w kategoriach biblijnych, bez kurczowego odruchu apologii, uzgadniania tegoż myślenia z paradygmatem nauk nowożytnych.

W ten sposób ruchem kolistym, hermeneutycznym powracamy po długiej wędrówce myśli przez ontologię do Pisma. Nie jest to powrót do naiwności, wyrzeczenie się dorobku tej długiej wędrówki, ale właśnie dzięki niej głębsze, duchowe zrozumienie przesłania Pisma. Słowo „duchowe” nie oznacza tutaj czegokolwiek mniejszego niż racjonalne, jeżeli

już szukać relacji – jest to wyższa albo głębsza racjonalność, myślenie na miarę naszego człowieczeństwa, które samo siebie rozumie jako stworzenie i z tego rozumienia czerpie siłę do ludzkiego życia.

Istotna różnica w sposobie myślenia o stworzeniu między koncepcją Levinasa a głównymi nurtami teologii chrześcijańskiej leży w kategorii separacji⁴³. Teologia chrześcijańska dużo mówi o zamieszkiwaniu Boga w duszy człowieka. Augustyn zaczyna *Wyznania* od słynnych słów: „I niepokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁴⁴, Levinas zaś widzi to inaczej: zależność stworzenia od Stwórcy jest tylko śladem, który zakłada nieobecność Stwórcy. Pragnienie, fundament metafizyki, nie jest pragnieniem Boga jakkolwiek rozumianego, ale pragnieniem nieposiadającym korelatu. Levinas nie zna Augustynowego „spoczywania w Bogu”. Zna tylko ślad Stwórcy. Co więcej, właśnie ta „słaba” metafora śladu oraz idea separacji są dla Levinasa gwarantem realności ludzkiej wolności. To z idei separacji wyprowadza on swoją refleksję o ateizmie, którą omawiamy w dalszej części książki.

Autor *O Bogu, który nawiedza myśl* swoją ideę stworzenia czerpie z Tory i ani jako filozof, ani jako Żyd nie zna Objawienia w Jezusie Chrystusie⁴⁵. To znaczy zna i nieraz cytuje Ewangelie, ale jest to dla niego tylko tekst mądrościowy, a Jezus jest po prostu jednym z nauczycieli żydowskich. Natomiast wiara i teologia chrześcijańska są oparte na wierze w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego. Mimo to, jak się wydaje, również ten aspekt myśli Levinasa – idea nieobecności Boga – może być dla teologii chrześcijańskiej inspirujący. Może posłużyć jako punkt odniesienia w namyśle oczyszczającym teologię z pewnych zbyt antropomorficznych, upraszczających sposobów rozumienia wspólnoty z Bogiem i zamieszkiwania Boga w duszy człowieka.

Bardzo inspirujące dla teologii chrześcijańskiej wydaje się powiązanie idei stworzenia z czasem oraz cała refleksja Levinasa na temat czasu jako relacji stworzenia z Bogiem. Co prawda, ta relacja jest opisywana jako ślad, co sugeruje spojrzenie w przeszłość, ale jest to relacja działająca się właśnie teraz, ze swej istoty diachroniczna i anar-

⁴³ Więcej na ten temat zob. podrozdział 5.3. *Levinas i Augustyn*.

⁴⁴ Augustyn, *Wyznania* I, 1, przeł. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 25.

⁴⁵ Więcej na ten temat zob. podrozdział 8.4. *Religia pozytywna*.

chiczna. Metafora śladu u Levinasa nie odsyła do jakiegoś wydarzenia w przeszłości. Natomiast diachroniczność tej relacji podkreśla metafora intrygi⁴⁶.

4.8. Dwie konfrontacje: Moltmann i Harris

Po spojrzeniu na filozofię Levinasa z perspektywy ogólnoteologicznej skonfrontujemy ją z koncepcjami o stworzeniu, autorstwa teologów: Jürgena Moltmanna⁴⁷ i Marka Harrisza.

Moltmann przedstawił swoją teologię stworzenia w serii wykładów opublikowanych w książce *Bóg w stworzeniu*⁴⁸. Aby zrozumieć teologiczny i filozoficzny kontekst tej myśli, trzeba przypomnieć, że jej autor jest przedstawicielem teologii protestanckiej, mocno opartej na Piśmie Świętym. Natomiast filozoficznie odwołuje się do tradycji idealizmu niemieckiego, opartej na Heglu. Jego teologia stworzenia jest powszechnie klasyfikowana jako pewna odmiana panenteizmu⁴⁹. Swoje dzieło poświęcone teologii stworzenia Moltmann wydał w 1985 roku, a więc już po ukazaniu się głównych dzieł Levinasa⁵⁰. Jak zadeklarował we wstępie, jego zamyśłem jest odnowa teologii stworzenia, niezbędna w kontekście nowych zagrożeń i wyzwania:

W latach trzydziestych problemem nauki o stworzeniu było poznanie Boga. Dzisiaj problemem nauki o Bogu jest poznanie stworzenia. Wtedy ideologicznym adwersarzem była religijna i polityczna ideologia rasy, narodu, krwi. Dziś teologicznym przeciwnikiem

⁴⁶ Na temat śladu i intrygi zob. podrozdział 9.3. *Ślad i intryga*.

⁴⁷ Takiego zestawienia dokonał już, jak wspomnieliśmy, Joseph Wohlmuth. On jednak koncentrował się na sposobach rozumienia pojęcia *creatio ex nihilo*. My przyjmujemy zupełnie inną perspektywę.

⁴⁸ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015 (Erstausgabe 1985); (wyd. polskie: J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995).

⁴⁹ Zob. J. Culp, *Panentheism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/panentheism/> [dostęp: 8.07.2021].

⁵⁰ Moltmann świadomie nawiązuje w swojej refleksji do myśli żydowskiej (zob. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu...*, s. 28–29), ale ani razu nie odwołuje się do Levinasa.

jest nasz praktyczny nihilizm w podejściu do świata natury. Oba przedmioty teologicznych zmagani zostały wywołane na światło dzienne przez nienaturalne dążenie do władzy, przez nieludzką żądzę walki o panowanie nad Ziemią. „Nieludzkość” tego kompleksu władzy i jego perwersja manifestują się w bezbożności naszych dni i w zatrwajającym zapomnieniu o Bogu⁵¹.

Aby odpowiedzieć na te zagrożenia, Moltmann chce na nowo pokazać żywą obecność Boga w stworzeniu. Jego myśl jest teologiczna, a nie filozoficzna, jest oparta na chrześcijańskiej wierze w Trójcę Świętą: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Uznaje cały stworzony świat za miejsce obecności Ducha Świętego.

Zarówno Levinas, jak i Moltmann mają podobny zamysł: idea stworzenia przeciwstawia się redukcji, jaką w naszym myśleniu o świecie i człowieku powoduje nowożytna mentalność, w tym nowożytna nauka. Ale ich sposoby myślenia o stworzeniu są diametralnie różne. Moltmann zaczyna od świata, w którym żyjemy. Jest przekonany, że odnowienie naszego spojrzenia na świat, czyli uznanie go za stworzenie Boga przesyczone obecnością Ducha, stanowi niezbędny punkt wyjścia do wyzwolenia się z narastającego nihilizmu.

Levinas traktuje otaczający nas świat jako immanencję. Ten świat nic mu o Bogu nie mówi. Jedynie człowiek jest transcendencją i objawia Boga. A więc myślenie francuskiego filozofa o stworzeniu koncentruje się wyłącznie na człowieku jako stworzeniu. Punktem początkowym jest Twarz bliźniego i jej wezwanie etyczne. W tym wezwaniu człowiek rozpoznaje bliźniego i siebie samego jako stworzenie. Myśl o człowieku jako o stworzeniu jest dla Levinasa wcześniejsza od myśli o Bogu. Dopiero z etycznego poruszenia twarzą bliźniego można wywodzić etyczną myśl o otaczającym nas świecie i rozważać świat jako stworzenie Boga. Tego drugiego kroku Levinas już nie robi, ale oczywiście go nie neguje.

Te dwie koncepcje o stworzeniu nie są wzajemnie sprzeczne, lecz komplementarne. Ich punktem wspólnym jest sprzeciw wobec nihilizmu⁵².

⁵¹ Tamże, s. 26.

⁵² Levinas rzadko pisze o nihilizmie, natomiast raz po raz podkreśla, że jego myślenie jest sprzeciwem wobec dominacji Neutralnego; np. E. Levinas, *Przeciwko filozofii Neutralnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 358–259.

Ciekawe jest spojrzenie na obie te myśli z perspektywy roku 2020, kiedy obawy wyrażane przez Levinasa i Moltmanna w dużej mierze już się potwierdziły: paradygmat technokratyczny staje się coraz bardziej dominujący i coraz mocniej determinuje myślenie człowieka o samym sobie, a praktyczny nihilizm jest coraz bardziej powszechny. Sądzę, że dzisiaj myśl Levinasa ma większą moc niż myśl Moltmanna. To znaczy właśnie doświadczanie etyczne, wołanie płynące z twarzy bliźniego jest jedynym punktem oparcia, od którego można zaczynać myślenie o człowieku i całym świecie jako o stworzeniu. Odnowa etycznego spojrzenia na świat, uświadomienie sobie, że świat jest stworzony przez Boga, jako podstawy potrzebuje etycznego spojrzenia na człowieka jako stworzenie Boga. Droga odwrotna dzisiaj – jak sądzę – jest zamknięta.

Jak już zaznaczyliśmy, myśl Moltmanna o stworzeniu należy do teologii chrześcijańskiej. A więc zakłada on, że uznanie świata za stworzenie Boże jest oparte na wcześniejszej wierze w Boga, w Trójcę Świętą. Natomiast Levinasowa idea stworzenia, co on sam wielokrotnie podkreśla, jest ideą filozoficzną. Nie jest oparta na jakiegokolwiek uprzedniej wierze z Boga. Jest to pierwotna idea antropologiczna. Patrząc z perspektywy teologa chrześcijańskiego, uznaję, że idea Levinasa lepiej niż teologia Moltmanna otwiera przestrzeń dialogu. Rozmowa o człowieku jako o stworzeniu, prowadzona po śladach Levinasa, jest możliwa także z tymi, którzy nie wierzą w Boga w Trójcy Jedynego. Taka rozmowa pomaga znaleźć głęboką podstawę do podjęcia wspólnej troski o ekologię, czyli o świat w którym żyje człowiek. A więc, nawiązując do tekstu Robyna Hornera⁵³, można uznać, że Levinasowa idea stworzenia jest także jego darem dla teologii chrześcijańskiej.

Drugim teologiem, którego myśl o stworzeniu chcemy tu pokrótce skonfrontować z myślą Levinasa, jest Mark Harris. Jego teologiczny projekt stanowi jedną z najnowszych i najciekawszych współczesnych prób teologicznego wyjaśniania stworzenia. On sam tak opisuje swoje założenia i cele badawcze:

⁵³ R. Horner, *On Levinas's Gifts to Christian Theology*, in: *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, eds. K. Hart, M.A. Singer, Fordham University Press, New York, 2010, s. 130–149.

The Genesis creation stories provide an obvious example, and even now, more than 150 years after Darwin's *Origin of Species*, controversy still rages over how they are best understood theologically in the light of modern science⁵⁴.

To zdanie z deklaracji programowej Harrisa ukazuje paradygmat, wewnątrz którego zamierza on prowadzić refleksję teologiczną na temat stworzenia. Jest to paradygmat nauki nowożytnej. Harris zamierza szukać śladów stworzenia, korzystając z wyników najnowszych badań naukowych. Z perspektywy refleksji Levinasa jest to krążenie wewnątrz immanencji, czyli poza człowieczeństwem⁵⁵. Stwierdzenie francuskiego filozofa, że nauka nowożytna porusza się w przestrzeni pozbawionej ludzkich śladów, jest równoznaczne ze stwierdzeniem, iż jest ona ze swej istoty ślepa na transcendencję. A, jak pokazaliśmy, idea stworzenia u Levinasa jest w zasadzie tożsama z ideą separacji, czyli transcendencji: ślady stworzenia pojawiają się w drugim człowieku albo w związku z drugim człowiekiem (intryga Nieskończoności), czyli w transcendencji. Według autora *Imion własnych* immanencja nie nosi w sobie żadnych istotnych śladów stworzenia.

Gdy spoglądamy w tej perspektywie na zamiar Harrisa, aby szukać śladów stworzenia, wychodząc od nauki nowożytnej, widzimy jasno, że jest to z góry skazane na niepowodzenie. Choćby w swoich rozumowaniach i poszukiwaniach postępował on jak najostrożniej, choćby każde zdanie z Biblii, każdą frazę z biblijnych opisów stworzenia świata traktował z szacunkiem, to wstępne założenie, czyli postępowanie „in the light of modern science”, sprawia, że pozostaje on wewnątrz immanencji, a każdy ślad, który mógłby uznać za ślad stworzenia, jest fałszywym tropem.

⁵⁴ <https://www.ed.ac.uk/profile/dr-mark-harris> [dostęp: 5.09.2020].

⁵⁵ Zacytujmy jeszcze raz słowa Levinasa o nowożytnej nauce: „Myśl współczesna porusza się zatem w bycie pozbawionym ludzkich śladów, w którym podmiotowość utraciła swoje miejsce, w pejzażu duchowym dającym się porównać do widoku, jaki ukazał się astronautom, którzy jako pierwsi postawili stopę na Księżycu i którym nawet Ziemia wydawała się nieludzką gwiazdą”. E. Levinas, *Nieprzerwana nauka*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 52.

Takie spojrzenie na teologiczny projekt Harrisa z perspektywy myśli Levinasa odsłania głęboki konflikt dwóch racjonalności, w którym kompromis nie jest możliwy. Aby możliwie jasno ukazać naturę tego konfliktu, powtórzmy podstawowe założenia obu jego stron.

Cały projekt teologiczny Harrisa jest umieszczony wewnątrz racjonalności nauki nowożytnej. Ta racjonalność nie uznaje nic ponad sobą. Wszystko, co nie mieści się wewnątrz niej, posiada tymczasowe prawo bytu, jako oczekiwanie – nawet bardzo cierpliwe oczekiwanie – do czasu, gdy zostanie przez tę racjonalność ujęte i wyjaśnione. Inaczej mówiąc, owa racjonalność jest przekonana, że ostatecznie jest w stanie ująć całą rzeczywistość.

Levinas w tekście *Przerwanie immanencji*⁵⁶ z tomu *O Bogu, który niewiedza myśl* stwierdza, że nowożytna nauka ze swej istoty pozostaje wewnątrz immanencji. W kolejnym tekście pochodzącym z tego tomu wskazuje, że immanencja może być przerwana tylko przez inną racjonalność, nową albo najstarszą:

Oto nowa racjonalność – a może właśnie najstarsza, wcześniejsza od tej, która pokrywa się z możliwością świata – rozumność, której nie można wywieść z ontologii. Racjonalność odmienna – lub głębsza – której nie można też włączyć w dzieje teologii, albowiem od Arystotelesa do Heideggera teologia pozostawała myśleniem Tożsamości i Bytu, co okazało się zabójcze dla Boga, dla człowieka z Biblii oraz dla ich homonimów⁵⁷.

Co więcej, według Levinasa nie jest możliwe przejście od racjonalności nauki nowożytnej do „nowej starszej” racjonalności. Trzeba od samego początku myśleć inaczej, zaczynać swoje myślenie poza byciem. Najpełniejszym świadectwem takiego myślenia inaczej jest jego książka *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

Jednocześnie, jeżeli przyjąć optykę francuskiego uczonego, to jest oczywiste, że te dwie racjonalności nie mogą istnieć obok siebie, równolegle. Dlatego nie ma kompromisu: albo ostateczną racjonalnością jest nauka

⁵⁶ E. Levinas, *Przerwanie immanencji*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 47–99.

⁵⁷ E. Levinas, *Hermeneutyka i transcendencja*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 178.

nowożytna, albo ostateczną racjonalnością jest inna, wskazywana przez Levinasa racjonalność. Rozstrzygnięcie tego dylematu jest kluczowe w uprawianiu teologii, gdyż jest ona ze swej natury myśleniem o transcencji. Harris w prezentacji swojego projektu badań teologicznych stwierdza: „The creationist agenda has tended to dominate the debate”. Ma rację, gdyż właśnie pytanie o stworzenie jest obecnie polem największej bodaj kontrowersji teologicznej, w której chodzi nie tylko o problem stworzenia rozumiany jako jeden z wielu problemów teologicznych, ale o naturę i paradygmat teologii jako takiej.

Jako teolog podzielam perspektywę Levinasa, ale takie ujęcie relacji między nauką nowożytną a teologią nie jest w tej ostatniej powszechne. Myśl chrześcijańska, w tym katolicka, uznaje sens refleksji, która pyta o Boga, wychodząc od współczesnej nauki. Wybitnym przedstawicielem takiego nurtu teologii jest Michał Heller.

Rozdział 5

Pochwała ateizmu*

Levinas pisze o ateizmie w tonie odmiennym zarówno od apologetów nowożytnego ateizmu, którzy widzą w nim niemal synonim rozumności i wyzwolenia człowieka, jak i od tych wszystkich, którzy postrzegają ateizm jako jeden z najważniejszych przejawów upadku współczesnej kultury europejskiej. Ale filozofia Levinasa w żadnym wypadku nie jest drogą środka pomiędzy tymi przeciwstawnymi prądami.

5.1. *Status questionis*

Być może właśnie dlatego problematyka ateizmu, podobnie jak idea stworzenia, nie interesuje filozofów badających myśl Levinasa. Również teologowie nie poświęcają temu zagadnieniu szczególnej uwagi. Elektroniczna Bibliografia Nauk Teologicznych FIDES¹, zbierająca teksty teologiczne wydawane w Polsce, w tym również teksty filozofów będących jednocześnie teologami, wyświetla 81 pozycji dotyczących Levinasa. Termin „ateizm”, poza jednym wyjątkiem, się wśród nich nie pojawia. Ten jedyny artykuł to *Hipostaza, ateista i Sługa Jahwe, czyli trzy koncepcje samotności w filozofii Emmanuela Lévinasa* autorstwa Marka Jędraszewskiego².

* Niniejszy rozdział powstał na podstawie artykułu: J. Słomka, *Emmanuel Lévinas. Praise of atheism*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2020, t. 59, z. 4, s. 129–146.

¹ <http://biblio.fides.org.pl> [dostęp: 7.07.2021].

² M. Jędraszewski, *Hipostaza, ateista i Sługa Jahwe, czyli trzy koncepcje samotności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Filozofia Chrześcijańska” 2015, t. 12, s. 129–144. Jędraszewski jest filozofem i teologiem. Cytowane tu teksty pisze jako filozof, ale jego teologiczna formacja jest w nich wyraźnie zauważalna.

Jednak autor, ponieważ wbrew sugestii zawartej w tytule, nie analizuje podejścia Levinasa do pojęcia ateizmu. Nawet jeżeli cytuje stosowne fragmenty *Całości i nieskończoności*, to nie podejmuje się ich głębszej analizy w interesującym nas aspekcie. Ten sposób pobieżnego, niejako prześlizgującego się po powierzchni tematu potraktowania refleksji o ateizmie można zaobserwować też w innych tekstach polskich teologów zajmujących się zagadnieniem Boga w filozofii autora *Czasu i tego, co inne*.

Natomiast interesujący jest dla nas inny artykuł Jędraszewskiego: „*Interior intimo meo*”: *św. Augustyn i Emmanuel Lévinas o Bogu i o człowieku*³. Odniesiemy się do niego w punkcie dotyczącym relacji myśli Levinasa i Augustyna.

Międzynarodowe bibliografie tekstów teologicznych⁴ podają podobne rezultaty wyszukiwań: powstało niemało tekstów teologicznych poświęconych Levinasowi, ale – przynajmniej wnioskując po tytułach – ich autorzy nie zajmują się problematyką ateizmu w tym kontekście.

Wcześniejsze stwierdzenia są wynikiem szybkiej, dość pobieżnej kwerendy, ale ośmielamy się sądzić, że nawet taka kwerenda wystarczy, aby wykazać, iż podjęcie analizy pojęcia ateizmu w myśli Levinasa nie jest powielaniem wielokrotnie i szeroko analizowanej kwestii.

5.2. Definicja ateizmu

Levinas pisze o ateizmie w pracy *Całość i nieskończoność*, na początku drugiego rozdziału pierwszej części. Tytuł tej części brzmi: *To Samo i Inne*, tytuł rozdziału: *Separacja i (roz)mowa*, a interesujący nas podrozdział jest zatytułowany: *Ateizm, czyli wola*.

Tę separację tak całkowitą, że byt oddzielony zupełnie sam utrzymuje się w istnieniu, nie uczestnicząc w Byciu, od którego jest oddzielony – z którym ewentualnie może związać się przez wiarę – proponujemy nazwać ateizmem. Zakłada on zerwanie z partycypacją.

³ M. Jędraszewski, „*Interior intimo meo*”: *św. Augustyn i Emmanuel Lévinas o Bogu i o człowieku*, „*Filozofia Chrześcijańska*” 2006, t. 3, s. 105–154.

⁴ Między innymi: Index theologicus: www.ixtheo.de; Global Digital Library on Theology and Ecumenism: www.globethics.net/web/gtl.

Człowiek żyje na zewnątrz Boga, u siebie, jest sobą, egoizmem. Dusza – wymiar psychiki – jest z natury ateistyczna. Przez ateizm rozumiemy więc stanowisko wcześniejsze od negacji lub afirmacji boskości, zerwanie z partycypacją prowadzące do ustanowienia się Ja jako bytu tożsamego i jako Ja.

Twórcy na pewno przydaje chwały to, że postawił na nogi byt zdolny do ateizmu, byt, który nie będąc *causa sui*, ma niezależne spojrzenie i niezależną mowę, byt, który jest u siebie⁵.

Tę definicję Levinas podaje po kilku stronach wyjaśnień wstępnych. Najważniejszym z wyjaśnianych pojęć jest separacja. Francuski filozof, jak pisaliśmy wcześniej, jako fundament swojej refleksji, w tym myśli o człowieku jako o stworzeniu, przyjmuje stwierdzenie, że człowiek jest bytem odseparowanym. A więc swoje analizy ustanawiające znaczenie pojęcia ateizmu prowadzi nie po to, aby takie twierdzenie udowodnić, ale by tę pierwotną sytuację człowieka wyjaśnić, lepiej zrozumieć. Przypomnijmy: jedyną więzią, która może ze sobą łączyć byty odseparowane, jest mowa, rozmowa. Również wiara, wspomniana w cytowanym tekście, istnieje o tyle, o ile jest wyrażona w słowie, wypowiedziana⁶.

Spróbujmy rozwinąć i odnieść do konkretnego ludzkiego życia Levinasowy opis ateizmu jako separacji. Człowiek od urodzenia jest zależny od innych ludzi, ale jest sobą. Choć bez pomocy innych nie może przeżyć, jego życie jest jego własnym życiem i rozwijające się poczucie, świadomość własnego Ja, będące jednocześnie świadomością własnego ciała, nie jest iluzją. Levinas traktuje ten proces poważnie, jako kształtowanie się mojego indywidualnego człowieczeństwa, właśnie jako separację. Owo kształtowanie nie dokonuje się w relacji do Boga i nie jest ustanawianiem relacji do Boga. Jest ustanowieniem się siebie w odniesieniu do świata⁷. Ja jest z natury ateistyczne. Jest egoizmem. Ustanawia siebie poprzez doznanie

⁵ E. Levinas, *Ateizm, czyli wola*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 52.

⁶ Temat ustanawiającej mocy (roz)mowy podejmujemy w podrozdziale 7.1. *Rozmowa wcześniejsza od prawdy*.

⁷ Zob. też podrozdział 2.2. *Hegel*, zwłaszcza trzy pierwsze punkty.

rozkoszy. Dopiero Ja ustanowione może zwrócić się ku Bogu, nawiązać z Nim relację, uznać Go lub zanegować. Relacja do Boga jest późniejsza.

W ten sposób Levinas wyklucza jakąkolwiek możliwość antropologicznego ugruntowania teologii naturalnej. Jednocześnie ściśle łączy swoją ideę pierwotnego ateizmu z ideą stworzenia. Powtórzmy zacytowane wcześniej słowa: „Twórcy na pewno przydaje chwały to, że postawił na nogi byt zdolny do ateizmu, byt, który nie będąc *causa sui*, ma niezależne spojrzenie i niezależną mowę, byt, który jest u siebie”⁸. Takie spojrzenie na człowieka jako stworzenie prowadzi do wniosku, że człowiek może żyć, nie odnosząc się do Boga, i to życie może być dobrym, pełnym, ludzkim życiem⁹.

Odniesienie do Boga, Jego przyjęcie lub odrzucenie, jest możliwe dopiero gdy Bóg się objawi, a objawienie wydarza się w twarzy drugiego człowieka. Ale nie oznacza to utożsamienia tej twarzy z obliczem Boga. To objawienie nie ma w sobie nic z odsłonięcia. Twarz jest enigmą, śladem, zagadką, a zatem nie tylko objawia, ale i skrywa, przede wszystkim skrywa. Twarz drugiego człowieka nie jest obliczem Boga¹⁰.

⁸ E. Levinas, *Ateizm, czyli wola*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 52.

⁹ Zob. podrozdział *Całości i nieskończoności* zatytułowany *Życie jako rozkoszowanie się*, który zaczyna się od słów: „Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, światłem [...]” (E. Levinas, *Życie jako rozkoszowanie się*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 118). Ale ta pełnia ludzkiego życia nie dzieje się w egoizmie pojmowanym jako samolubność, lecz w miłości bliźniego. W dużo późniejszej książce, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Levinas podaje swoje tłumaczenie z języka hebrajskiego przykazania miłości bliźniego jak siebie samego: „Kochaj bliźniego swego; to ty sam”. Albo: „miłość bliźniego jest tobą samym” (E. Levinas, *Pytania i odpowiedzi*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 158).

¹⁰ Warto tutaj przytoczyć fragment *Przemówienia do Kurii Rzymskiej z okazji Życzeń Bożonarodzeniowych 2020 r.* papieża Franciszka: „Nie możemy widzieć oblicza Boga, ale możemy go doświadczyć w jego zwróceniu się ku nam, gdy oddajemy cześć obliczu naszego bliźniego, tego drugiego, który nas angażuje ze swoimi potrzebami” (https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2020/december/documents/papa-francesco_20201221_curia-romana.html [dostęp: 8.07.2021]). Franciszek w przypisie do tego tekstu powołuje się na fragment *Całości i nieskończoności* Levinasa: „To, że byt transcendentny jest obcy i w nędzy, znaczy, że metafizyczna relacja z Bogiem nie może zachodzić z pominięciem ludzi i rzeczy. Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka” (E. Levinas, *Metafizyka i człowieczeństwo*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 78).

Trzeba to powtórzyć: człowiek żyje wśród ludzi i relacja z drugim człowiekiem jest absolutnie podstawowa, jest to relacja ze swej natury etyczna i otwierająca na transcendencję. Trzeba też powtórzyć, że relacja ta nie oznacza automatycznie, iż człowiek rozpoznaje w twarzy drugiego człowieka oblicze Boga. To rozpoznanie może się nigdy nie wydarzyć. I nie oznacza to ułomności mojej relacji z drugim człowiekiem. Człowiek może zacząć stawiać pytanie o Boga, prowadzić poszukiwanie Boga na wiele różnych sposobów. Levinas rozpoczyna *Całość i nieskończoność* od stwierdzenia: „tu nie ma prawdziwego życia”¹¹. Człowiek ma poczucie niewystarczalności, właśnie pewnej nieobecności prawdziwego życia. Francuski uczony identyfikuje to poczucie jako pragnienie, które jest różne od potrzeb. Pragnienie, które jest skierowane „poza”¹². Ale „Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie. Jest pragnieniem, którego nie sposób zaspokoić”¹³. Niewątpliwie może ono przybrać postać pytania lub pytań o to, co poza, o transcendencję, o Boga. Jednak pragnienie to nie jest dla Levinasa w żaden sposób tożsame z wewnętrzną, jakoś pierwotną i uprzednią wobec pragnienia relacją do Boga. Pragnienie, powtórzmy słowa Levinasa, „nie opiera się na żadnym uprzednim powinowactwie”. Te słowa można interpretować jako odrzucenie takiej interpretacji idei „obrazu Bożego”, która zakłada, że z poznania siebie samego możemy wywieść jakieś analogiczne poznanie Boga¹⁴.

Powtórzmy te myśli w nieco innym porządku: pragnienie metafizyczne jest skierowane na zewnątrz i w żaden sposób nie zawiera w sobie idei ani żadnego wyobrażenia przedmiotu, którego pragnie człowiek. W tym jest różne od potrzeby, która jest zawsze ukierunkowana na konkretny przed-

¹¹ E. Levinas, *Pragnienie niewidzialnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 18.

¹² Zob. podrozdział 1.1. *Metafizyka, czyli prymat pragnienia, a ontologia*.

¹³ E. Levinas, *Pragnienie niewidzialnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 19.

¹⁴ Jak wspomnieliśmy w podrozdziale 1.5. *Człowiek*, Levinas tylko raz wspomina tekst biblijny o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boga. Przypomnijmy ten tekst: „to podobieństwo ujawnia się w »ty«, a nie w »ja«. Ten sam ruch, który prowadzi do drugiego człowieka, prowadzi do Boga” (E. Levinas, *Dialog i transcendencja*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 231). Ale nie oznacza to, że spotkanie drugiego człowieka jest niejako automatycznie spotkaniem Boga. Bóg pozostaje ukryty, nieobecny. Nie objawia się wprost w twarzy drugiego człowieka. Relacja do Boga, nawet jeśli dzieje się w tym samym ruchu, co relacja do drugiego człowieka, pozostaje zupełnie inną relacją i w żaden sposób nie dzieje się przez pośrednictwo drugiego człowieka.

miot, na to, czego człowiekowi brakuje. A więc skoro Bóg nie jest przedmiotem potrzeby, można powiedzieć, że człowiek nie potrzebuje Boga. Człowiek jest z natury ateistyczny. Został stworzony jako byt samodzielny. Pragnienie różne od potrzeby może stać się otwarciem na Boga, ale nie musi być takim otwarciem. Tak czy inaczej, tu na ziemi nigdy nie zostanie zaspokojone.

Separacja rozważana jako relacja człowieka do Boga okazuje się ateizmem. Ale ateizm ten nie jest odrzuceniem Boga w wyniku jakiegokolwiek refleksji, jest wcześniejszy od przyjęcia lub odrzucenia Boga. Ateizmem świadomym, czyli odrzuceniem Boga w wyniku jakiejś refleksji, albo ateizmem jako zjawiskiem kulturowym w nowożytnej Europie Levinas w tym miejscu się nie zajmuje¹⁵. Natomiast ten pierwotny ateizm pojmuję jako warunek konieczny istnienia człowieka jako bytu jednocześnie odseparowanego i skończonego, a do tego w pełni świadomego swojej skończoności: urodzonego, śmiertelnego, ciągle narażonego na niebezpieczeństwa, słabego, ograniczonego.

Właśnie ten pierwotny ateizm umożliwia przebywanie duszy u siebie, bycie niepodzielnym gospodarzem swojego własnego Ja, gospodarzem, który samodzielnie chce lub nie chce. Ateizm jest fundamentem posiadania siebie. Wola, możliwość chcenia lub niechcenia, jest dla Levinasa jedną z podstawowych nazw człowieka, duszy, bytu odseparowanego. Tylko ktoś, kto jest u siebie, jest samodzielnym gospodarzem swojego domu, może, jeśli chce, zaprosić gościa, także Boga, w gościnę. Pytanie, czy takie zaproszenie likwiduje ów pierwotny ateizm, podejmujemy w dalszej części rozdziału, w ramach polemiki z Jędraszewskim.

W przywołanym tekście Levinas wiele miejsca poświęca analizom rozkoszowania się jako podstawowego sposobu przebywania Ja u siebie, realizowania, przeżywania swojej własnej osobności, separacji, bycia Ja w możliwie najmocniejszym sensie tego słowa. Te analizy pozwalają lepiej zrozumieć, że użyte w cytowanym wcześniej fragmencie słowo „egoizm” nie ma w tym kontekście najmniejszego zabarwienia negatywnego, ale jest jeszcze jednym pojęciem opisującym piękny stan przebywania Ja u siebie. To rozkoszowanie się Ja jest zmysłowe w dosłownym tego sło-

¹⁵ Tematem tym zajmuje się, rozważając proces śmierci Boga, ale, jak mogliśmy się przekonać, niespecjalnie się nim martwi (zob. podrozdział 1.5. *Człowiek*).

wa znaczeniu i właśnie dlatego jest prawdziwym przeżywaniem u siebie¹⁶. Zmysły, czucie to według Levinasa najbardziej pierwotny, podstawowy sposób przeżywania siebie, zmysłowe odczuwanie jest źródłowe, wcześniejsze od jakiegokolwiek refleksji¹⁷. A więc w tym punkcie autor *Całości i nieskończoności* przyjmuje perspektywę zupełnie przeciwną niż tradycja platońska, która to, co zmysłowe, zmienne, podporządkowuje temu, co ponadzmysłowe, inteligibilne, wieczne.

5.3. Levinas i Augustyn

Ten opis ateizmu jako pierwotnej dobrej sytuacji wewnętrznej człowieka spróbujemy teraz zestawić z innym opisem tejże sytuacji, danym przez Augustyna na początku *Wyznań*:

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie¹⁸.

Augustyn nie zna żadnego spokoju serca ludzkiego bez „spoczynku w Bogu”. Człowiek sam ze sobą nie może być u siebie, dopiero w Bogu jest u siebie. Dlatego pragnienie Boga jest najgłębszym i jedynym autentycznym, nawet jeżeli ukrytym czy zagłuszonym, pragnieniem ludzkiego serca. A więc dwa opisy: Levinasa i Augustyna są na pierwszy rzut oka zupełnie sprzeczne. Ale ta sprzeczność opiera się na przynajmniej dwóch fundamentalnych zbieżnościach: po pierwsze, zarówno Augustyn, jak i Levinas wychodzą z założenia, że człowiek jest stworzony przez Boga. Po drugie, obaj – choć nie jest to literalnie wyrażone w cytowanych tekstach – widzą człowieka jako wolę, istotę pragnącą.

¹⁶ Pojawienie się drugiego człowieka radykalnie przerywa tę pierwotną rozkosz. Ale drugi człowiek, obcy, Inny, nigdy nie jest przeszkodą, ograniczeniem. Przychodzi zawsze „z wysoka” i jednocześnie „z niska”. Bez przypomnienia tej centralnej myśli Levinasa można by czytać jego analizy rozkoszy jako pochwałę samolubnego egoizmu.

¹⁷ Zob. uwagę o Kartezjuszu w punkcie 2.1.2. *Natura więzi łączącej res cogitans i res extensa*.

¹⁸ Augustyn, *Wyznania* I, 1, przeł. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 25.

Levinas, podobnie jak Augustyn, rozpoczyna swój tekst od fenomenologii konstytutywnego dla ludzkiej egzystencji pragnienia, różnego od potrzeby, pierwotnego, nie do zaspokojenia, skierowanego w stronę absolutnie Innego. A więc pierwszy podrozdział rozdziału *Metafizyka i transcendencja* w dziele *Całość i nieskończoność* nosi tytuł: *Pragnienie niewidzialnego* i opisuje to pierwotne pragnienie ludzkie jako ruch metafizyczny, „w stronę obcego poza-sobą”¹⁹. Łatwo zauważyć, że to stwierdzenie Levinasa istotnie różni się od myśli Augustyna. Francuski myśliciel nie identyfikuje bowiem tego pragnienia niewidzialnego jako, choćby nieświadomego, pragnienia Boga²⁰. Augustyn zaś wprost pisze o skierowaniu na Boga. A więc uznaje, że pragnienie – nawet jeśli dla pragnącego człowieka nie jest od razu jasne, czego pragnie – jest pragnieniem Boga. To, czego pragnął człowiek, zanim jeszcze jasno poznał obiekt swojego pragnienia, okazuje się w momencie spełnienia, nawrócenia. Albowiem gdy człowiek „spocznie w Bogu”, spoglądając w przeszłość, rozpoznaje, czego pragnął, nie wiedząc. Mamy tu dwie istotne idee: pierwsza jest taka, że człowiek tu, na ziemi, może już – niedoskonale, ale jednak wystarczająco mocno, aby zaznać ukojenia – spocząć w Bogu, poznać Boga. Druga zaś jest taka, że od samego początku jest w człowieku, w jego duszy ukryty obraz Boga, idea Boga, „powinowactwo”. Człowiek jest *capax Dei*.

¹⁹ E. Levinas, *Pragnienie niewidzialnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 18.

²⁰ Co prawda, można wskazać wypowiedź, w której Levinas mówi o Bogu „w płaszczynie pragnienia, które nie może być wypełnione ani zaspokojone”. (Zob. M. Jędraszewski, *Między „Totalité et Infini” a „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”*. *Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux*, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 116). Także w *Całości i nieskończoności* jest mowa o „inności Najwyższego” (E. Levinas, *Pragnienie niewidzialnego*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 20), ale powtórzmy: w dziele tym, po pierwsze, wprost wyklucza on identyfikację pragnienia niewidzialnego z szukaniem Boga, a po drugie, raz po raz podkreśla fundamentalną niemożliwość zaspokojenia tego pragnienia niewidzialnego, wpisaną w samą jego istotę. *Korespondencja Levinasa z Simonem Decloux* pochodzi z lat 1963–1965, jest więc nieco późniejsza od *Całości i nieskończoności*. Jędraszewski uważa, że był to czas intensywnego dojrzewania myśli Levinasa i zmiany niektórych jego poglądów (Zob. M. Jędraszewski, *W stronę prehistorii Ja. Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem a Simonem Decloux*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 51–52). Sądzę, że Jędraszewski nadinterpretuje cytowane słowa francuskiego filozofa. Oznaczają one tylko jego podstawowe przeświadczenie, że Boga nie można osiągnąć myślą teoretyczną.

Dlatego dopóki nie spocznie w Bogu, nie nawiąże z Nim osobistej relacji, jego życie jest niepełne.

Wyznania powstały po nawróceniu Augustyna i jest oczywiste, że pisząc o „spoczęciu w Bogu”, nawiązywał do momentu tego nawrócenia. Nawiązywał także do rozmowy ze swoją matką Moniką w Ostii, ostatniego wieczoru przed jej śmiercią²¹. Oba te wydarzenia przedstawił w *Wyznaniach*, a opis wieczoru w Ostii jest powszechnie uznawany za opis doświadczenia mistycznego.

Levinas, jak już wiemy, w obu wymienionych punktach przyjmuje stanowisko odmienne od Augustynowego: pragnienie jest fundamentalnie bezprzedmiotowe, skierowane poza, nie jest oparte na żadnym wewnętrznym powinowactwie, pragnienie to pozostaje też zawsze niezaspokojone. Tu, na ziemi, nie ma momentu „spoczywania w Bogu” ani „nawrócenia” rozumianego jako moment spotkania Boga, uwierzenia, które zmienia całe późniejsze życie²².

Pierwotny stan człowieka, ateistyczny egoizm duszy, która jest u siebie, jest dobry. Pragnienie nie jest potrzebą. Nie ma też żadnego momentu spełnienia, zaspokojenia tego pragnienia. Dialektyka pierwotnej ateistycznej rozkoszy duszy u siebie i pragnienia tego, co poza, jest obecna w całym naszym życiu. Levinas zna objawienie Transcendencji, ale ono ma inną strukturę i nie jest czymś jednorazowym, przemieniającym raz na zawsze resztę życia człowieka. Autor *Istniejącego i istnienia* nie ceni też doświadczenia mistycznego, ani nie przyznaje mu żadnego wyjątkowego miejsca. Również samotne poszukiwanie Boga i spotkanie z Bogiem w samotności nie mieści się w perspektywie jego filozofii. Natomiast pisze o duchowości prorockiej, o Bogu, który objawia się w słowie prorockim.

Jędraszewski w swoim artykule porównuje myśl Levinasa i Augustyna. Podkreśla istotne, choć widoczne dopiero w dokładniejszej analizie, podobieństwa:

²¹ Augustyn, *Wyznania* VIII, 12..., s. 220–221; tamże, IX, 10, s. 243–244.

²² Można na tę różnicę spojrzeć w perspektywie biblijnej. Nowy Testament zna np. nawrócenie Szawła, natomiast w Starym Testamencie nie mamy analogicznych opisów indywidualnego nawrócenia. Są opisy powołania (np. Abrahama) oraz wezwania do nawrócenia, ale rozumianego jako przemiana życia, a nie jako uwierzenie w Boga.

Owa powstała dzięki inspiracji Kartezjusza heteronomia, czyli radykalna transcendencja Innego w relacji do Toż-Samego, przyjęła w filozofii Levinasa niezmiernie charakterystyczną dla niej postać pojęcia Inny-w-Toż-Samym (*l'Autre-dans-le Même*), które w jakiejś mierze przywołuje Augustynowe mówienie o Bogu obecnym w ludzkiej duszy – o Bogu, który jest *interior intimo meo*²³.

A więc w Levinasowej koncepcji Innego-w-Toż-Samym Jędraszewski odnajduje myśl o Bogu obecnym w duszy. Tę obecność opisuje, posługując się Augustynowym wyrażeniem *interior intimo meo*²⁴. Według mnie jest to zbyt daleko albo nawet w złym kierunku idąca interpretacja. Należy więc przyjrzeć się dokładniej temu wątkowi w rozważaniach Levinasa i Augustyna.

W cytowanym tekście Jędraszewski analizuje dzieło *Inaczej niż być lub ponad istotą* (1974), kilkanaście lat późniejsze od dzieła *Całość i nieskończoność* (1961). Autor sugeruje, że w okresie między opublikowaniem tych książek w myśli Levinasa dokonała się zmiana i pierwotna idea ateizmu osłabła. Faktycznie, w *Całości i nieskończoności* można znaleźć tylko zaczątki koncepcji dotyczącej Innego-w-Toż-Samym, która to koncepcja stanowi centrum pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Levinas wyraźnie zmienia tu perspektywę. Co prawda, opis Ja, które rozkoszuje się chwilą, nie zostaje odrzucony, rozkosz pozostaje treścią życia, ale pojawia się zupełnie nowy akcent, właśnie ów Inny-w-Toż-Samym oraz analiza sobości i podatności. Jednak, mimo tej zmiany, idea separacji pozostaje dla francuskiego filozofa równie ważna, jak w *Całości i nieskończoności*. Inny-w-Toż-Samym nie usuwa separacji²⁵. Zatem nie mamy powodu sądzić, że Levinas porzucił swoją ideę ateizmu, która jest ściśle powiązana z ideą separacji.

²³ M. Jędraszewski, „*Interior intimo meo*”..., s. 131. Tekst Augustyna: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo” („A Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślał sięgnąć kiedykolwiek”. Augustyn, *Wyznania* III, 6..., s. 74).

²⁴ To mogłoby wywoływać skojarzenie z opisem z początku *Wyznań* o spoczywaniu i ukojeniu, jakie znajduje serce ludzkie, gdy znajdzie Boga, ale skojarzenie to nie byłoby trafne. Słowa *interior intimo meo* Augustyn odnosi do pierwotnego stanu człowieka, a nie do stanu duszy po nawróceniu.

²⁵ Zob. E. Levinas, *Cierpliwłość, cielesność, wrażliwość*, w: Tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 96.

Wracając do Augustyna, gdy pisze on o spoczywaniu w Bogu i o Bogu, który jest *interior intimo meo*, nie sugeruje takiego zjednoczenia, które usuwałoby jakkolwiek odrębność ludzkiego Ja, które pochłaniałoby zupełnie tożsamość człowieka. A więc wydawałoby się, że można pogodzić Levinasową separację, złagodzoną przez ideę Innego-w-Toż-Samym, i Augustynowe *interior intimo meo*, zamieszkiwanie Boga w samej głębi duszy. Ale sądzę, że jednak nie.

Przed wszystkim Inny w analizowanym wyrażeniu Levinasa to człowiek, jego głos niepokojący mnie i niepytający o moją zgodę. To niepokój w samym wnętrzu mojego Ja, rozrywający moją tożsamość, burzący mój spokój. Nawet jeżeli w jakiś sposób przez tego Innego przemawia Bóg, to i tak Inny w żaden sposób nie jest tożsamy z Bogiem. Natomiast Augustyn pisze wprost o Bogu.

Następnie, choć autor *Wyznań* nie uznaje zupełnego zjednoczenia, które likwidowałoby tożsamość Ja, czyli nie neguje wprost pewnej separacji, to jednak jego myśl podąża w innym kierunku niż myśl Levinasa. Wynika to z jego formacji filozoficznej, czyli z neoplatonizmu. Trzeba zatem skoncentrować się na tej kwestii i pokazać odmiennosc założeń metafizycznych obu myślicieli. Augustyn opisuje strukturę bytu wewnątrz neoplatońskiego paradygmatu partycypacji: człowiek uczestniczy w doskonałości Boga²⁶. Również w pierwszych zdaniach *Wyznań* człowiek jest nazwany „częstką tego, co stworzył Bóg” (*aliqua portio creaturae*)²⁷. A *portio* wyraża jednocześnie uczestniczenie i niepełność²⁸. Levinas widzi człowieka jako samodzielną całość, a nie częśćkę czegokolwiek, natomiast relację człowieka do Boga – jako separację odrębnych bytów. Świadomie przeciwstawia pojęcie separacji pojęciu partycypacji, uczestnictwa. Otóż nie ma partycypacji, jest separacja²⁹. Człowiek nie

²⁶ Wśród badaczy istnieje w tej kwestii konsensus. Sam fakt wpływu neoplatonizmu na Augustyna nie jest kwestionowany. Dyskusje dotyczą tylko dróg i wielkości tego wpływu.

²⁷ Cytowany już, dalszy ciąg tekstu *Wyznań* Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem, jak skierowanych ku Tobie (*quia fecisti nos ad te*)” (Augustyn, *Wyznania* I, 1..., s. 25). Lévinas nigdy nie pisze tak o celu stworzenia. Generalnie w swojej filozofii minimalizuje znaczenie kategorii celowości, tak ważnej dla filozofii Arystotelesa.

²⁸ Wschód rozwinął tę ideę uczestnictwa do idei *théosis*, przeobóstwienia, jako ostatecznego celu człowieka.

²⁹ A więc zapewne należy zaliczyć go do nominalistów, ale, jak zaznaczyliśmy we *Wprowadzeniu*, te klasyfikacje nie są tutaj dla nas istotne.

uczestniczy w Bogu, jest od Boga oddzielony. Jest, powtórzmy, bytem odseparowanym.

Z tej odmienności założeń metafizycznych wynika różnica sposobu rozumienia relacji, o której tu piszemy. Według Levinasa nie ma mowy o spokojnym zamieszkiwaniu. Jest niepokój. Nawet jeśli pisze on – w cudzysłowie – o „Bogu we mnie”³⁰, oznacza to gwałtowne nawiedzenie, natchnienie, które rozdziera immanencję, absolutne przeciwieństwo „pozostawania w spokoju”. Zaraz potem przywołuje tekst z Księgi Sędziów o pobudzeniu Samsona przez Ducha Jahwe (Sdz 13,25)³¹. Odwołując się do hebrajskiego tekstu, podkreśla, że to oddziaływanie Ducha oznacza uderzenie, jak uderzenie dzwonu, który rezonuje. Nie ma mowy o stanie ducha, który mógłby być wyrażony poprzez metaforę ukojenia, spokojnego zamieszkiwania.

Podobny charakter mają opisy Innego-w-Tożsamym. Inny przychodzi niejako wbrew mnie, prześladuje mnie, stawia w pozycji oskarżonego. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Levinas wielokrotnie powtarza te myśli: Inny jest obecny jako krzyk skrzywdzonego, prośba o chleb, od której nie mogę uciec, a ja ten chleb muszę sobie oderwać od ust. Inny niejako wwierca się, rozbijając samo jądro mojego Ja, jak krzyk wwiercający się w uszy. Inny jest człowiekiem potrzebującym, jego żądania domagają się wszystkiego, nie mają granic. Moja odpowiedzialność sięga aż do substytucji. Ja jestem wybrany, to znaczy nie mogę się uchylić, nie mogę wskazać innego człowieka, który mógłby mnie zastąpić, zamiast mnie spełnić te żądania.

Ten bardzo skrótowy szkic Levinasowych myśli o Innym-w-Toż-Samym powinien wystarczyć, aby dowieść, że jest tu mowa o czymś znacząco innym od Augustynowego *interior intimo meo*. Wyrażenie to opisuje obecność Boga w duszy wcześniejszą od wszelkiego wyboru i jest ściśle powiązane z opisem „spoczywania w Bogu”: wskazuje drogę do Boga poprzez wejście w głąb siebie, drogę kontemplacyjną, i wyznacza cel – właśnie zjednoczenie, pokój zespolenia.

Levinas zaś akcentuje niepokój, odpowiedzialność, prześladowanie, które jest samą istotą ludzkiego życia, samym „życiem Boga”. Człowiek

³⁰ E. Levinas, *Czuwanie jako ja*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 76, przyp. 27.

³¹ Zob. tamże, s. 77.

odpoczywa, rozkoszując się rzeczami tego świata, osiąga wyżyny Dobra w rozmowie z Innym, spełnia się, odpowiadając, na ile potrafi, na przesładowanie, jakim przesładuje mnie Inny-w-Toż-Samym.

Na sam koniec trzeba jeszcze raz wyraźnie rozróżnić: niespokojność ludzkiego serca, o której pisze Augustyn na początku *Wyznań*, jest niespokojnością serca, które jeszcze nie spoczęło w Bogu, jest więc brakiem pokoju wynikającym z oddalenia od Boga. Natomiast niepokój, o którym pisze Levinas, jest niepokojem o drugiego człowieka, niepokojem wzbudzonym przez drugiego człowieka. Jest to więc niepokój, wstrząs pochodzący od Boga.

Levinas zna „Dobro, które już zapanowało w Pokoju”³², zna „synchronię bycia i pokoju”, ale jest to pokój, który „zarysowuje się w bezinteresowności”, w odpowiedzialności za Innego, która jest także odpowiedzialnością za trzeciego, a więc jest sprawiedliwością³³. Zatem Augustynową tęsknotę za pokojem serca spoczywającego w Bogu trzeba zestawiać ze wzmiankami Levinasa o pokoju zarysowującym się w bezinteresowności i sprawiedliwości. Prorocko zapowiada on sytuację, „kiedy eschatologia mesjanicznego pokoju zastąpi ontologię wojny”³⁴. Ten pokój nigdy nie jest dopełniony i nigdy nie jest przeżywany samotnie.

5.4. Człowiek, ateista, chwałą Boga

Człowiek ma swój początek istnienia na ziemi i jego koniec: narodziny i śmierć. Nie są to przypadkowe, wtórne, co prawda, nieuniknione, ale jakby pomijalne, elementy życia ludzkiego. Są one konstytutywne dla naszego życia, ale właśnie taki człowiek, który nie jest *causa sui*, jest na ziemi bytem u siebie, bytem odseparowanym. W samej jego istocie jest więc bycie stworzonym. W konsekwencji Levinas postrzega pierwotny ateizm duszy jako powód do głoszenia wielkości dzieła stworzenia i chwały Stwórcy: że oto stworzył byt od siebie różny, odseparowany, nieabsolutny, a jednak zdolny do samodzielnego istnienia. Tu warto przypomnieć –

³² E. Levinas, *Bycie i interesowność*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 14.

³³ Zob. E. Levinas, *Bycie i ponad byciem*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 34.

³⁴ E. Levinas, *Przedmowa*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 5.

tym razem nie w kontrapunkcie, ale w pewnej, choć niepełnej, symfonii – zdanie Ireneusza z Lyonu: „Chwałą Boga bowiem jest żyjący człowiek”³⁵. Symfonia jest niepełna, gdyż Ireneusz raczej nie zgodziłby się z Levinasowym opisem ateizmu. Jednak wydaje mi się, że łatwiej znaleźć pewne elementy wspólne u Levinasa i Ireneusza niż u Levinasa i Augustyna.

Tak ściśle powiązanie dwóch twierdzeń: że człowiek jest stworzeniem Boga oraz że ateizm jest pierwotnym stanem duszy, w sposób zdecydowany odróżnia ateizm Levinasa od ateizmów nowożytnych, powiązanych z postrzeganiem człowieka wyłącznie w perspektywie fizycznej i ewolucyjnej, albo jako *geworfen* niejako znikąd rzuconego na ziemię, a więc od ateizmów będących w swej istocie negacją istnienia Boga.

5.5. Levinas i Rahner

Kontynuując analizy Levinasowego rozumienia ateizmu oraz znaczenia Innego-w-Toż-Samym, zestawimy teraz kolejny jego tekst o ateizmie ze znanym tekstem Karla Rahnera, pochodzącym z *Podstawowego wykładu wiary*³⁶. Przypomnijmy w tym miejscu, że Levinas i Rahner byli prawie rówieśnikami i każdy z nich w młodości był słuchaczem Heideggera³⁷. Rahner otwarcie przyznawał się do wielkiego wpływu niemieckiego egzystencjalisty na jego poglądy, z kolei Levinas, choć się do tego przyznawał, to – jak już pisaliśmy – także otwarcie z Heideggerem polemizował.

³⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV, 20, 7, w: Tegoż, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, przeł. W. Myszor, wybór i komentarz J. Comby, D. Singles, Wydawnictwo Kairos, Kraków 1999, s. 86. Podobnie jak wcześniej cytowana, również ta myśl Ireneusza wskazuje na judeochrześcijańskie akcenty w jego teologii. Zob. uwaga w podrozdziale 1.5. *Człowiek*. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Wschód już od Atanazego czytał Ireneusza wewnątrz neoplatonizmu i uczynił go patronem idei *théosis*. Według mnie takie odczytanie jest dużym zniekształceniem myśli Ireneusza. Więcej na ten temat zob. J. Słomka, *Ireneusz i przeobstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2009, t. 42, z. 1, s. 97–104.

³⁶ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.

³⁷ Levinas urodził się w 1906 roku, a Rahner dwa lata wcześniej. Obaj studiowali we Freiburgu u Heideggera: Levinas w latach 1927–1928, Rahner w latach 1934–1936.

Oto tekst Levinasa:

Żeby nie poprzestać na arbitralnej wolności, a zarazem nie dopuścić jej do zaniknięcia w Neutralnym, postanowiliśmy ująć Ja jako byt ateistyczny i stworzony – wolny, ale zdolny wyjść poza własną kondycję – jako byt stojący naprzeciw Innego, który nie poddaje się „tematyzacji” ani „konceptualizacji”. Chcąc uniknąć rozpuszczenia w Neutralnym, twierdząc, że wiedza polega na przyjmowaniu Innego, nie podejmujemy pobożnej próby utrzymania spirytualizmu Boga osobowego, lecz ustalamy warunek mowy.

[...]

Twierdząc, że wiedzą jest sama *egzystencja* bytu stworzonego i jego wychodzenie poza własną kondycję ku Innemu, który jest podstawą, rozstajemy się z całą tradycją filozoficzną, która szuka podstawy w sobie, poza wszelką heteronomią³⁸.

A oto tekst Rahnera:

Subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości nazywamy doświadczeniem transcendentalnym.

[...]

Trzeba następnie wykazać, że w tym transcendentalnym doświadczeniu dana jest niejako anonimowa i atematyczna wiedza o Bogu, że zatem pierwotne poznanie Boga nie polega na uchwyceniu przedmiotu, który pośrednio czy bezpośrednio zgłasza się z zewnątrz w sposób przypadkowy, ale ma ona charakter doświadczenia transcendentalnego³⁹.

W obu tekstach pojawia się atematyczność. U Levinasa – Inny, który nie poddaje się „tematyzacji”, u Rahnera – atematyczna wiedza o Bogu.

³⁸ E. Levinas, *Inwestytura wolności, czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 90–91.

³⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład...*, s. 23–24.

Zatrzymajmy się przy sformułowaniu Rahnera. Otóż atematyczność wiedzy o Bogu jest bardzo ważnym motywem, niezbędnym dla wszelkiej uprawianej dzisiaj teologii. Traktowanie naszego poznania Boga jako atematycznego ze swej natury wyłącza je z paradygmatu naukowego i chroni przed wszelkimi pokusami nowożytnego fundamentalizmu.

Jednocześnie atematyczność poznania Boga wyklucza agnostycyzm, albo, inaczej mówiąc, demaskuje podstawowy błąd w założeniach współczesnego agnostycyzmu. Po lekturze cytowanych tekstów możemy bowiem ten agnostycyzm zdefiniować jako pragnienie poznania Boga tematycznie, w taki sposób, w jaki poznaje się matematykę, fizykę, ludzkie ciało lub inne lądy. Teologia Rahnera jednoznacznie pokazuje, że pragnienie takiego poznania Boga musi zostać niezaspokojone, bo jest w swej istocie sprzeczne z jedyną możliwością poznania Boga – z możliwością poznania atematycznego, w doświadczeniu transcendentnym. Gdyby jednak ktoś twierdził, że wychodząc od swojego agnostycyzmu, rozumowo szukał i znalazł Boga, to istnieje bardzo duże prawdopodobieństwo, że nie przeszedł on na inną płaszczyznę, właśnie atematyczną, ale że poznał bożka, czyli jakiś aspekt, część rzeczywistości nas otaczającej, stworzonej, uznał za Boga. A więc popadł w bałwochwalstwo. Natomiast niemożność „konceptualizacji” i „tematyzacji” Innego, o której pisze Levinas, odnosi się bezpośrednio do człowieka – to człowiek jest tym Innym – ale w dalszej kolejności i nie wprost, mimo to tym bardziej do Boga. Otóż skoro nie można „stematyzować” Innego Człowieka, tym bardziej i o wiele bardziej nie można stematyzować poznania Boga.

Jednak poza tym wspólnym motywem atematyczności doświadczenia (poznania) Boga teksty te różnią się zasadniczo.

Rahner kontynuuje tradycję filozofii transcendentnej. Cytowany tekst poświadcza, że za Edmundem Husserlem uznaje on pierwotność doświadczenia transcendentnego. Jest to ostatni punkt wycofywania się, redukcji transcendentnej, oparcie dla świadomości. Niemiecki teolog tę perspektywę wnosi, jako intelektualną podstawę, do teologii. A więc Bóg jest obecny wcześniej, zanim cokolwiek poznamy, jest obecny w doświadczeniu transcendentnym, można zatem powiedzieć, że mieszka w samej głębi naszego serca, umysłu, Ja. Jest to zatem nie tylko kontynuacja filozofii transcendentnej, ale także wielkiej tradycji teologii chrześcijańskiej – mówiącej o Bogu jako o zamieszkującym najgłębsze głębinę naszego ser-

ca – w tym analizowanej nieco wcześniej myśli Augustyna. W tym miejscu warto przypomnieć jego dialog: „R. Co chcesz zatem poznać? A. To wszystko, o co się modliłem. R. Streść krótko swoje życzenia. A. Chcę poznać Boga i duszę. R. Czy nic więcej? A. Nic zgoła”⁴⁰. Bóg mieszka w głębi duszy nawet zanim Go poznamy. Wchodząc do tej głębi, poznamy Boga.

Przedstawiony tu pokrótce punkt wyjścia teologii Rahnera jest także fundamentem jego koncepcji anonimowego chrześcijaństwa. Ta koncepcja nie jest tylko myślą rzuconą na marginesie rozważań teologicznych, ale przenika całą teologię autora *Podstawowego wykładu wiary* właśnie dlatego, że wypływa z głównego założenia dotyczącego sposobu poznania Boga i Jego obecności w człowieku. W cytowanym tekście niemiecki teolog podaje jako synonimy dwa określenia: „atematyczne” i „anonimowe”. Atematyczne poznanie Boga i wiedza o Nim jest jednocześnie poznaniem i wiedzą anonimową⁴¹.

Levinas zaś krytykuje Husserla dokładnie w tym punkcie⁴², w którym Rahner opiera na nim swoją teologię. Odnosząc to do relacji z Bogiem: Bóg, podkreśla Levinas, przychodzi wyłącznie z zewnątrz, poprzez doświadczenie pierwotne, nieredukowalne, niepoddające się żadnej syntezie, przyporządkowaniu, uogólnieniu – poprzez twarz drugiego człowieka, Innego. Stan pierwotny duszy jest ateistyczny. Bóg nie mieszka w duszy i dzięki temu jest ona u siebie, jest gospodarzem swojego własnego domu. Jest bytem odseparowanym.

Konsekwencją takiego spojrzenia może być zakwestionowanie pierwotności doświadczenia mistycznego. Zwróciliśmy na to uwagę nieco wcześniej, porównując myśl Levinasa i Augustyna. Autor *Całości i nie-*

⁴⁰ Augustyn, *Soliloquia* 2,7, w: Tegoż, *Dialogi i pisma filozoficzne*, T. 2: *Soliloquia, O nieśmiertelności duszy, O wielkości duszy*, przeł. A. Świderkówna, M. Tomaszewski, D. Turkowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1953, s. 13.

⁴¹ „Anonimowy” może oznaczać także „bezimienny”. Nasuwa się pytanie: czyżby Rahner wzywaniu Imienia Boga utożsamiał z tematyzowaniem? Nie mamy tutaj możliwości choćby pobieżnego rozważenia tego nieprostego problemu.

⁴² Levinas opiera subiektywność na idei Nieskończoności, która jest poza nią. Stwierdza krytycznie: „Husserl, który w *cogito* widzi subiektywność bez żadnego oparcia poza nią, konstytuuje nawet ideę nieskończoności” (E. Levinas, *Mowa i obiektywność*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 250). Więcej na ten temat zob. podrozdział 2.1. *Kartezjusz*.

skończoności nie podejmuje wprost pytania o doświadczenie mistyczne, ale wspomniana konsekwencja jest poniekąd oczywista. Nawet jeżeli nie wykluczamy całkowicie możliwości uznania przez Levinasa takiego doświadczenia, to w jego filozofii trudno znaleźć dla niego jakieś ważne miejsce. Na pewno, co wprost wynika z jego myśli i czasami zostaje wyartykułowane, nie dopuszcza on istnienia wewnętrznego głosu, który byłby mową i który miałby status głosu boskiego przemawiającego do mnie. Mowa jest wyłącznie rozmową i dzieje się wyłącznie między mną a stojącym naprzeciwko mnie Innym⁴³. Co prawda, w *Inaczej niż być* Levinas przedstawia obszerne analizy słowa prorockiego, ale w jego ujęciu to słowo jest czymś zupełnie innym niż głos wewnętrzny. Jest to słowo wypowiedane przez człowieka, proroka, i w tym słowie objawia się moc, duch⁴⁴.

W tym porównaniu Rahnera i Levinasa trudno jednak poprzestać na zestawieniu podobieństw i różnic, trzeba pokusić się o spojrzenie wartościujące. Otóż w moim przekonaniu myśl Levinasa, choć jest on filozofem niechrześcijańskim, wydaje się o wiele lepiej niż myśl Rahnera przylegać do podstawowego przesłania nauki Jezusa: „Abyście się wzajemnie miłowali, jak ja was umiłowalem” (J 15,12).

Rahner, pozostając w perspektywie narzuconej przez filozofię Husserla i Heideggera, widzi tylko alternatywę: albo poznanie tematyczne, które dotyczy rzeczywistości zewnętrznej i jest „przypadkowe”, czyli uwarunkowane okolicznościami, w których znajduje się człowiek, albo doświadczenie transcendentale, ugruntowane w samym moim człowieczeństwie. W ramach tej alternatywy stwierdza, że poznanie tematyczne nie jest w stanie osiągnąć Boga. Pozostając wewnątrz narzuconej alternatywy, trudno się z nim nie zgodzić. Levinas wychodzi poza tę alternatywę. Cała jego filozofia jest opisywaniem doświadczenia, które się w niej nie mieści.

⁴³ A więc i Augustynowe *Soliloquia* – rozmowy z samym sobą – są z tego punktu widzenia konceptem o wątpliwej wartości. Ale gdy już przekonaliśmy się, jak wiele dzieli Levinasa i Augustyna, to wcale nie dziwi.

⁴⁴ Tak też należy rozumieć słowa o zagadce „Boga mówiącego w człowieku” (E. Levinas, *Od Mówienia do tego, co Powiedziane, albo Mądrość Pragnienia*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 257–258); zob. podrozdział 8.3. „*mrugające światło Objawienia*”.

Rozpoczęcie myślenia od twarzy Innego, a nie od doświadczenia transcendentalnego, o wiele lepiej wyraża fundamentalny, antropologiczny, a nie tylko moralny charakter wezwania Jezusa. Filozofia Levinasa otwiera teologii drogę do opisania łaski Boga i Jego wezwań, wychodząc od doświadczenia, które jest bardziej podstawowe niż doświadczenie transcendentalne, czyli od drugiego człowieka, którego spotykamy.

5.6. Ateizm według Levinasa – perspektywa teologiczna

Analizy Levinasa dotyczące ateizmu jako pierwotnego stanu duszy, czyli człowieka stworzonego, otwierają – jak sądzę – możliwość nowego spojrzenia na rozpowszechniony ateizm, który zdaje się dzisiaj dominować kulturowo i społecznie w wielu krajach Europy⁴⁵. Ta otwarta przez francuskiego filozofa perspektywa pokazuje, że wszelkie dociekania dotyczące socjologicznych, kulturowych, psychologicznych i filozoficznych uwarunkowań współczesnego ateizmu nie muszą być aż tak istotne dla refleksji teologicznej. Można bowiem ten aktualny stan społeczeństw europejskich przyjąć po prostu za jedną z realizujących się możliwości, jakie wynikają z faktu, że człowiek został stworzony przez Boga jako byt wolny, odseparowany. Nie musimy więc rozpatrywać aktualnej sytuacji w kategoriach klęski, upadku. A zatem rozważania o źródłach, przyczynach współczesnego ateizmu pozostają ciekawe, a nawet ważne dla zrozumienia współczesnej kultury nowoczesnej i ponowoczesnej, ale można postawić pytanie: czy są one aż tak kluczowe dla zrozumienia naszej wiary?

Natomiast bezpośrednio związane z opisami ateizmu analizy Levinasa, wskazujące na mowę jako jedyne przezwyciężenie separacji, mogą być wsparciem dla odnowienia chrześcijańskiego rozumienia posłania, obowiązku głoszenia wiary, Dobrej Nowiny o Bogu Jezusa Chrystusa. Skoro Bóg przychodzi tylko poprzez Innego, wezwanie do głoszenia Boga jawi się nie tylko jako konsekwencja wiary, ale jako sama esencja wiary, czyli wymóg absolutnie niezbędny w naszym życiu wiary. Gdyż nasza wiara istnieje, żyje w głoszeniu Boga i przyjmowaniu Innego. (Roz)mowa jest

⁴⁵ Zob. podrozdział 3.3. *Śmierć Boga*.

uprzywilejowanym miejscem objawiania się Boga. Ten temat rozwinie w rozdziale 7 *Rozmowa jako objawienie prawdy. Emmanuela Levinasa interpretacja Platona*, zwłaszcza w podrozdziale 7.2. *Interpretacja Platona*, oraz w rozdziale 8 *Objawienie w ujęciu Levinasa i w Dei Verbum*, głównie w podrozdziale 8.2. *Objawienie jako Mówienie*.

Rozdział 6

Grzech pierworodny. Poczucie wstydu, wina przed wolnością i nieczyste sumienie*

Chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym jest dobrze umocowana w tradycji teologicznej oraz w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ale można odnieść wrażenie, że jest słabo obecna w duszpasterskim nauczaniu Kościoła. Jest to jednak ważna nauka, a jej waga leży w antropologii. To ostatnie stwierdzenie stanowi jedną z tez niniejszego rozdziału: nauka o grzechu pierworodnym zawiera w sobie przede wszystkim ważną prawdę o człowieku. A więc w poszukiwaniu żywego sensu tej nauki nie jest najistotniejsze skoncentrowanie się na biblijnym opisie upadku Adama i Ewy, wygnania z raju. To biblijne odniesienie jest ważne, ale nie jako odniesienie historyczne we współczesnym rozumieniu historii, jako dosłownie rozumiana opowieść o początkach ludzkości. Ważne jest jego duchowe przesłanie, którego odkrywanie należy do zadań teologii.

W XX wieku teologowie podejmowali liczne próby zrozumienia tej nauki we współczesnych uwarunkowaniach kulturowych i mentalnych. Próby te szły w kierunku ponownej interpretacji kluczowych tekstów Pisma oraz refleksji nad strukturami zła w świecie i w człowieku. Ale nie jest naszym zamiarem przegląd tych teologicznych rozważań ani tym bardziej odnoszenie się do nich.

Nauka o grzechu pierworodnym dotyka tajemnicy ludzkiej wolności, stawia pytanie, dlaczego ten największy dar Boga dla człowieka, niejako istota naszego stworzonego człowieczeństwa, przynosi tyle zła, jest tak

* Rozdział powstał na podstawie artykułu: J. Słomka, *Wolność zakwestionowana: Emmanuel Levinas i Augustyn*, w: *Człowiek Bogu, człowiek człowiekowi, człowiek światu: księga pamiątkowa dedykowana śp. ks. prof. dr. hab. Alojzemu Drożdżowi (1950–2019)*, Księgarnia św. Jacka, Katowice, 2020, s. 230–238.

skłonna do grzechu. Medytacja nad nauką o grzechu pierworodnym jest więc zastanawianiem się nad naturą ludzkiej wolności.

Zamierzamy zatem kontynuować omówienie idei wolności w myśli Levinasa, rozpoczęte w rozdziale dotyczącym jego refleksji o stworzeniu. Odwołując się do poglądów francuskiego filozofa, na pewno nie udowodnimy chrześcijańskiej nauki o grzechu pierworodnym, ale być może pokażemy jakieś punkty zbieżności i, co wydaje się o wiele ważniejsze, wspólne punkty sprzeciwu wobec pewnych dominujących trendów we współczesnej antropologii i kulturze. Być może idee Levinasa, pozostając filozofią, ale jednocześnie będąc mocno zakorzenione w Biblii, okażą się przydatne w lepszym zrozumieniu żywego sensu chrześcijańskiej nauki o grzechu pierworodnym.

Chcemy przestudiować ten wątek z filozofii Levinasa, który on sam nazywał wolnością zakwestionowaną albo nieczystym sumieniem. Wychodząc bowiem od uznania człowieka za stworzenie i istotę wolną, za Wolę, uczony zastanawia się nad naszym przeżywaniem tej ludzkiej wolności. Przede wszystkim zauważa, że ludzka wolność potrzebuje usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie znajduje w twarzy bliźniego. Ale ta twarz jest jednocześnie oskarżeniem. Te refleksje prowadzą Levinasa do rozważań nad winą wcześniejszą od wolności, poczuciem winy i nieczystym sumieniem oraz odpowiedzialnością za bliźniego, która jest wcześniejsza od wolnej decyzji.

Przedstawimy zatem trzy obszary odnoszące się do myśli Levinasa. Są one ściśle powiązane, ale powstały w różnych okresach życia i stanowią świadectwo rozwijania albo raczej pogłębiania się jego myśli. Zaczniemy od refleksji o wolności w *Całości i nieskończoności – eseju o zewnętrżności*¹ wydanym w roku 1961, następnie przyjrzymy się poglądom zawartym w książce *Inaczej niż być lub ponad istotą*² opublikowanej w 1974 roku, a na końcu przestudujemy teksty pochodzące ze zbioru *O Bogu, który nawiedza myśl*³ z 1982 roku.

¹ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1961 (wyd. polskie: E. Levinas, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998).

² E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974 (wyd. polskie: E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000).

³ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982 (wyd. polskie: E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994).

W trakcie tej prezentacji będziemy wielokrotnie odwoływać się do tych samych koncepcji francuskiego uczonego. Jak już zaznaczyliśmy, nie da się tej filozofii, która wciąż krąży wokół kilku podstawowych intuicji, referować bez powtórzeń.

6.1. Wolność zakwestionowana

Człowiek nie może sam siebie uważać za byt absolutny. Nie jest *causa sui*, pierwszym początkiem. Levinas odnosi się do tego oczywistego spostrzeżenia, ujmując człowieka jako byt stworzony. A więc i ludzka wolność jest wolnością stworzoną. Właśnie to ujęcie sprawia, że cała myśl francuskiego uczonego jest zasadniczą krytyką tych nurtów egzystencjalizmu, które pojmują wolność człowieka jako samoistną, pierwotną, niepodlegającą krytyce w swej samorealizacji. Człowiek jest nie tylko faktycznie, niejako przypadkowo, przez zewnętrzne okoliczności ograniczoną wolnością, człowiek jest wolnością stworzoną. Ta wolność, Wola, która samodzielnie mieszka u siebie, w swoim Ja, nie jest wolą absolutną, jest ustanowiona, nie jest wszechmocna i dlatego potrzebuje szukać swojego usprawiedliwienia. Ale potrzeba ta nie jest jej ograniczeniem, lecz fundamentem, albo – inaczej mówiąc – nie jest wyrokiem, lecz nadanym prawem: „egzystencja nie jest skazana na wolność, ale otrzymuje prawo do wolności”⁴. To nadane prawo ma charakter „inwestytury wolności”⁵.

Temat ten Levinas rozwija w podrozdziale *Całości i nieskończoności* zatytułowanym *Wolność zakwestionowana*. Zastanawia się nad charakterem ludzkiej wolności albo woli. Zakłada, że ludzka wolność jest realna, nie przyjmuje perspektywy „podejrzenia”, jakoby nasze poczucie wolności było złudzeniem. Człowiek ma wolę, a nawet jest wolą. Może chcieć lub nie chcieć, może realizować swoje chcenie, swoje pragnienia. Ale w realnym świecie ludzka wolność zawsze napotyka na przeszkodę. Człowiek praktycznie nigdy nie jest w stanie swobodnie spełniać swoich pragnień

⁴ E. Levinas, *Inwestytura wolności, czyli krytyka w: Tegoż, Całość i nieskończoność...*, s. 86. Jest to oczywiście krytyka założeń egzystencjalizmu Jeana-Paula Sartre'a.

⁵ Levinas używa takiego właśnie, wziętego z prawa feudalnego, określenia. O problemie usprawiedliwienia wolności zob. tamże, s. 86–93.

czy zamiarów. Levinas analizuje właśnie ten moment, kiedy ludzka wolność zderza się z przeszkodą. To zderzenie jest jakimś szokiem, zatrzymaniem się. Staje się więc punktem wyjścia do zapytania: co się stało? Jak to możliwe, że ja w mojej wolności nie mogę zrealizować tego, co chcę? Podstawowym, poniekąd oczywistym stwierdzeniem jest przyznanie, iż moja wola nie jest wszechmocna. Przeszkoda okazała się większa od siły mojej woli. A skoro tak, to trzeba zastanowić się nad swoją własną wolą. Poddać tę wolę, a więc samego siebie, krytyce. Píše Levinas:

Tę krytykę siebie można rozumieć albo jako odkrycie własnej słabości, albo jako odkrycie własnej niegodziwości, to znaczy albo jako świadomość własnej porażki, albo jako świadomość winy. W tym ostatnim wypadku usprawiedliwienie wolności nie polega na jej dowiedzeniu, ale na uczynieniu jej sprawiedliwością⁶.

Te słowa wyznaczają dwie możliwe i najczęściej współistniejące odpowiedzi na pytanie rodzące się z odkrycia, że moja wolność nie jest wszechmocna. Pierwsza odpowiedź przynosi przyznanie, że poniosłem porażkę. Wolność, która poniosła porażkę, a więc która stwierdziła, że nie jest wszechmocna, zaczyna wątpić w siebie, podejrzewać, że może jest tylko iluzją wolności. Chcąc to podejrzenie rozwiać, musi udowodnić sobie, że jednak jest realna, że ta przeszkoda to tylko „wypadek przy pracy”. Wobec tego koncentruje się na przeszkodzie. Trzeba tę przeszkodę pokonać, przewyciężyć poniesioną porażkę. Aby tak się stało, należy najpierw pomyśleć, zastanowić się, co z nią zrobić, aby przestała przeszkadzać. Myślenie koncentruje się na przeszkodzie, natomiast sama wolność nie zostaje poddana krytycznej refleksji. Jest nietykalna, cały wysiłek myślenia ma jej służyć, ma usunąć przeszkodę, aby umożliwić wolności swobodne działanie.

Levinas – nie pisząc wprost, choć ewidentnie chodzi mu o myśl współczesną naznaczoną egzystencjalizmem – stwierdza, że myśl europejska idzie właśnie tą ścieżką, to znaczy postrzega ograniczenie ludzkiej wolności jako porażkę. A porażka jest tylko punktem wyjścia do myślenia, jak zamienić ją w zwycięstwo. Skoro wolność spontaniczna ponosi porażki,

⁶ E. Levinas, *Wolność zakwestionowana*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 84.

trzeba pomyśleć, co z tym zrobić. Rodzi się rozumne prawo, tworzą się obiektywne ramy niezbędne do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej. Rodzi się też racjonalna etyka, zestaw norm, które mają ukierunkować tę pierwotną, spontaniczną wolność. Ale sama wolność pozostaje nietykalna, nie podlega krytyce. Krytyce, przekształcaniu podlega wszystko dookoła.

Człowiek może jednak z doznanej porażki i powstającego w jej wyniku poczucia jałowości swojej indywidualnej spontaniczności wyprowadzić nieco inny wniosek. W przeciwieństwie do przedstawionego wcześniej sposobu myślenia, pozostawiającego samą indywidualną wolność poza krytyką, może w tę wolność zwątpić. Skoro indywidualna wolność poniosła porażkę, musi poszukać oparcia w rozumie i ogólności. To jest droga Hegla⁷.

Drogi refleksji, mądrości zrodzonej z przemyślenia porażki spontanicznej wolności, są niezbędne w budowaniu społeczeństwa. Ale ich założenia, zarówno te przyjęte w egzystencjalizmie – że wolność sama w sobie, w swej pierwotnej spontaniczności jest nietykalna, zupełnie niewinna – jak i Hegłowska ucieczka od indywidualnej wolności ku ogólności i rozumności, pokazują ich niewystarczalność. Dlatego Levinas, choć opisuje te drogi i nie przekreśla ich wartości, więcej uwagi poświęca analizie drugiego sposobu reakcji wolności na przeszkodę – poczucia własnej niegodziwości. Właśnie ta analiza jest dla nas najbardziej interesująca.

Taki sposób reakcji na napotkaną przeszkodę nie jest drugą, ponieważ symetryczną ścieżką refleksji. Jest reakcją wcześniejszą, przedrefleksyjną, nie teoretyczną. Jest poczuciem przez wolność własnej niegodziwości, czyli świadomością winy. Jeżeli chcę w swojej wolności uczynić coś dobrego, pomóc bliźniemu w potrzebie, a z jakiegokolwiek powodu nie mogę tego zrobić – zaczynam czuć się winny. Mogę oczywiście poszukać przyczyny tej niemożności w okolicznościach zewnętrznych. Wtedy podążę ścieżką myślenia opisaną wcześniej: moja dobra wola poniosła porażkę, bo przeszkody zewnętrzne okazały się zbyt duże, trzeba więc pomyśleć nad ich usunięciem. Ale jednak już teraz nie pomogłem, nie uczyniłem dobra, które chciałem uczynić. Nie zapobiegłem krzywdzie. Czuję się winny. To pierwotne, wcześniejsze od rozumnej refleksji poczucie winy

⁷ Więcej na ten temat zob. punkt 2.2.2. *Koncepcja wolności*.

traktuje Levinas poważnie. Podkreśla, że ta świadomość jest pierwotna, nie jest refleksją, ale przeżywaniem. Ale skoro nie jest refleksją, nie podlega ocenie w kategoriach prawdy lub fałszu: „świadomość, że jestem niegodziwy, nie jest sama w sobie prawdą, nie wynika z rozważenia faktu”⁸. Również zrodzona z tego pierwotnego poczucia własnej niegodziwości autokrytyka, czyli krytyka swojej spontaniczności, „zrodzona przez świadomość moralnej niegodziwości poprzedza prawdę”⁹.

Powtórzmy: Levinas przeprowadza analizę przeżywania konkretnej potwarzającej się sytuacji, gdy chcę coś zrobić, zwłaszcza coś dobrego, i nie mogę, moje pragnienie, moja wolność nie jest w stanie się zrealizować. Sytuacja mnie przerasta. Nie jestem taki dobry, jak bym chciał, jak sobie to wyobrażałem.

W pierwotnym, przedrefleksyjnym przeżyciu tej sytuacji Levinas identyfikuje poczucie winy i wstyd. W sytuacji niezrealizowania pragnienia mojej dobrej woli czuję się winny i odczuwam wstyd. Właśnie to pierwotne poczucie winy i odczuwanie wstydu, poczucie własnej niegodziwości autor *Całości i nieskończoności* traktuje poważnie. Odróżnia go to – co sam podkreśla – od współczesnego myślenia, które uznaje, że owo poczucie winy i wstydu jest wtórne, szkodliwe dla człowieka, jest przejawem „świadomości nieszczęśliwej”, kompleksów, zahamowań. Wiemy dobrze, że współczesna dominująca mentalność robi wszystko, aby owo poczucie winy i wstydu zdyskredytować i usunąć. Pierwotna, spontaniczna wolność, spontaniczność człowieka musi pozostać w naszych oczach niewinna. Wszystkie prawa i instytucje mają tej nieskalanej wolności służyć. Wydaje się, iż dzisiaj egzystencjalizm zdominował myślenie heglowskie. Ale tylko zdominował, a nie wyrugował. Jest to swoista gra przeciwieństw: Hegel i Heidegger (i w jego duchu Sartre) tworzą dwa punkty odniesienia, które nakreśliły horyzont współczesnego zachodniego myślenia o wolności. Levinas wymyka się z tej pułapki¹⁰. A więc w wyraźnej opozycji wobec tak zakreślonych ram myślenia o wolności stwierdza, że owo poczucie winy i wstydu mówi nam coś istotnego o naszej wolności. Nie jest

⁸ Tamże, s. 85.

⁹ Tamże.

¹⁰ Myśli i odniesienia do racjonalizmu Hegla oraz egzystencjalizmu Heideggera Levinas podaje raz jeszcze w *Konkluzjach*: E. Levinas, *Konkluzje*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 364–366. Ten tekst jest zbyt długi, aby go tutaj cytować.

ona tak niewinna, jak byśmy chcieli; nie wystarczy jej usprawiedliwienie dane przez rozum i ogólność. Dopiero przyjęcie winy i wstydu, który nas ogarnia w sytuacji porażki wolności, pozwala cokolwiek zrozumieć, otwiera na prawdę: „Podstawę prawdy stanowi wolność, która może się za siebie wstydzić”¹¹.

Zwróćmy jeszcze raz uwagę na kolejność: otóż opisywany w tych analizach wstyd nie odkrywa prawdy wcześniejszej od wstydu, jakiejś uprzedniej prawdy o skażeniu naszej wolności. Jest on przeżywaniem w prostocie faktycznej życiowej sytuacji swojej własnej wolności, w tym niemożności wolnego spełnienia dobrego czynu. Levinas podkreśla, że ten „wstyd nie ma jasnej struktury świadomości”¹², a zwłaszcza świadomości intencjonalnej. Jest poczuciem wstydu. Jako taki rodzi potrzebę usprawiedliwienia. A to usprawiedliwienie, którego potrzebuje moja wolność, czyli wolność, która się siebie wstydzi, znajduje ona dzięki obecności Innego. „Obecność Innego – wyjątkowa heteronomia – nie zaprzecza wolności, lecz ją usprawiedliwia i nadaje jej moralną wartość”¹³.

W tym zdaniu Levinas wyraźnie odróżnia obecność Innego, czyli drugiego człowieka, od „przeszkody” na drodze mojej wolności. Przeszkoda jest granicą wolności, ukazuje tejże wolności jej ograniczenie. Słynne stwierdzenie Sartre’a, że piekło to inni, sugeruje, iż drugi człowiek jest największą przeszkodą dla mojej wolności. Levinas w tym punkcie przyjmuje pozycję zupełnie przeciwną: drugi człowiek nie jest przeszkodą, ale usprawiedliwieniem mojej wolności¹⁴. To oczywiste, że nie jest on podporządkowany mojej wolności – właśnie dlatego autor *Całości i nieskończoności* pisze „Inny” – i w tej radykalnej inności, odmienności, w mojej niemożności zrozumienia Innego nie jest on przeszkodą, ale usprawiedliwieniem mojej niegodziwej wolności. To jest jedna z głównych tez filozofii Levinasa.

¹¹ E. Levinas, *Wolność zakwestionowana*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 85.

¹² Tamże.

¹³ E. Levinas, *Inwestytura wolności, czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 91.

¹⁴ Trzeba jednak dodać, że w późniejszych latach poglądy Sartre’a ewoluowały i jego koncepcja etyki zbliżyła się do Levinasowej. Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, T. 2, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 471.

A zatem to usprawiedliwienie nie jest dziełem mojej wolności, przychodzi z zewnątrz, właśnie od twarzy bliźniego. Bliźni samą swoją bliskością wzywa mnie i w ten sposób usprawiedliwia moją wolność, zanim ja mu odpowiem. Bo właśnie dzięki mojej wolności mogę odpowiedzieć na prośbę bliźniego, dlatego moja własna wolność ma indywidualny sens.

Ale to usprawiedliwienie jest jednocześnie oskarżeniem, bo nigdy nie jestem w stanie odpowiedzieć adekwatnie. Wolność zostaje zatem usprawiedliwiona przez bliźniego, ale nadal nie jest wszechmocna i wobec tego nigdy nie jest w stanie w pełni na prośbę bliźniego odpowiedzieć. Ten wątek Levinas podejmuje wielokrotnie w całym swoim dziele. Między innymi w *Inaczej niż być lub ponad istotą* pisze:

Twarz jako ślad samej siebie, oddana pod moją odpowiedzialność, której nie potrafię sprostać, jak gdybym był odpowiedzialny za jej śmiertelność i winny temu, że przeżyłem¹⁵.

Im bardziej Ja pragnie na te prośby, na wezwania płynące z twarzy bliźniego odpowiedzieć, tym bardziej dostrzega własną niegodziwość, gdyż z powodu braku odpowiedzi lub mojej nieadekwatnej odpowiedzi na prośbę bliźni cierpi. Wstyd i wina pozostają. Właśnie w przyjętym wstydzie i winie wolność spełnia się jako wolność stworzona. Ale takie spełnienie ma inną strukturę niż spełnienie, jakiego oczekuje czysta spontaniczność, która pragnie pozostać niewinna w swojej istocie, pragnie tylko usunięcia przeszkód. Nie jest to również spełnienie, usprawiedliwienie, które otrzymuje wolność od rozumu i ogólności. To spełnienie pozostaje niespełnieniem, poczuciem winy. Nigdy nie staje się spoczywaniem w poczuciu pełni i własnej doskonałości. Jest niespoczywaniem.

W *Całości i nieskończoności* Levinas nie odrzuca drogi usprawiedliwienia prowadzącej poprzez rozumność i usuwanie przeszkód czy uzgadniania granic wolności. W jakiś sposób, pośrednio, uznaje, że wolność, spontaniczność potrzebuje rozumnego prawa, które nada jej ramy, potrzebuje instytucji, dzięki którym może się realizować, także w swoich dobrych pragnieniach, potrzebuje też instytucjonalnych ograniczeń. Ale przede wszystkim wskazuje, że gdy prawo i instytucje nie są rozumiane

¹⁵ E. Levinas, *Fenomen i twarz*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 153.

i budowane jako wsparcie dla wolności, która się wstydzi i odczuwa swoją własną niegodziwość, lecz stają się jedyną odpowiedzią na porażkę spontaniczności, wtedy zaczynają ciążyć ku totalitaryzmowi. A więc prawo i instytucje mogą pełnić te funkcje tylko wtedy, gdy są dziełem wolności, która zna swoją winę, ale też zna swoją wartość. Albowiem wolność może tak bardzo zwątpić w swoją indywidualną wartość, że będzie szukać ucieczki przed samą sobą w rozumie i uzna, iż jedyne, co może zrobić, aby zabezpieczyć się przed swoją własną nieprzewidywalnością, to poddać się władzy rozumu uniwersalnego. Skutki takiego poddania są opłakane: „Kiedy ustaje wolność jako oczywista i arbitralna pewność i kiedy samotny byt jednoczy się z bezosobową rzeczywistością boskiego porządku, w tej sublimacji ginie Ja”¹⁶. Wtedy droga do totalitaryzmu stoi otworem. To jest znana nam już Levinasowa krytyka filozofii Hegla¹⁷.

6.2. Odpowiedzialność i wina przed wolnością – *Inaczej niż być lub ponad istotą*

W pracy *Całość i nieskończoność* Levinas przeprowadził analizę wolności, która zderza się z przeszkodą. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* jeszcze obszerniej analizuje wolność, która dostrzega swoją niegodziwość. Jego refleksja zmienia charakter, w porównaniu z wcześniej omawianym dziełem coraz bardziej staje się medytacją i przyjmuje inny punkt wyjścia. O ile w *Całości i nieskończoności* Levinas zaczynał analizę od sytuacji zderzenia, a więc wolności już działającej, to w *Inaczej niż być lub ponad istotą* drąży to, co wydarza się wcześniej, przed pierwszym ruchem mojej wolności. W *Całości i nieskończoności* opisuje pierwszy ruch wolności jako czystą spontaniczność, a w *Inaczej niż być lub ponad istotą* pokazuje, że ten pierwszy ruch wolności jest już odpowiedzią, a więc nie jest samoistny, wcale nie jest pierwszy. Pierwsze, wcześniejsze od pierwszego ruchu mojej wolności jest wezwanie, a nawet nastawanie na mnie, obsesja ze strony bliźniego, który zbliża się nieproszony, który mnie wybrał, czyli upatrzył sobie.

¹⁶ E. Levinas, *Inwestytura wolności, czyli krytyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 90.

¹⁷ Zob. punkt 2.2.1. *Konstituowanie się Ja*.

Jak to w życiu bywa: zjawia się nie w porę nieproszony gość. I nie mogę bezkarnie zamknąć drzwi. Sama jego nieproszona obecność stawia mnie w sytuacji winy:

Bliźni wyznaczają mnie zanim ja go wskażę – nie jest to modalność wiedzy, lecz modalność nawiedzenia i opętania – różne od poznania drzenie tego, co ludzkie i co całkowicie inne. [...] W zbliżeniu jestem od razu sługą bliźniego, kimś już spóźnionym i winnym tego spóźnienia¹⁸.

Tę myśl francuski filozof powtarza wielokrotnie, niemal do znudzenia: jestem odpowiedzialny, co więcej, jestem winny, zanim cokolwiek pomyślę czy zrobię. Na przykład:

Jako odpowiedzialność poprzedzająca swobodne zaangażowanie, sobość niezależna od wszelkich tropów istoty jest odpowiedzialnością za wolność innych. Niewybaczalna wina wobec bliźniego jest w naszym koszula Dejaniry zrobiona ze skóry¹⁹.

Ale moje zaangażowanie tej pierwotnej winy nie likwiduje. Wręcz przeciwnie: „Im bardziej jestem sprawiedliwy, tym bardziej jestem winny”²⁰. Te dwa cytaty pokazują odwrócenie, jakie Levinas usiłuje opisać w pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Oto odpowiedzialność jest przed wolnością, przed jakąkolwiek decyzją, wina nie wynika w żaden sposób z moich złych czynów czy zaniedbań. Jestem odpowiedzialny i winny za Innego, a nawet za jego wolność. Tej winy nie mogę się w żaden sposób pozbyć.

Levinas jest doskonale świadomy – i wielokrotnie daje temu wyraz – że jest to odwrócenie dominującego, logicznego samorozumienia człowieka: aby była odpowiedzialność, musi być jakaś wcześniejsza wolność, aby była wina, muszą najpierw w jakiś sposób, w mocy swojej wolności tę winę zaciągnąć. Właściwie cała rozprawa *Inaczej niż być lub ponad istotą* jest podawaniem w wątpliwość tego powszechnego logicznego samorozumie-

¹⁸ E. Levinas, *Bliskość i nawiedzenie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 146.

¹⁹ E. Levinas, *Rekurencja*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 184.

²⁰ E. Levinas, *Sobość*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 189.

nia człowieka. Francuski myśliciel wskazuje w niej, że ten obraz pomija to, co najistotniejsze: człowiek wcale nie jest samodzielnym, panującym nad sobą źródłem swojej własnej wolności, ale pojawił się w świecie już istniejącym, jest stworzeniem. Jednak – i to jest mocna teza Levinasa – choć jestem wolnością spóźnioną, jako człowiek odpowiadam nie tylko za siebie, nie tylko za to, co jest tej mojej wolności dziełem, ale też za to, co jest od niej wcześniejsze, za innych, których Bóg stworzył niezależnie ode mnie. Wina i poczucie winy, które wychodzą poza te ścisłe ramy własnej odpowiedzialności, są moim nieusuwalnym udziałem w życiu, ową koszulą Dejaniry. Pierwsze, wcześniejsze od wolności jest wezwanie, wstrząśnięcie, nawiedzenie bez zaproszenia, przez które Inny stawia mnie w sytuacji odpowiedzialności i winy.

6.3. Nieczyste sumienie

Te same tematy powracają w tomie *O Bogu, który nawiedza myśl*. W eseju *Uwagi o sensie* Levinas po raz kolejny pisze o twarzy bliźniego, która oskarża i przykazuje:

Wychodząc od tej prostoty, ukazującej się jako ubóstwo, nagość, bezbronność twarzy, mogliśmy kiedyś powiedzieć, że twarz drugiego człowieka jest dla mnie jednocześnie pokusą zabójstwa i przykazaniem „nie zabijaj”, przykazaniem, które już mnie oskarża, podejrzewa mnie i mi zabrania, ale które równocześnie pyta i woła mnie. Jakbym mógł coś na to poradzić i jakbym już był winny²¹.

Autor powtarza i rozwija wątki zasygnalizowane we wcześniej zacytowanych fragmentach. Ale tutaj wyjątkowo mocno wybrzmiewa motyw zwykle ukryty w Levinasowych opisach twarzy: twarz bliźniego nakazuje „nie zabijaj”, bo – w pewnym sensie – podejrzewa mnie, że mogę zabić. A więc gdy staje przede mną bliźni, jego obecność odkrywa we mnie, w mojej wolności, zdolność do zabójstwa. Levinas nigdy nie podejmuje

²¹ E. Levinas, *Uwagi o sensie*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 47–48.

pytania, skąd taka zdolność do zabójstwa pojawiła się we mnie. Ewidentnie uważa ją za wpisaną w samą istotę wolności: skoro wolność jest realna, to także moja zdolność do zabójstwa jest bardzo realna i pierwotna. Bliźni sprawia, że odkrywam w sobie tę zdolność, co więcej, pokusę zabójstwa, zdolność do wyrządzenia mu krzywdy, do czynienia zła. Ta zdolność jest całkowicie moja. Dlatego jestem winny.

Powtórzmy: rodząca się we mnie pokusa jest – przewrotnie – poświadczaniem faktu, że moja wolność nie jest pozorna, złudna. Mogę zabić i zabójstwo będzie faktycznym zadaniem śmierci. Mogę skrzywdzić, krzywda będzie realną krzywdą bliźniego.

Ale ostatnie zdanie cytowanego tekstu wskazuje na drugą stronę mojej wolności: bliźni woła o pomoc, a ja w mojej wolności jestem w stanie podjąć decyzję, aby mu pomóc. Jednak zwykle mogę zrobić mało albo nawet nic, nigdy nie jestem w stanie adekwatnie odpowiedzieć na jego wołanie. Oczywiście ta niemożność zazwyczaj jest obiektywna, jestem sam uwikłany we wszystkie okoliczności życia. Nie mogę nie dlatego, że nie chcę, ale dlatego, że nie jestem w stanie, że jest to obiektywnie niemożliwe. Ale, powtarza Levinas, ta obiektywnie uzasadniona niemożliwość nie sprawia, że jestem niewinny – jestem winny, choć nic nie mogę na to poradzić. Wolność, napotykać przeszkodę nie do pokonania, też jest winna.

Mamy więc opis twarzy bliźniego, dzięki której wydobyta zostaje na jaw dziwna asymetria mojej wolności: z jednej strony jest w niej możliwość pragnienia i dokonania zabójstwa, a z drugiej – słabość, niemożność pomocy. Jedno i drugie jest moją winą, bo to jest moja wolność.

Wina, która jest wcześniejsza od jakiegokolwiek czynu czy zamiaru mojej wolności, a która objawia mi się w spotkaniu z bliźnim, jest moją własną winą. Poczucie winy, jakie mam wobec bliźniego, nie jest aberracją, którą należy uciszyć, uleczyć. Czyste sumienie, dobre samopoczucie wcale nie są świadectwem wewnętrznej prawdy człowieka. Nie są też tym, do czego człowiek powinien dążyć, aby żyć pełnią życia. Owo poczucie winy, a więc lęk, że mógłbym zabić, skrzywdzić, oraz jednocześnie poczucie bezradności w obliczu błagania bliźniego – to wszystko podnosi moje człowieczeństwo, a nie umniejsza go.

Ale nie chodzi tylko o tkwiącą we mnie możliwość zabójstwa. Drugi człowiek jest śmiertelny. To jest fakt podstawowy. Levinas uznaje, że jest

on bardziej podstawowy od stwierdzenia, iż ja jestem śmiertelny: „Śmierć drugiego człowieka stawia mnie pod znakiem zapytania, jakbym przez swoją obojętność stawał się współnikiem tej śmierci”²². Dlatego że mój bliźni jest śmiertelny, moja nie-obojętność wobec niego, Innego, ma znaczenie podstawowe²³. Właśnie tu, w tej nieredukowalności odsłania się najgłębsze znaczenie i sens mojego bytu. Mogę zacząć bać się o drugiego człowieka, o to, że umrze. Właśnie ten lęk, lęk o śmierć drugiego człowieka, przewyższający lęk przed własną śmiercią, jest znakiem pełni człowieczeństwa.

W tym miejscu Levinas podejmuje wprost polemikę z Heideggerem. Otóż według niemieckiego myśliciela „nic nie jest bardziej moje własne, bardziej *eigen* niż moja śmierć” i to fakt mojego bycia-ku-śmierci „odsłania ponoć znaczenie i tożsamość ludzkiego bytu”²⁴. Trzeba podkreślić, że nie jest to polemika dotycząca moralności rozumianej jako wymogi, nakazy apelujące do wolnej woli człowieka, moralności opartej na wcześniejszym rozumowaniu, poznaniu. Jest to polemika na poziomie filozofii pierwszej, pytania o rdzeń człowieczeństwa. Heidegger opisał człowieka w jego człowieczeństwie jako „bycie-ku-śmierci”. Jak żaden filozof przed nim pokazał fundamentalną czasowość człowieczeństwa człowieka. Położył mocny fundament pod dwudziestowieczny egzystencjalizm, w którym indywidualna wolność człowieka jest uznawana za niewinną, nietykalną. Ta właśnie wolność nadaje znaczenie mojemu śmiertelnemu życiu. Z tego stwierdzenia wyrasta podstawowy postulat: życia autentycznego, życia według swojej własnej wolności. I podstawowy „grzech” wobec swojego życia – nieautentyczność. Według Heideggera dopiero wewnątrz mojej wolności mogę podjąć troskę.

Levinas właśnie na poziomie antropologicznym, na poziomie fundamentalnego rozumienia naszego człowieczeństwa kwestionuje tezę Heideggera. Nie moja własna śmierć, ale śmierć bliźniego, jego śmiertelność jest źródłem wszelkiego znaczenia. W twarzy bliźniego odkrywam moją winę. Ta wina naznacza mnie, znaczy źródłowo. Jest źródłem znaczenia, nadaje znaczenie temu, co robię. Levinas wielokrotnie powtarza:

²² E. Levinas: *Ponad intencjonalnością*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 247.

²³ Zob. tamże, s. 248.

²⁴ Tamże.

Pytanie twarzy, która o mnie woła, stawiając mnie pod znakiem zapytania; [...] wkraczam do tego pytania, gdy jestem zmuszony do odpowiedzialności za śmierć drugiego człowieka, a konkretnie, gdy w obliczu jego śmierci tracę niewinność swojego istnienia²⁵.

A więc sam fakt, że Inny umarł, a ja żyję, oskarża mnie. Nie mogę żyć, rozkoszując się w poczuciu zupełnej niewinności swoim życiem, skoro Inny umarł. Ta niemożność wynika z samej dwuznaczności istoty tożsamej, która mówi „Ja” w apogeum swojej bezwarunkowej autonomicznej tożsamości, ale która może okazać się również „Ja godnym nienawiści”²⁶. W obliczu śmierci Innego Ja pyta: czy moje bycie jest usprawiedliwione? Może to pytanie zagłuszyć, ale pierwsze jest pytanie, a nie zagłuszenie.

W trakcie rozważań o pierwotności poczucia winy Levinas odwołuje się – chyba jedyny raz w swojej twórczości – do św. Augustyna: „św. Augustyn w dziesiątej księdze *Wyznań* odróżnia *veritas lucens* od *veritas redarguens* – prawdę, która oskarża lub stawia pod znakiem zapytania²⁷. To wyrażenie znakomicie oddaje prawdę jako przebudzenie na ducha albo ludzki psychizm”²⁸. A więc przyjęcie poczucia winy za to, czemu nie zawiñem, za śmierć bliźniego, którego nie zabiłem, jest przebudzeniem, wejściem do samej swojej głębi, poznaniem prawdy o sobie, prawdy oskarżającej mnie.

Przytoczone tutaj refleksje autor *O Bogu, który nawiedza myśl* rozwija w ramach rozważania pytania o sens bycia. Pytanie o sens bycia okazuje się pytaniem o usprawiedliwienie bycia stawiane w obliczu śmierci Innego. Takie pytanie jest wcześniejsze, bardziej podstawowe od pytania, jakie stawiam sobie, rozważając moją własną śmiertelność. Źródłem sensu i znaczenia jest śmierć bliźniego. Obojętność na tę śmierć jest już moim gestem zobojętnienia, odrzucenia nieobojętności, degradacją człowieczeństwa: „Dlaczego Inny Człowiek mnie obchodzi? Kim jest dla mnie

²⁵ E. Levinas, *Pytanie*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 249.

²⁶ Tamże, s. 250.

²⁷ „Kochają prawdę tylko wtedy, gdy ona się im odsłania, a nienawidzą jej wtedy, gdy prawda każe im patrzeć, jacy oni sami są” [*amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*]. Augustyn, *Wyznania*, X, 23, przeł. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 263.

²⁸ E. Levinas, *Poddaństwo i pierworodność*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 256.

Hekuba?²⁹ Czyż jestem stróżem brata mego? – pytania te mają sens tylko wtedy, gdy już założyliśmy, że Ja troszczy się wyłącznie o siebie, że Ja jest troską o siebie³⁰.

A więc rozpoznanie w sobie samym poczucia winy za śmierć bliźniego; lęk, że mogę zabić, bezradność wobec wołania ubogiego i poczucie winy z powodu tej bezradności – to wszystko jest znakiem mojego człowieczeństwa. Autor *Imion własnych* nie wprowadza żadnej idei upadku, pierwszego grzechu, nieposłuszeństwa, które by spowodowało ten stan rzeczy. Dostrzega jego źródło w samej podstawowej strukturze ludzkiej wolności, która jest wolnością stworzoną.

Wrażliwość na Innego, nieobojętność wobec Innego i jego wołania są ściśle powiązane z tym poczuciem winy. Niejako rodzą się w tym poczuciu winy. Natomiast ruch ku osiągnięciu stanu czystego sumienia oznacza obojętność ja doskonale tożsamego ze sobą i kalkulującego, że skoro nie może pomóc, to jest niewinne. Levinas utożsamia to z „chłodną Kainową powściągliwością”³¹.

6.4. Filozofia (teologia) po Auschwitz?

„Pytanie o moje prawo do bycia jest już moją odpowiedzialnością za śmierć Innego”³² – niewątpliwie w słowach tych rozbrzmiewa pamięć o Auschwitz, o bliskich i wszystkich rodakach Levinasa, którzy tam zginęli. Jego filozofia jest filozofią po Auschwitz, co wyraźnie zaznaczył w esejach *Sygnatura* i *Bez imienia. Bezimienny*³³. Ale sprowadzanie znaczenia tych

²⁹ Por. akt 2 scena 2 *Hamleta*: „Cóż z nim Hekuba, on z nią ma wspólnego, Żeby aż płakał nad jej losem?”. W. Szekspir, *Hamlet*, przeł. J. Paszkowski, Nakładem Księgarni Feliksa Westa w Brodach, Kraków 1909, s. 70.

³⁰ E. Levinas, *Substytucja*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 198–199. Te same myśli rozwija obszernie w wykładzie: E. Levinas: *Śmierć innego i moja śmierć*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 23–29.

³¹ E. Levinas, *Odpowiedzialność za innego*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 23.

³² E. Levinas, *Poddaństwo i pierworodność*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 258.

³³ E. Levinas, *Sygnatura*, w: Tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991, s. 313–319; E. Levinas, *Bez imienia. Bezimienny*, w: Tegoż, *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 133–137. Na temat filozofii po Auschwitz zob. też: M. Jędraszew-

słów do emocjonalnego czy nawet intelektualnego przepracowywania konkretnej sytuacji Żyda, który żyje w Europie po Auschwitz i z tego powodu jest naznaczony poczuciem winy albo jakoś niezdrowo naznaczony śmiercią, odebrałoby im uniwersalny sens.

A właśnie istotą myśli Levinasa jest pokazanie, że pytanie o prawo do bycia, nieczyste sumienie, potrzeba usprawiedliwienia swojego życia na ziemi wobec faktu, że inni już nie żyją – to wszystko jest doświadczeniem podstawowym, budzeniem się naszego człowieczeństwa, a nie jego chwilową aberracją, chorobą.

Współczesność traktuje każde poczucie winy jako wtórne, wręcz jako oznakę choroby, a czyste sumienie, dobre samopoczucie jako stan pierwotny i pożądany. Francuski filozof idzie wbrew temu konsensusowi. Pisze z ewidentnym zamysłem ironicznym:

Dobre samopoczucie, które w refleksji nad jaźnią pre-refleksyjną staje się słynną samoświadomością, znaczy już, że ja – przebudzone z odpowiedzialności, dla-Innego, ja „nieczystego sumienia” – powróciło do swojej ontologicznej „nienaruszalności”, do trwania w bycie, do zdrowia³⁴.

To, co współczesność uznaje za stan pożądany, za zdrowie – osiągnięcie wewnętrznej harmonii, pozbycie się niejasnego poczucia winy – Levinas uważa za stan wtórny, można powiedzieć, zakłamanym, którego nieuniknioną konsekwencją jest zubożenie.

6.5. Myśl Levinasa a chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym

Mam nadzieję, że w niniejszej prezentacji udało się pokazać, jak fundamentalna w antropologii Levinasa jest idea winy wcześniejszej od wolności oraz idea wolności, która potrzebuje usprawiedliwienia. A zatem

ski, *Jak można filozofować po Auschwitz*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3. s. 7–12.

³⁴ E. Levinas, *Prawo bycia*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 255.

także fundamentalna jest idea, że człowiek, szukając sensu swojego życia, poszukuje usprawiedliwienia, którego nie znajduje w sobie samym. Tego przychodzącego z zewnątrz usprawiedliwienia potrzebuje właśnie dlatego, iż nie jest pierwotnie niewinny. Idea czystego sumienia według autora *Całości i nieskończoności* jest zakłamaniem. Idea nieskalanej wolności jest fałszywa, czyli niezgodna z faktycznym stanem ludzkiej wolności. Pielęgnowanie i obrona idei nieskalanej wolności oraz poczucia niewinności prowadzą do zobojętnienia na bliźniego, a w efekcie do unicestwienia wolności.

Te wszystkie myśli bardzo dobrze współbrzmiały z chrześcijańską nauką o grzechu pierworodnym i w tym współbrzmieniu wydobywają żywotne znaczenie tej nauki w głoszeniu Ewangelii. Wyjątkowo dobrze refleksje te współbrzmiały z teologicznym kontekstem, w którym Augustyn rozwinął naukę o grzechu pierworodnym, czyli z polemiką z pelagianizmem. W centrum tej polemiki było pytanie o ludzką wolność. Pelagianizm, odrzucając ideę, że grzech Adama przeszedł na wszystkich ludzi, skłaniał się ku uznaniu ludzkiej wolności za wszechmocną. Skoro człowiek o własnych siłach może żyć dobrze, wypełniać prawo, to znaczy, że jego wolność jest większa od każdej przeszkody.

Augustyn doskonale widział, że ludzka wolność jest słaba i ta słabość tkwi w samym rdzeniu wolności, nie jest wobec niej zewnętrzna. Dlatego najpierw rozwinął naukę o łasce, która jest zawsze pierwsza, a potem naukę o grzechu, który zniszczył ludzką wolność.

W pewnym sensie polemika Levinasa z egzystencjalizmem odtwarza ten starożytny spór, który prowadził Augustyn z pelagianizmem. Egzystencjalizm nieco przewrotnie można porównać do nauki pelagiańskiej. Co prawda, pelagianizm rozpatrywał wolność w perspektywie spełniania wymogów prawa Boskiego, a egzystencjalizm odrzuca ideę, że jakieś zewnętrzne wymogi mogą być „wyższe” od wolności, ale zarówno pelagianizm, jak i egzystencjalizm widzą ludzką wolność jako „wszechmocną”, a jej upadek jako niewybaczalną porażkę, zasługującą na piekło³⁵. I jeden, i drugi nie zna miłosierdzia dla słabych.

³⁵ Egzystencjalizm, co prawda, nie uznaje istnienia niczego poza doczesnością, ale chętnie sięga do metafory piekła. Tyle że piekło umieszcza tu, na ziemi. Straszy piekłem wolności niezrealizowanej.

Nie znaczy to jednak, że myśl Levinasa da się łatwo wpisać w teologię chrześcijańską. Chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym rozdziela moment stworzenia i moment upadku. Wiąże grzech pierworodny z upadkiem, choć podkreśla, że „rzeczywistość grzechu, a zwłaszcza grzechu pierworodnego, wyjaśnia się dopiero w świetle Objawienia Bożego”³⁶. W pełni możemy pojąć prawdę o grzechu tylko dzięki objawieniu w Chrystusie³⁷.

Levinas nie przyjmuje żadnej idei upadku, a wręcz z nią polemizuje, i pisząc o wolności zakwestionowanej, nie używa kategorii grzechu. Prowadzi analizę filozoficzną ludzkiej wolności i na tym poziomie – filozoficznym, a nie teologicznym – odkrywa, że ta wolność, jako że nie jest wszechmocna, jest nieusprawiedliwiona. A więc szuka – ciągle w refleksji filozoficznej, antropologicznej – zrozumienia tej sytuacji człowieka i jego wolności. W *Całości i nieskończoności* opisuje ludzką wolność jako wolność stworzoną, a więc autentyczną, ale późniejszą, przybyłą na świat, który jest wcześniejszy od niej. Wolność, która przyszła na świat zbyt późno, nie jest sama swoim własnym dziełem, nie panuje nad swoim początkiem. Może – choć jest to złudne – wyobrazić sobie, że jakoś zapanuje nad własnym kresem, ale już jest i już wie, że nie jest swoim własnym początkiem.

W ten sposób z samej idei człowieka jako wolności stworzonej Levinas wywodzi rozumienie wolności bliskie chrześcijańskiej koncepcji wolności zranionej przez grzech pierworodny i nakreśla perspektywę usprawiedliwienia wolności. Perspektywa ta wskazuje na absolutne pierwszeństwo przykazania miłości bliźniego i jednocześnie uwzględnia naszą nieuniknioną niemożność doskonałego wypełnienia tego przykazania. Jest to wolność, która się siebie wstydi, która przeżywa swój brak wszechmocy, a więc np. niezdolność do odpowiedzi na prośbę ubogiego, jako niegodziwość. Z tego poczucia wstydu i winy wyrasta poszukiwanie usprawiedliwienia i świadomość, że sama w sobie nie może tego usprawiedliwienia znaleźć.

Ta koncepcja Levinasa jest wpisana w polemikę zarówno z Heglem, jak i z egzystencjalizmem, przede wszystkim z Heideggerem. Hegel proponuje

³⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. drugie poprawione, Pallottinum, Poznań 2002, 387.

³⁷ Zob. tamże, 388–389.

poddanie wolności uniwersalnemu rozumowi. Tak poddana wolność czuje się usprawiedliwiona, tylko że według Levinasa – i tu się z nim zgadzam – wolność ta jednocześnie znika, tak jak znika indywidualne ja wchłonięte przez uniwersalny rozum. Dodajmy: ta znikająca indywidualna wolność jest jednocześnie zanikiem indywidualnej wrażliwości na bliźniego.

Egzystencjalizm nie dopuszcza myśli, że wolność mogłaby być sama w sobie winna, nieusprawiedliwiona. Traktuje indywidualną wolność jako absolut, któremu wszystko ma służyć. Levinas pokazuje, że prawa i instytucje budowane jako zabezpieczenie przed kolejnymi porażkami tej samej w sobie nieskalanej wolności też w efekcie prowadzą do jej ograniczania, unicestwiania.

Egzystencjalizm w swojej radykalnej postaci szydzi z nauki o grzechu pierwotnym jako wrogiej człowiekowi i jego wolności³⁸. Filozofia Levinasa otwiera pole odpowiedzi, mocnej antropologicznej odpowiedzi na ataki i szyderstwa egzystencjalizmu. Dzięki tej filozofii możemy lepiej zrozumieć, że w nauce o grzechu pierwotnym jest zawarta istotna prawda o ludzkiej wolności, którą to prawdę egzystencjalizm usiłuje zdusić. Dlatego, mieniąc się obrońcą indywidualnej wolności, egzystencjalizm prowadzi do jej skarlania.

W pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dużo późniejszej niż *Całość i nieskończoność*, bezpośrednio polemiki Levinasa z egzystencjalizmem czy Heglem zanikają, ale jednocześnie drogi myślenia filozoficznego i medytacji biblijnej wyprowadzają francuskiego filozofa jeszcze dalej poza dominującą współcześnie antropologię, opartą na indywidualnej niewinnej wolności jako fundamencie człowieczeństwa. Z całą mocą powtarza on tezy, które brzmią jak bluźnierstwa przeciw idei wolności jako fundamentu odpowiedzialności człowieka, tezy o odpowiedzialności i winie wcześniejszej od jakiegokolwiek mojego zaangażowania. W tomie *O Bogu, który nawiedza myśl* rozciąga tę odpowiedzialność i winę na sam fakt śmierci bliźniego. Jestem jej winny przez samo to, że żyję. Jedyne, co mogę zrobić, to zachować nieobojętność wobec śmiertelności bliźniego.

³⁸ Jednak zarzutu, że egzystencjalizm szydzi z nauki o grzechu pierwotnym, nie można uogólniać, ponieważ istnieją różne nurty egzystencjalizmu. Odmienne ten problem rysuje się u Szestowa, Bierdiajewa, Marcela, Unamuno (to zastrzeżenie – aby nie uogólniać – zawdzięczam prof. Tadeuszowi Gadaczowi).

Te refleksje właśnie w swojej wewnętrznej sprzeczności wydają się bardzo bliskie chrześcijańskiej nauce o grzechu pierworodnym, która mówi, że „grzech pierworodny jest grzechem własnym każdego”, i jednocześnie podkreśla, iż „nie ma on charakteru winy osobistej”³⁹, a więc nie usiłuje tłumaczyć czy łagodzić sprzeczności zawartej w zestawieniu: własny grzech, ale nie osobista wina.

Jednak, powtórzmy, filozofia Levinasa jest antropologią znacząco różną od antropologii powszechnie przyjmowanej w teologii katolickiej. Stawia wolność przed prawdą, gdyż prawdę widzi jako dzieło wolności i sprawiedliwości. Konsekwentnie racjonalność człowieka umieszcza w służbie wolności, która to wolność sama w sobie jest arbitralna. A więc wykorzystanie opisanych przez Levinasa wątków mówiących o wolności potrzebującej usprawiedliwienia i o winie wcześniejszej od wolności wcale nie jest bezproblemowe. Wprowadzenie tych myśli do teologii narusza wiele uznanych w głównym nurcie tejże teologii twierdzeń ontologicznych i antropologicznych.

³⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 405.

Rozdział 7

Rozmowa jako objawienie prawdy Emmanuela Levinasa interpretacja Platona

Trudno jest zadać pytanie o prawdę. Bo dwa najprostsze pytania: epistemologiczne: jak poznać prawdę? oraz metafizyczne: czym jest prawda? już zawierają w sobie kilka założeń, które należy dopiero przeanalizować, aby ewentualnie móc sformułować pytanie podstawowe. Albowiem sam fakt postawienia tych pytań zakłada odrębność prawdy i poznania. A każde z nich jest oparte na kolejnych założeniach: pytanie epistemologiczne zakłada już jakąś ideę prawdy i jakąś ideę poznania oraz pewną naturę związku poznania i prawdy. Pytanie metafizyczne zakłada, że prawda „jest”, i to jest „czymś”.

Emmanuel Levinas pisze o prawdzie dużo, ale żeby podążyc jego śladami i podjąć próbę zrozumienia tego, jak pojmuje on prawdę, trzeba wyjść poza te dwa na pozór podstawowe pytania, jakie zwykle stawia się na początku filozoficznej refleksji o prawdzie, i zrezygnować na razie z samej próby sformułowania jakiegokolwiek pytania o prawdę. Naszą próbę zrozumienia myśli Levinasa o prawdzie podejmiemy w nawiązaniu do jego komentarza do myśli Platona. Jak wiadomo, dla intelektualnej tradycji europejskiej to właśnie koncepcja tego greckiego filozofa jest pierwszym punktem odniesienia w refleksji o prawdzie. Również Levinas, pisząc o prawdzie, mierzy się z jego tekstami.

7.1. Rozmowa wcześniejsza od prawdy

W dziele *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, w podrozdziale *(Roz)mowa i etyka* Levinas zastanawia się, co jest wcześniejsze: powszechność, uniwersalizm, innymi słowy, obiektywność idei, a więc i myślenia,

czy też rozmowa¹. Ugruntowany pogląd przyznaje pierwszeństwo powszechności, a zatem zakłada, że rozmowa jest możliwa wyłącznie dzięki wcześniejszej wspólnotcie idei i płaszczyźnie porozumienia, do których odwołują się rozmówcy. Intuicyjnie wydaje się to dość oczywiste: aby można było rozmawiać i się porozumiewać, musi istnieć płaszczyzna porozumienia. Tą płaszczyzną jest pewien zestaw wspólnych pojęć, kategorii, właśnie idei, które tworzą pewną prawdę obiektywną. Levinas podważa ten pogląd. Stwierdza, że gdyby uznać taką fundamentalną wspólnotę idei za ostateczną – albo inaczej, za wcześniejszą w swej definitywności – okazałoby się, że rozmowa jest niepotrzebna i w końcu niemożliwa. Taka wspólnota bowiem niejako zakładałaby jeden wspólny rozum, w którym uczestniczą poszczególne rozумы, a więc pewną jedność, wewnątrz której nie ma żadnej komunikacji, gdyż aby zaistniała komunikacja, musi istnieć odrębność, separacja, dystans. Levinas pisze: „Uniwersalny rozum obchodzi się bez komunikacji”². Mamy zatem dwie możliwości. Pierwsza jest taka, że przyjmujemy istnienie pewnego uniwersalnego rozumu, całości wcześniejszej od rozmowy – idei, prawdy obiektywnej, i wtedy okazuje się, że rozmowa jest tylko pewnym pozorem, co najwyżej niedoskonałością dążącą do doskonałości, czyli ustania rozmowy jako już niepotrzebnej. Druga możliwość oznacza odrzucenie założenia, że istnieje uprzednia idea, uniwersalny rozum. Levinas stwierdza, że dopiero wtedy możemy uznać, iż jest możliwa prawdziwa rozmowa, gdyż prawdziwa rozmowa musi zakładać wielość. Inaczej mówiąc, rozmowa jest możliwa nie dzięki wcześniejszej jedności, ale na odwrót, a właściwie inaczej: rozmowa jest możliwa dzięki wielości, czyli separacji, i tworzy komunikację. Ale w rozmowie rozmówcy nie stwarzają jakiegokolwiek jedności. Wielość, separacja pozostają. Rozmówcy pozostają oddzielnymi bytami. Levinas przyznaje: „Prawda pojawia się tylko w prawdziwej rozmowie”³, ale nie rozumie tej

¹ E. Levinas, *(Roz)mowa i etyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 70–77.

² Tamże, s. 71.

³ E. Levinas, *Retoryka i niesprawiedliwość*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 69. Rozmowa dwojga ludzi jest niejako „prototypem” rozmowy wewnętrznej. W pracy *Bóg, śmierć i czas* Levinas nie bez ironii stwierdza: „słynny dialog duszy z samą sobą nie byłby nigdy możliwy, gdyby nie relacja z Innym i znak zapytania na jego

prawdy jako odsłonięcia, ujawnienia uprzednio istniejącej jedności, ani jako pojawiania się nowo utworzonej jedności.

Jak się przekonaliśmy, całe to rozumowanie Levinas opiera na jednym z podstawowych twierdzeń-założeń swojej filozofii, a mianowicie na uznaniu fundamentalnej wielości bytów, które są od siebie odseparowane. Takimi odseparowanymi bytami są przede wszystkim ludzie: każdy człowiek jest odrębnym bytem odseparowanym od innych ludzi i od Boga⁴. Trzeba tu przypomnieć, że jest to teza radykalnie przeciwna wobec dominującej europejskiej tradycji filozoficznej, która uznaje byt za jedno. Autor *Istniejącego i istnienia* wie, że stoi w opozycji do tego myślenia. Przyjmuje za swoją – traktowaną co najmniej podejrzliwie przez większość filozofów – myśl sceptyków: „Człowiek miarą wszechrzeczy”⁵ i traktuje ją nie tylko jako odrzucenie tezy o istnieniu zewnętrznych wobec człowieka obiektywnych miar poznania Transcendencji, czyli prawdy⁶, ale jako fun-

twarczy” (E. Levinas, *W stronę konkluzji: dalsze pytanie*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 133).

⁴ Oczywista wspólnota materii, z jakiej zbudowane są nasze ciała, czy wspólnota gatunku w systematyce, a nawet wspólnota języka, jakim się porozumiewamy, a także wspólnota sposobów i struktur myślenia, nie są przez Levinasa traktowane jako zewnętrzne przejawy ontologicznej jedności bytu. Także wspólnota w człowieczeństwie nie jest fundamentem naszego indywidualnego człowieczeństwa. Tym fundamentem jest fakt stworzenia. Ale Bóg każdego człowieka stwarza indywidualnie. A więc według Levinasa prawdopodobnie nie istnieje coś takiego jak wspólna natura ludzka, w której uczestniczyłaby indywidualna natura pojedynczego człowieka. Również w opisie relacji człowieka do Boga Levinas odrzuca ideę partycypacji opartą na idei jedności bytu i opisuje tę relację jako separację. Powtórzmy: Bóg stwarza każdego człowieka osobno, a nie według wspólnego wzorca (zob. podrozdział 4.4. *Separacja, nie partycypacja*). Wspólnota w człowieczeństwie ma charakter etyczny, a nie ontologiczny. Ale – powtórzmy po raz kolejny – według autora *Całości i nieskończoności* etyka poprzedza ontologię.

⁵ E. Levinas, *(Roz)mowa i etyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 71.

⁶ Ta myśl jest kluczowa w filozofii Levinasa i wzmianki o niej pojawiają się w naszym opracowaniu raz po raz: autor *Boga, śmierci i czasu* odrzuca ideę prawdy obiektywnej i niezmiennej. To odrzucenie dotyczy idei prawdy w jej najgłębszym znaczeniu. Nie wyklucza ono uznawania prawd obiektywnych, które sprawdzamy według kryterium zgodności rozumu z rzeczywistością i do których bez przerwy odwołujemy się w życiu. Na takich prawdach ustalanych teoretycznie (matematyka) i sprawdzanych empirycznie (nauki eksperymentalne) opiera się cała nowożytna nauka i technika.

damentalny opis struktury bytów. Wcześniej przytoczyliśmy tylko jeden fragment, a teraz zacytujmy całe zdanie z *Całości i nieskończoności*:

Jeżeli prawda pojawia się w *doświadczeniu* absolutnym, w którym byt jaśniej swoim własnym światłem, znaczy to, że prawda pojawia się tylko w prawdziwej rozmowie, czyli w sprawiedliwości⁷.

Zostawmy na później odpowiedź na pytanie, jak Levinas opisuje prawdziwą rozmowę, jak odróżnia ją od rozmów, które nie zasługują na to miano, oraz jakie treści zawiera jego skądinąd kluczowa wzmianka o sprawiedliwości. Zwróćmy natomiast uwagę na kilka innych sformułowań. Píše on o „bycie jaśniejącym swoim własnym światłem”. Otóż takim bytem jest rozmówca, człowiek, który do mnie mówi. Oglądanie takiego bytu twarzą w twarz jest *doświadczeniem* absolutnym. Słowo „doświadczenie” zostało przez niego zapisane kursywą, aby podkreślić przenośny charakter sposobu opisanego momentu pojawiania się prawdy. Na pewno nie chodzi tu o doświadczenie w takim sensie, w jakim mówi o nim fenomenologia Husserla, czyli jako o korelacji intencjonalności.

Zauważmy też, że nie sama prawda jest tym *doświadczeniem*, ale tylko się w nim pojawia. Prawda pojawia się w rozmowie. A każda rozmowa toczy się, dzieje się w czasie. Już wskazaliśmy, że rozmowa nie jest ufundowana na wcześniejszej jedności, rozmowa nie ujawnia też wcześniej istniejącej czy ponadczasowej prawdy. A więc prawda, która pojawia się w rozmowie, „wydarza się”, ma strukturę czasową, jest diachronią. W logice myśli Levinasa w żaden sposób nie mieści się jakiegokolwiek sformułowanie, które sugerowałyby wieczność prawdy.

A zatem prawda objawia się tylko na sposób podmiotowy, czyli subiektywny, i jest diachroniczna, to znaczy dzieje się w czasie. Ta prawda jest obiektywnie niesprawdzalna. Takie rozumienie prawdy wydaje się ryzykowne, gdyż może otwierać drogę do powoływania się na niesprawdzalną prawdę, a w konsekwencji do nadużyć w jej imię. Ale prawda, która objawia się w prawdziwej rozmowie, jest „bezużyteczna” właśnie dlatego, że „dzieje się” i nie da się jej zatrzymać, a tym bardziej zawłaszczyć. Nikt

⁷ E. Levinas, *Retoryka i niesprawiedliwość*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 69.

nie może się na nią powoływać, autorytatywnie ogłaszać się jej posiadaczem. Nie jest to też prawda subiektywna w tym sensie, że każdy ma swoją indywidualną prawdę. Przeciwnie prawda objawia się właśnie w rozmowie, jest porozumieniem, a nie indywidualną, zamkniętą w sobie subiektywnością poglądu. W dalszej części rozdziału pokażemy, jaka (roz)mowa nie zasługuje na miano prawdziwej. Levinas, idąc za Platonem, wskazuje na retorykę rozumianą jako sztuka uwodzenia słowami, a więc na mowę, która zwykle bywa dyskursem władzy, jako na rozmowę bardzo daleką od prawdy.

7.2. Interpretacja Platona

Nazwanie rozmówcy „bytem jaśniejącym swoim własnym światłem” jest wprost nawiązaniem do Platona i jego opisów poznania prawdy. Levinas pisze dalej: „Zgodnie z Platonem takiego absolutnego doświadczenia twarzą w twarz, gdy rozmówca ukazuje się jako byt absolutny (to znaczy niepodlegający kategoriom), nie można pojąć bez pośrednictwa idei”⁸. Niewątpliwie nawiązuje do opowieści Platona o jaskini, a konkretnie do sytuacji człowieka, który wyszedł z jaskini i spojrzał w samo słońce. Oto opis zawarty w *Państwie*:

Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest⁹.

Otóż to spojrzenie w słońce jest doskonałym poznaniem, gdyż słońce jest źródłem poznania:

[...] na szczycie świata myśli świeci idea *Dobra* i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie wi-

⁸ Tamże.

⁹ Platon, *Państwo*, T. I, ks. VII, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, s. 362.

działnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum¹⁰.

Platon tak opisuje Ideę Dobra i samo Dobro, które jest źródłem prawdy:

Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj *Ideą Dobra* i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne, i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli *Dobro* będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do *Dobra*, ale za *Dobro samo* uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej. [...]

Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *Dobru* przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *Dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę¹¹, coś wyższego i mocniejszego o wiele¹².

Opisany przez Platona szczyt poznania, spojrzenie w samo słońce Levinas umieszcza w rozmowie. Rozmowa prawdziwa jest platońskim „szczytem świata myśli”. Grecki myśliciel podkreśla, że aby dotrzeć na ten szczyt, trzeba przejść długą i trudną drogę. Levinas opisuje różne rodzaje mowy i rozmowy, które nie zasługują jeszcze na miano rozmowy prawdziwej, ale już w jakimś sensie mogą do niej prowadzić.

Teoria idei Platona oraz jego zacytowane tutaj teksty stały się przedmiotem niezliczonych interpretacji. Wśród nich od starożytności po współczesność dominują interpretacje nieosobowe, często wprost odwołujące się do kategorii myślenia matematycznego. Te interpretacje opisują doskonałe poznanie jako pewną relację wewnętrzną, dziejącą się w umyśle

¹⁰ Tamże, s. 364.

¹¹ Stąd Levinas zaczerpnął tytuł swojej książki: *Inaczej niż być lub ponad istotą*.

¹² Platon, *Państwo*, T. I, ks. VI..., s. 351–352.

człowieka. Levinas dobrze zna tę tradycję interpretacyjną, jej dominującą pozycję. Odnosi się do niej następująco: „Stosunek bezosobowy i bezosobowy dyskurs zdają się zakładać mowę samotnego rozumu, duszę, która rozmawia ze sobą. Ale czy platońska idea, do której zmierza myśliciel, oznacza wzniosły i doskonały *przedmiot*?¹³ To retoryczne pytanie wskazuje na interpretację francuskiego filozofa, według której idea oznacza ostatecznie byt osobowy, drugiego człowieka. Levinas powołuje się w tym miejscu na interpretację Hermanna Cohena, dziewiętnastowiecznego filozofa pochodzenia żydowskiego, który – jak pisze autor *Całości i nieskończoności* – twierdził, „że pojęcie Idei jest koniec końców równoznaczne z przekształceniem się innego bytu w innego człowieka”¹⁴. Dla nas odwołanie do Cohena jest mało istotne. Ważne, że Levinas interpretuje platońskie idee osobowo, a moment spojrzenia w słońce opisany w *Państwie* utożsamia nie z rozmową wewnętrzną czy kontemplacją, czyli relacją umysłu z samym sobą albo oświeceniem dokonującym się w samotności, ale z faktyczną rozmową, jaka toczy się między ludźmi. Prawda wydarza się w słowach rozmowy. Myślenie dzieje się w rozmowie. Levinas tak właśnie czyta greckiego myśliciela: „Dla Platona myślenie nie ogranicza się do bezosobowego wiązania za sobą prawdziwych stosunków, lecz zakłada osoby i stosunki międzyosobowe”¹⁵. W ten sposób Levinas odrzuca całą tradycję uznawania Platona za mistrza samotnego filozofowania i myśliciela szukającego w matematyce ideału poznania i prawdziwości¹⁶, a niezbędne pośrednictwo idei w poznaniu prawdy interpretuje jako konieczną obecność innego człowieka, w którym, w jego mowie, objawia się Prawda.

¹³ E. Levinas, *Retoryka i niesprawiedliwość*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 69.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Przytoczone tu teksty Platona są ważnym punktem odniesienia dla tradycji mistycznej. Droga z jaskini na powierzchnię i stopniowe „przyzwyczajanie się”, aby móc wreszcie spojrzeć prosto w słońce, stały się punktem odniesienia dla opisywania drogi duchowego wznoszenia się aż do oglądania Boga w przeżyciu mistycznym. Levinas w zasadzie wyklucza taką interpretację Platona. Wykluczenie to jest też zgodne z głównymi założeniami filozofii francuskiego uczonego, gdyż nie ceni on nadmiernie doświadczenia mistycznego i nie upatruje w nim jakiegokolwiek szczególnego poznania Boga.

Zatem według Levinasa idee platońskie nie są strukturami myślenia, jakimiś matematycznymi formami, które stanowiłyby niezbędną podstawę poznania bytów właśnie jako struktury umożliwiające opisanie tychże bytów i nadające im kształt. Idea jest drugim człowiekiem, z którym rozmawiam.

W *Fedonie* Platon opisuje pokrewieństwo między duszą a ideami:

- Więc do którego, sądzisz znów, rodzaju przedmiotów dusza jest podobniejsza i z którym bliżej spokrewniona, wedle tego, co się przedtem i co się teraz powiedziało?
- Chyba każdy, sądzę, zgodzi się po tej rozprawie, najbardziej nawet nieuczony, że ze wszech miar i całkowicie dusza podobniejsza jest do tego, co wieczne i niezmienne, niż do tego, co nie¹⁷.

Tak właśnie pisze on o ideach: „wieczne i niezmienne”. Levinas czyta te słowa po swojemu i wbrew dominującej tradycji interpretacyjnej nie umieszcza idei poza czasem i konkretem, ale stawia serię pytań:

Czy podkreślane w *Fedonie* pokrewieństwo między duszą a Ideami jest tylko idealistyczną metaforą, która wyraża przenikalność bytu dla myśli? Czy idealność ideału sprowadza się do jakości podniesionych do najwyższego stopnia, czy może oznacza region, w którym byty mają twarz, to znaczy są obecne w swoim własnym przesłaniu?¹⁸

Pytania te są retoryczne, gdyż zawierają interpretację własną Levinasa. Otóż Idee to spotykani ludzie, z którymi rozmawiam, a pokrewieństwo wyraża samą możliwość rozmowy. To właśnie w rozmowie, w której inny człowiek do mnie mówi, dzieje się *doświadczenie* absolutne. Polega ono na tym, że rozmówca „jest obecny w swoim własnym przesłaniu”. W prawdziwej rozmowie dokonuje się objawienie, a nie tylko odsłonięcie, gdyż rozmówca jest nieodłączny od słów, które wypowiada.

¹⁷ Platon, *Fedon*, VII, w: Tegoż, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, s. 77–78.

¹⁸ E. Levinas, *Retoryka i niesprawiedliwość*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 69.

Levinas pisze dalej: „Demon Sokratesa pojawia się nawet w sztuce majeutycznej, a przecież odwołuje się ona do tego, co ludziom wspólne”¹⁹. I w przypisie powołuje się na fragment z *Teajtet*a Platona o daimonionie Sokratesa. Jest to fragment mowy, w której Sokrates opisuje swoją rolę nauczyciela, odwołując się do obrazu położnej, która pomaga rodzić. A więc nie przekazuje wiedzy, ale pomaga uczniowi wydobyć ją z siebie. Wspomina przy okazji, że uczniowie czasem odchodzą, a niektórzy z nich powracają. Ale Sokrates nie każdego ucznia przyjmuje z powrotem:

Z nich, jeśli który wraca prosić, żebym z nim znowu obcował, i nie wiadomo co wtedy wyprawia, z niejednym mi duch, którego mam, obcować nie daje, a z niejednym pozwala – tacy wtedy znowu korzystają²⁰.

Interpretację Levinasa można chyba rozwinąć w ten sposób: Daimonion – w cytacie przetłumaczony jako duch – działa w głębi duszy, indywidualnie, osobowo, a nie jako zasada wspólna wielu ludziom. Zatem rozmowa majeutyczna jest możliwa dzięki działaniu daimoniona w mistrzu. Indywidualność tego działania nie jest podporządkowana temu, co wspólne wszystkim ludziom, dlatego jej owocem jest indywidualna decyzja Sokratesa, z kim rozmawiać, a z kim już nie rozmawiać. Rozmowa nie jest więc bezosobowym działaniem, ale stosunkiem międzyosobowym, którego nie da się sprowadzić do rozpoznawania wspólnej, nieosobowej, obiektywnej zasady, z góry określającej metody działania. Dlatego Sokrates mówi, że „z niejednym mi duch, którego mam, obcować nie daje, a z niejednym pozwala”.

Jak widzimy, Levinas gruntownie przebudowuje klasyczne, dominujące interpretacje platońskiej majeutyki. Zwykle bowiem platoński dialog majeutyczny rozumie się jako „przypominanie”, a więc wydobywanie z ucznia przez mistrza wcześniej obecnych w tymże uczniu idei. W takim klasycznym ujęciu dialog platoński nie posiada cech prawdziwej rozmowy. Jest działaniem jednostronnym. Ale w takim dialogu interwencja

¹⁹ Tamże.

²⁰ Platon, *Teajtet*, VII, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 21.

daimoniona nie byłaby potrzebna. Sam zaś dialog byłby możliwy tylko dzięki wcześniejszej wspólnocie idei tkwiących zarówno w mistrzu, jak i w uczniu. Te idee byłyby więc bezosobowymi strukturami myśli, które mistrz odsłania w uczniu i tak ukazuje je uczniowi. To odsłanianie nie musiałyby nosić cech spotkania międzyosobowego. Levinas zaś widzi w dialogu platońskim prawdziwą rozmowę, w której działa daimonion.

7.3. Nierówność, asymetria, niemożność spojrzenia z zewnątrz

W dialogu platońskim mistrz i uczeń nie są sobie równi. Według Levinasa jest to istotna cecha prawdziwej rozmowy. Ten, z którym rozmawiam, nigdy nie jest mi równy. Przychodzi z wysoka i jednocześnie z niska, jest nauczycielem i biedakiem. Francuski uczony, kontynuując swoje analizy, przywołuje inny tekst Platona – *Fajdrosa*, w którym Sokrates opisuje kres wędrówki ku doskonałości:

Ale do tego nie dojdzie nikt bez wielu trudów i wysiłków; a trudy te nie dla mów i postępów ludzkich podejmować powinien człowiek rozumny, ale na to, żeby umiał mówić to, co się bogom podoba, i tak, jak się im podoba, postępował, o ile mu siły pozwolą. Nigdy bowiem, Tizjaszu, tak mówią mądrzejsi od nas, nie powinien człowiek rozumny dbać o względy towarzyszków niewoli, chyba tylko ubocznie, ale pozyskiwać sobie władców dobrych i z dobrego rodu²¹.

Kresem tej wędrówki jest mowa, która „się bogom podoba”, czyli mowa prawdziwa. Levinas w nawiązaniu do *Fajdrosa* pisze: „Po dotarciu do prawdy mowa oznacza rozmowę z bogiem, który nie jest naszym »wspólniewolnikiem«”²². A więc podkreśla nierówność rozmówców. Tym razem filozof, a więc mistrz, który dotarł na wyżyny i potrafi mówić mową prawdziwą, stoi na pozycji niższego, gdyż rozmawia z bogiem. Tym bo-

²¹ Platon, *Fajdros*, LVIII, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, s. 118–119.

²² E. Levinas, *(Roz)mowa i etyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 70.

giem jest mój rozmówca. Levinas nie patrzy na rozmowę z zewnątrz, jako „obiektywny obserwator”, ale prowadzi swoją myśl z pozycji rozmówcy: to ja rozmawiam i ja mam naprzeciw siebie rozmówcę. Jego mowa, w której jest on sam w swojej twarzy, jest Ideą. W tej perspektywie to mój rozmówca jest bogiem, o którym pisał Platon. A więc prawdziwa rozmowa nie jest rozmową równych. Ten, z którym rozmawiam, jest bogiem, mistrzem, jest wyżej.

Pisze Levinas: „Relacja społeczna nie wypływa z kontemplacji prawdy, relacja z innym człowiekiem, naszym mistrzem, dopiero prawdę umożliwia”²³. Główne twierdzenie zawarte w tym zdaniu wyraża tezę, którą już na różne sposoby przedstawialiśmy: prawda nie istnieje uprzednio, przed rozmową, prawda dzieje się w rozmowie. Natomiast dla zrozumienia, co to znaczy, że inny człowiek jest naszym mistrzem, niezbędne jest szersze omówienie perspektywy Levinasa, o której wspomnieliśmy pokrótce nieco wcześniej. Jest to podstawowa perspektywa całej jego filozofii, ściśle związana z pojęciem separacji. Otóż spojrzenie na rozmówców z zewnątrz, z boku, nie jest w stanie nic dostrzec. Nie istnieje takie obiektywne spojrzenie, obejmujące obu rozmówców, które byłoby lepsze, które byłoby w stanie ujawnić coś więcej, niż dostrzegam ja, kiedy rozmawiam. Podobnie przysłuchujący się rozmowie z boku wcale nie musi uczestniczyć w wydarzaniu się prawdy, jakie dzieje się w tej rozmowie. Również wewnątrz rozmowy nie ma symetrii: jeden rozmówca nie jest w stanie „wczuć się” w drugiego rozmówcę, mentalnie zamienić się rolami.

Levinas pisze o tym na początku pracy *Całość i nieskończoność*, w podrozdziale *Rozerwanie całości*. Analizuje tam relację metafizyka z Innym. Metafizyk to człowiek filozofujący, Tożsamy, ja, a Inne to poszukiwana w filozofii Transcendencja: „radikalne odseparowanie Tożsamego i Innego znaczy dokładnie tyle, że nie możemy umieścić się poza tą relacją, by odnotować zgodność lub brak zgodności między ruchem w tę i w tamtą stronę”²⁴.

Relacja metafizyka z Innym realizuje się w rozmowie. Analizowany przez nas tekst pokazuje, że jest to Ja rozmawiające z Innym. A więc ja rozmawiam, a mój rozmówca jest mistrzem, mówi do mnie z wysoka. Jest Inny i to w nim objawia się Inne, Transcendencja.

²³ Tamże.

²⁴ E. Levinas: *Rozerwanie całości*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 22.

Na pozór prosta i oczywista operacja intelektualna, czyli ustawienie się w pozycji neutralnej, spojrzenie na tę sytuację z zewnątrz, jest więc, jak twierdzi Levinas, faktycznym przerwaniem rozmowy. Rozmowa jest *doświadczeniem* absolutnym tylko dla mnie jako rozmówcy i tylko w trakcie rozmowy. Obserwator zewnętrzny nie uczestniczy w tym *doświadczeniu*. Nie mogę także zakładać symetrii, czyli uznawać, że takie samo *doświadczenie* absolutne jest udziałem mojego rozmówcy.

Mój rozmówca jest wyżej ode mnie. Zastanawianie się nad tym, czy mój rozmówca uważa mnie tak samo za będącego „wyżej”, za mistrza, jest próbą odwrócenia relacji, a taka próba po prostu przerywa rozmowę. Sytuacja asymetrii, niemożności odwrócenia jest podstawowa, jest samą strukturą rozmowy.

Levinas uważa operację „spojrzenia z zewnątrz”, ustawienie się w pozycji obserwatora zewnętrznego za ruch niemożliwy w ramach myślenia metafizycznego. Jest to ruch pozorny, dający tylko iluzję obiektywności i złudzenie możliwości lepszego oglądu sytuacji, rzeczywistości. Taki ruch nie jest możliwy, gdyż człowiek nie może opuścić siebie samego. Jedyne autentyczne punkty wyjścia do myślenia metafizycznego to jest Ja. Dlatego wszystkie analizy rozmowy oraz interpretacje Platona autor *O Bogu, który nawiedza myśl* prowadzi z pozycji Ja, które rozmawia z Innym. Jest to jedyna możliwa pozycja, punkt wyjścia do myślenia metafizycznego.

W tym miejscu trzeba podkreślić, że takie zewnętrzne spojrzenie jest niezbędne w większości sytuacji praktycznych, a więc przywykliśmy do tego, iż uważamy je za lepsze, wręcz za niezastąpiony punkt widzenia, który umożliwi obiektywność, tworzy dystans niezbędny do lepszego oglądu i zrozumienia przedmiotu poznania. Ale zdaniem Levinasa myślenie wychodzące z takiego zewnętrznego punktu, obiektywizujące ze swej istoty, właśnie dlatego, że przyjęliśmy taki początek, pozostaje wewnątrz całości, immanencji. Jest praktyczne, niezbędne, ciągle go używamy. Jednak nie jest zdolne do wyprowadzenia nas poza immanencję. Transcendencja objawia się w rozmowie tylko dla mnie, który rozmawiam, w twarzy mojego rozmówcy. Natomiast ruch, o którym mówimy, iż jest wyjściem na zewnątrz, do punktu obiektywnego, poza mną, jest w istocie ruchem do wnętrza immanencji.

7.4. Rozmowa prawdziwa. Twarz jako objawienie

Prawda zakłada sprawiedliwość

Wszystko, co tutaj napisaliśmy, dotyczy rozmowy prawdziwej – Levinas wyraźnie odróżnia ją od innych rodzajów rozmowy, które ogólnie, znowu za Platonem, nazywa retoryką. Przyznaje też, że nasza mowa nigdy nie jest zupełnie wolna od retoryki. Jednak rozmowa prawdziwa raczej unika retoryki. Istnieją też różne rodzaje mowy zawierające retorykę, która stanowi próbę przechytrzenia bliźniego. Francuski filozof wymienia przykładowo pedagogię, demagogię, psychagogię. Są to sposoby rozmowy, która jeszcze nie jest prawdziwą rozmową. „Nie staje ona naprzeciw bliźniego, ale podchodzi do niego z ukosa”²⁵. Ale istnieje również mowa będąca samą retoryką, czyli propaganda, pochlebstwo, dyplomacja itp. Taka mowa „jest przemocą we właściwym sensie, to znaczy niesprawiedliwością”²⁶. Jest to przemoc wobec osoby, stanowiąca pogwałcenie wolności, a wolność powinna być nienaruszalna²⁷.

Levinas wylicza cechy i rodzaje mowy będącej retoryką, czyli niespełniającej warunków mowy prawdziwej, ale nie podaje jakiegokolwiek definicji rozmowy prawdziwej ani nawet obiektywnych kryteriów, które pozwoliłyby taką rozmowę z zewnątrz rozpoznać. Píše natomiast, że taka rozmowa jest staniem wobec bliźniego twarzą w twarz w prostocie. Wtedy „był ukazuje się w swojej twarzy, w swej *ekspresji*, w swej mowie”²⁸. Wtedy dzieje się sprawiedliwość. W takiej rozmowie dzieje się jednocześnie objawienie, które jest czymś różnym od odsłonięcia. Odsłonięcie jest poznaniem przedmiotowym, zaś objawienie – *doświadczeniem* absolutnym, „zbieżnością wyrażanego i tego, kto wyraża, szczególnym ukazywaniem się innego człowieka, uobecnianiem się twarzy ponad formą”²⁹.

W przeciwieństwie do retoryki rozmowa prawdziwa szanuje wolność rozmówcy i dzięki temu przynosi prawdę, gdyż ta wydarza się tylko

²⁵ E. Levinas, *Retoryka i niesprawiedliwość*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 68.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ E. Levinas, *(Roz)mowa*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 62.

w wolności. Ale retoryka też jest dziełem wolności: wolność czyniąca niesprawiedliwość nie czyni prawdy; tylko wolność czyniąca sprawiedliwość sprawia, że wydarza się prawda. Dlatego w trakcie prawdziwej rozmowy dzieje się sprawiedliwość. I na odwrót: prawdziwa rozmowa jest dziełem sprawiedliwości.

Pokazaliśmy, że zdaniem Levinasa rozmówcy nie są równi i człowiek stojący naprzeciw mnie, z którym rozmawiam, jest moim mistrzem, jest wyżej, jest bogiem. Ale zaznaczyliśmy i to, co autor *Boga, śmierci i czasu* raz po raz powtarza: że ten stojący naprzeciw mnie, mój rozmówca, przychodzi jako ubogi, żebrak, głodny, który woła o chleb. A więc jako potrzebujący, niejako wołający do mnie ze swego uniżenia. To wezwanie jest jednocześnie wezwaniem z wysoka. Rozkazem. Ta dialektyka niskości i wysokości Innego, który nigdy nie jest mi równy, przenika całe dzieło Levinasa³⁰.

Nieprawość i sprawiedliwość człowiek rozpoznaje bezpośrednio, „na własnej skórze”, jako doznana krzywdę albo otrzymane dobro. Krzyk skrzywdzonych jest mową prawdziwą. W tym krzyku jest sama twarz skrzywdzonego.

A więc rozmowa prawdziwa nigdy nie jest rozmową teoretyczną, abstrahującą od cielesności i jej potrzeb, od ludzkiego ubóstwa. Prawda jest dziełem wolności i sprawiedliwości, a raczej objawia się w twarzy bliźniego, gdy przyjmuję go w wolności i sprawiedliwości. Prawda nie istnieje sama, poza nami. Nie jest możliwe jej poznanie w jakikolwiek sposób analogiczne do poznawania rzeczywistości obiektywnej, przedmiotowej. W tej perspektywie każdy pomysł „walki o prawdę” okazuje się wewnętrznie sprzeczny i ta sprzeczność jest zupełnie nieusuwalna.

³⁰ Pojawia się pytanie: czy Levinas nie uznaje równości ludzi? Pisze tak: „Równość osób sama przez się nic nie znaczy. Ma sens ekonomiczny, zakłada pieniądź i opiera się już na sprawiedliwości, która – gdy jest prawdziwa – zaczyna się od Innego” (E. Levinas, *(Roz)mowa i etyka*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 70). A więc postulat równości zalicza on do sfery społecznej, państwowej. Równość jest niezbędna do zbudowania sprawiedliwego prawa, a więc i instytucji państwowych, ale postulat równości pozostaje wtórny i może być w sferze społecznej realizowany tylko dzięki wcześniejszej sprawiedliwości, którą pełnię wobec Innego stojącego naprzeciw mnie.

7.5. Dobro przed Prawdą, prorocтво przed filozofią

W *Przedmowie do Całości i nieskończoności* Levinas pisze: „od kiedy eschatologia przeciwstawiła wojnie pokój, wojna pozostaje oczywistością w cywilizacji zasadniczo zakłamaney, bo przywiązanej jednocześnie do Prawdy i do Dobra, które popadły odtąd w antagonizm”³¹. Następnie dowodzi, że to zakłamanie, czyli obłuda, jest efektem jednoczesnego powoływania się na filozofów i proroków. Levinas więc rozdziela Prawdę i Dobro. Prawda jest domeną filozofów, a Dobro jest głoszone przez proroków. Obłudą jest zrównanie filozofów i proroków, traktowanie ich jako równorzędnych, a więc zamiennie. Zdaniem francuskiego uczonego Dobro poprzedza Prawdę, zatem głos proroka ma pierwszeństwo przed głosem filozofa i nie podlega ocenie, krytyce ze strony filozofii. To filozofia ma służyć proroctwu. Sam Levinas tak właśnie rozumie swoje uprawianie filozofii. Słowo prorockie, eschatologia podlega innemu sądowi, sądowi dziejącemu się w czasie, w chwili, bo już w tej chwili „wszystkie sprawy są wystarczająco dojrzałe, by można je od razu osądzić”³². Autor *Istniejącego i istnienia* nie używa tu pojęcia sumienia, ale można chyba powiedzieć, że słowo prorockie podlega osądowi sumienia, a nie żadnej instancji zewnętrznej. Instancja zewnętrzna osądza zaocznie i zawsze z opóźnieniem.

Krytyka – i to wyjątkowo surowa – powiązania Prawdy i Dobra oznacza odrzucenie idei *bonum et verum convertuntur*, a więc odrzucenie scholastycznej nauki o transcendentaliach, do których zalicza się prawdę³³. Oznacza też odrzucenie prymatu tego, co obiektywne, nad subiektywnością. Jedynym *transcendentale* jest Dobro, które w żaden sposób nie może być obiektywne. Prawda obiektywna pozostaje wewnątrz immanencji, a jej wywyższenie do rangi *transcendentale* i zrównanie z Dobrem Levinas uznaje za groźną aberrację. Ale transcendencja, nieskończoność nie jest „bezsilnym, odciętym od bytu subiektywizmem”, jest „bardziej obiektywna niż obiektywność”³⁴. Jest to najbardziej ode mnie niezależ-

³¹ E. Levinas, *Przedmowa*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 7.

³² Tamże, s. 6.

³³ Więcej na ten temat zob. punkt 2.2.3. *Wolność i prawda*; podrozdział 9.5. *Logos teologów*.

³⁴ E. Levinas, *Przedmowa*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 9.

ny byt, bliźni, który stoi naprzeciw mnie, nieobjęty, niepojęty, nienależący do porządku obiektywnego, a tym bardziej w żaden sposób niezależny od mojej subiektywności. Niemieszczący się w żadnej kategorii prawdy. Wyjątek rozrywający system. Prawda, która może pojawić się w rozmowie, która jest dziełem wolności i sprawiedliwości, jest wobec Dobra służebna.

7.6. Interpretacja Platona jako przykład dialogu filozofów

Przedstawiona tu interpretacja Platona jest jednym z najbardziej wyrazistych przykładów owego dialogu filozofów, jaki Levinas niemal nieustannie prowadzi w swoich pismach³⁵. Albowiem interpretuje on Platona obok dominujących tradycji interpretacyjnych, a nawet wbrew nim, czasem można wręcz odnieść wrażenie, że wbrew samemu Platonowi. Generalnie niejednoznaczność tekstów greckiego myślicie-la – w których osobowe wydają się postacie bogów, a nieosobowe idee – zwykle prowadzącą do interpretacji nieosobowych, do paradygmatu matematycznego, Levinas wykorzystuje jako możliwość odczytania ich w kluczu ściśle osobowym. Przypomnijmy tutaj, że w swoich późnych dialogach Platon coraz śmieiej sięgał do teorii liczb i wielu komentatorów właśnie w tych tekstach dostrzega najpełniejszy wyraz platońskiej teorii idei³⁶.

Levinas pomija lub odrzuca podstawowe kategorie filozofii platońskiej: dualizm duszy i ciała, wieczność idei i duszy. Tam, gdzie Platon pisze „dusza”, Levinas czyta „człowiek”, a gdzie Platon pisze o wieczności i ponadmysłowości, Levinas widzi transcendencję. Idee, które zwykle bywają rozumiane jako struktury myśli, interpretuje on jako byt osobowy, mający twarz. Również dialog platoński, zwykle postrzegany jako dialog pozorny,

³⁵ Zob. podrozdział 2.3. *Dialog filozofów*.

³⁶ Obszerne omówienie tej ewolucji myśli Platona o ideach w stronę teorii liczb prezentuje Bogdan Dembiński. Zob. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonańskiej*, wyd. drugie poprawione, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999. W zakończeniu autor pisze: „w późnym okresie myśl platońska przyjmuje postać wysoce zmatematyzowaną, w stopniu pozwalającym mówić o matematycznej egzemplifikacji samej ontologii”. Tamże, s. 195.

Levinas traktuje jako prawdziwą rozmowę. Platon jest powszechnie uważany za mistrza drogi kontemplacyjnej, samotnego poszukiwania prawdy. Levinas twierdzi, że autor *Państwa* widział źródło prawdy w realnej rozmowie dwojga ludzi.

7.7. Podsumowanie

Zaczęliśmy od zakwestionowania samego pytania czy też pytań o prawdę. Po przestudiowaniu idei Levinasa widzimy, że pisze on o prawdzie, nie stawiając pytania o prawdę. Czyżby takiego pytania w ogóle nie dało się postawić? Zapewne, jeżeli przyjmiemy optykę francuskiego filozofa, tak właśnie jest. Pytania dotyczą przedmiotu; nawet jeżeli pytamy człowieka o to, kim jest, oczekujemy jakiejś odpowiedzi pozytywnej, zawierającej treść, a więc przedmiotowej. Gdy pytamy o człowieka, stawiając pytanie w trzeciej osobie, gdy pytamy o kogoś, tym bardziej pytamy o niego jako o przedmiot. Staje się tematem naszej rozmowy. Natomiast prawda, która objawia się w rozmowie jako *doświadczenie* absolutne, nie daje się zobiektywizować. Nie bardzo jest możliwe zapytanie o nią w taki sposób, aby pojawiła się w trzeciej osobie liczby pojedynczej jako przedmiot, czyli temat.

Wydaje się, że takie postawienie sprawy zamyka możliwość dyskusji, ale, jak pokazaliśmy, sam Levinas wzywa do lektury, która jest rozmową, a więc także do lektury krytycznej. Jednak niniejszy tekst, pisany przez teologa, a nie filozofa, nie ma ambicji, aby stać się filozoficzną, krytyczną lekturą tekstu Levinasa. Jedynym zamiarem było przedstawienie wybranych wątków jego filozofii, a przynajmniej ich własna interpretacja. Zestawienie rozważań Levinasa z innymi sposobami myślenia filozoficznego, zwłaszcza z innymi interpretacjami Platona, nie miało więc na celu krytyki, a jedynie lepsze zrozumienie przez uwydatnienie tych aspektów jego studiów, w których odbiegają one od głównych nurtów tradycyjnej filozofii europejskiej. A jaki może być z tej analizy pożytek dla teologa? Wieloraki. Przede wszystkim teologia, której zadaniem jest poszukiwanie prawdy, zostaje zainspirowana do postawienia pytania, czego właściwe szuka. Zostaje bowiem niejako zmuszona do wyjścia poza klasyczną przestrzeń myślenia, która mieści się między rozumieniem prawdy jako

aletheia (ale rozumianej wewnątrz tradycyjnej interpretacji Platona) a Arystotelesową definicją *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Przydatność tej refleksji Levinasa pokażemy też w następnym rozdziale, w którym zajmujemy się m.in. porównaniem idei objawienia w jego myśli i w nauczaniu Kościoła.

Rozdział 8

Objawienie w ujęciu Levinasa i w *Dei Verbum*

8.1. Objawienie a odsłonięcie

Dzięki analizie rozmowy jako objawienia prawdy zobaczyliśmy, jak Levinas rozróżnia objawienie i odsłonięcie. Odsłonięcie pozwala zobaczyć to, co istniało wcześniej, ale było zasłonięte. Objawienie zaś niejako powołuje do wydarzenia się. Prawda nie jest odsłaniana, ale wydarza się w rozmowie. To słowo – „wydarzać się” – w miarę dobrze oddaje również charakter objawienia. Objawienie dzieje się i jego czasowość nie jest tylko wtórnym aspektem. W takim ujęciu objawienia dochodzi do głosu Levinasowe rozumienie czasu. Diachronia jest wcześniejsza od synchronii. Synchronizowanie, czyli unieruchamianie, jest wtórnym zabiegiem, procedurą myśli, która syntetyzuje, umieszcza w systemie i odrzuca czasowość. Natomiast Levinas myśli o objawieniu wewnątrz czasu. I odnosi to słowo przede wszystkim do nieskończoności, transcendencji.

Idea Nieskończoności *objawia się* w mocnym sensie słowa. Nie istnieje religia naturalna. Ale właśnie dlatego to wyjątkowe poznanie nie jest już obiektywne. Nieskończoność nie jest „przedmiotem” poznania na miarę kontemplującego spojrzenia, lecz Upragnionym budzącym Pragnienie, to znaczy odsłaniającym się przed myślą, która w każdej chwili *myśli więcej, niż myśli*¹.

Co prawda, Levinas pisze tutaj o poznaniu, o „wyjątkowym poznaniu”, ale transcendencja nie jest poznawalna rozumem. Objawienie nie jest jed-

¹ E. Levinas, *Prawda*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 56.

nym z wielu sposobów poznawania. Należy do porządku pragnienia, któremu autor *O Bogu, który nawiedza myśl* przyznaje pierwszeństwo. Idea Nieskończoności jest Upragnionym, a więc ma charakter osobowy. Nie jest czymś, jakimś nieogarnionym przedmiotem. A więc jej odsłanianie się ma w sobie podobieństwo do odsłaniania się twarzy². Dlatego nawet jeżeli Levinas pisze o „odsłanianiu się przed myślą”, ważny jest ciąg dalszy: „która myśli więcej, niż myśli”. Jest to jeden z jego charakterystycznych zwrotów, często przywoływany w komentarzach. Levinas chce w ten sposób wskazać, że chodzi mu nie o myśl jeszcze doskonalszą, bardziej przenikliwą, ale o opuszczenie regionów, które są przestrzenią myśli, o wyjście poza...³. Poznawaniu podlega byt i bycie bytu. Transcendencja nie jest przedmiotem poznania. Nie jest bowiem przedmiotem w jakimkolwiek sensie tego słowa. Jest poza bytem i byciem.

Takim objawieniem, a nie odsłonięciem transcendencji jest twarz bliźniego. Skoro odsłonięcie jest ukazaniem tego, co istniało wcześniej, ale było zasłonięte, to w odsłonięciu mamy osobno zasłonę, która się odsłania, i osobno odsłaniany obiekt. Odsłonięcie poszerza zakres naszego poznania. Natomiast objawienie zakłada jedność objawiającego i objawianego, a więc twarzy, która jest objawiająca, i transcendencji, która jest objawiana. Transcendencja nie istnieje wcześniej, niezależnie od twarzy, jako jakiś obiekt istniejący poza czasem i przestrzenią. Twarz jest objawieniem, to znaczy jest jednocześnie ludzką twarzą, którą możemy zobiektywizować, postrzegać jako fenomen, obecność, oraz transcendencją, która wymyka się każdej próbie ujęcia, kategoryzacji, opisu, choćby i fenomenologicznego.

² Zauważmy, że w cytowanym tekście Levinas używa niemal jako synonimów słów „objawienie” i „odsłanianie”, choć wyraźnie odróżnia te dwa słowa. Zobaczyliśmy to przy omawianiu rozmowy jako objawienia prawdy: prawda się objawia, a nie odsłania. Zobaczymy to jeszcze wyraźniej w omawianej w dalszej części tego rozdziału uwadze Levinasa o objawieniu religijnym. Takie niekonsekwencje w tekstach francuskiego filozofa są dość częste i zapewne zamierzone. Nie wolno zatem bezwarunkowo przywiązywać się do konkretnych słów, pojęć i uznawać, że mają stałe, precyzyjnie zdefiniowane znaczenie.

³ Zob. punkt 2.2.4. *Bezosobowy rozum. Człowiek zaspokojony*; podrozdział 9.7. *Pytanie o możliwość pisania teologii*.

8.2. Objawienie jako Mówienie

W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Levinas dużo miejsca poświęca różnieniu na Mówienie i Powiedziane. Mówi podmiot, ktoś. W przypadku Powiedzianego ten związek z podmiotem mówiącym już nie jest taki bezpośredni. Powiedziane to słowa, które w jakikolwiek sposób trwają po akcie wypowiedzenia. Może to być pamięć słuchacza lub pismo.

Mówienie jest działaniem podmiotu, natomiast Powiedziane jest trwaniem treści. Mówienie jest wydarzeniem źródłowo międzyludzkim. Rozmowa wewnętrzna, co obszernie przedstawiliśmy w poprzednim rozdziale, jest według Levinasa czymś wtórnym, naśladownictwem tego, co pierwotne, czyli rozmowy toczącej się między ludźmi.

Levinas na różne sposoby pokazuje prymat Mówienia nad Powiedzianym. W każdym razie Mówienie nie jest tylko dostarczaniem treści, które traci swoje znaczenie natychmiast po tym, gdy już wypowiedziało to, co Powiedziane. Mówienie jest objawieniem mówiącego, a raczej objawieniem dziejącym się w rozmowie. Francuski uczoney podkreśla, że stawianie na pierwszym miejscu Powiedzianego i rozpatrywanie podmiotu mówiącego ze względu na to, co powiedział, uniemożliwia nam dotarcie do tego podmiotu, do tego, kto mówi. Gdybyśmy uznali, że jedyną drogą dotarcia do mówiącego jest analiza treści tego, co powiedział, potraktowalibyśmy go analogicznie do rzeczy, jako jeden z bytów pośród innych bytów. Co więcej, już samo postawienie pytania: „kto mówi?” – o ile zmierzaloby do ustalenia pozycji mówiącego „w koniunkcji bytów i rzeczy” – uprzedmiotawiałaby go:

Różnica między *kto?* i *co?*, która znajduje odzwierciedlenie w słownictwie i gramatyce, byłaby jedynie *eidetyczna* lub istotowa, określana przez naturę i sposób bycia bytu będącego problemem. Logiczny prymat pytania *co?* w Powiedzianym obala tę różnicę. Logos jako Powiedziane – objawianie się bycia w dwuznaczności bycia i bytu sprawia, że *kto?* gubi się w *co?*⁴

⁴ E. Levinas, *Zapytywanie i bycie; czas i przypomnienie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 49.

Levinas pisze krytycznie o Logosie, który jest rozumiany na podstawie tego, co Powiedziane. Taki Logos objawia co najwyżej tajemnicę „bycia i bytu”, a więc nie jest objawieniem Transcendencji, Nieskończoności⁵. Sformułowanie „Logos jako Powiedziane” stanowi niewątpliwie krytykę pewnego sposobu rozumienia Logosu, który to sposób pojawia się w chrześcijańskiej nauce o Objawieniu, gdy, mówiąc, że Logos jest Słowem objawiającym Boga, natychmiast koncentrujemy się na treści przekazu. Tym tematem zajmiemy się obszernie w rozdziale poświęconym Levinasowej krytyce teologii. Teraz tylko sygnalizujemy: francuski myśliciel dowodzi, że gdy koncentrujemy się na treści słów zapisanych, utwalonych, na tym, co Powiedziane, i wychodząc od nich, chcemy zgłębiać tajemnicę Logosu, zamykamy się na to, co najważniejsze: na słuchanie Logosu, który jest żywym Słowem, Słowem Mówiącym, Kimś w najmocniejszym tego słowa znaczeniu.

8.3. „mrugające światło Objawienia”

W nawiązaniu do Logosu jako Mówiącego, żywego Słowa, ale w znacząco odmienny sposób, Levinas pod koniec pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą* pisze o objawianiu się Nieskończoności. Wychodzi od stwierdzenia, że Mówienie jest skrajną biernością. Jest bowiem szczerością, otwartością, a więc poddaniem się drugiemu. Jest odpowiedzialnością bez uprzedniego zaangażowania. Ta seria przestawień, w których jakikolwiek świadomy, wolny akt jest pokazany jako późniejszy od tego wszystkiego, co zwykle uważamy za jego konsekwencje, prowadzi autora *Boga, śmierci i czasu* do sformułowania myśli o byciu wybranym jako zakładnik bliźniego. W tym wybraniu objawia się Nieskończoność i jej intryga. Ale to Objawienie Nieskończoności jest samą niepewnością: „zagadką Boga

⁵ Zestawienie „bycia i bytu” jest wyjściem poza perspektywę ustanowioną przez Heideggera. Heidegger w swoim myśleniu wyszedł bowiem poza rozważanie bytu i wskazał na prymat bycia. To było zasadnicze przełamanie paradygmatu ontologicznego. Levinas, pisząc jednym ciągiem o bycie i byciu, pokazuje, że transcendencja nie mieści się w perspektywie ustanowionej przez Heideggera. Tę filozoficznie fundamentalną różnicę między Levinasem a Heideggerem tutaj tylko sygnalizujemy.

mówiącego w człowieku i człowieka, który nie liczy na żadnego boga”⁶. A więc jest to sytuacja, która mnie dopada, bliskość bliźniego, wobec której jestem bezbronny i niejako zmuszony odpowiadam, słowem i odpowiedzialnością, pośród moich wątpliwości; jest to sytuacja, której sensu nie rozumiem, a wszystkie wyjaśnienia, gdy tylko zostaną sformułowane, stają się Powiedzianym i natychmiast są podawane w wątpliwość, a zatem tracą pewność, na której można by się oprzeć. Pisze Levinas: „Znak zapytania w owym Powiedzianym – które w przeciwieństwie do *logosu* teologów pozostaje zmienne – jest centralnym punktem Objawienia i jego mrugającego światła”⁷. Nieskończoność objawia się pośród i poprzez wątpliwości, i poprzez niepewność jakiegokolwiek wytłumaczenia, niemożność odpowiedzi na pytania: dlaczego tak się stało? O co w tym chodzi?

Powtórzmy i zreasumujmy: Objawienie, o jakim pisze Levinas, nie ma nic wspólnego z uzasadnieniem, zbudowaniem fundamentu, na którym można się oprzeć⁸. Mrugające światło Objawienia nie daje pewności. Nie daje podstaw, aby z wiary i jej dogmatów utworzyć nienaruszalną konstrukcję, na której można się wesprzeć. Nie jest też jasnym światłem rozumu, rozpraszającym wątpliwości. Intryga Nieskończoności, która nie pyta człowieka o zgodę, pozostawia go wolnym, a więc nieugruntowanym. Człowiek pozostaje sam jako zakładnik w sytuacji, której nie wybrał, i to właśnie jest mowa Boga do człowieka, to jest Objawienie Boga.

Ta wizja Objawienia brzmi surowo, nie ma w niej ani krzty pocieszenia. Gdzie indziej Levinas stwierdza, że mowa filozofii nie jest mową pocieszenia⁹. Powstaje pytanie, czy te stwierdzenia są wymaganiem

⁶ E. Levinas, *Od Mówienia do tego, co Powiedziane, albo Mądrość Pragnienia*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 257–258.

⁷ Tamże, s. 258.

⁸ Myśl Zachodu, także teologia, jest zbudowana na pewności i jest umacnianiem tej pewności, w której „sklepienie niebios potwierdza niezakłócony spoczynek niewzruszonej twardej ziemi” (E. Levinas, *Transcendencja, idolatria i sekularyzacja*, w: Tegoż, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 195). Levinas chce wyprowadzić myśl poza paradygmat pewności poszukującej swego ugruntowania. Warto przeczytać cały ten wykład. Tamże, s. 194–198.

⁹ „Ani wieszczenie, ani pocieszanie nie jest mową filozoficzną” (E. Levinas, *O ułomności bez „troski” w nowym sensie*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 107). W tym miejscu trzeba zapytać: czy teologia może być mową wieszczenia (prorocką) i pocieszenia? Odpowiedź

heroizmu. Sądzę, że nie są takim wymaganiem. Są próbą opisu, w jaki sposób Nieskończoność mówi do mnie. Ale lektura Levinasa może skłaniać do wniosku, że człowiek jest ciągle wzywany do heroizmu. Zwłaszcza w *Inaczej niż być lub ponad istotą* takie wezwania pojawiają się raz po raz. Autor nie wskazuje na żadną granicę, która wyznaczałaby kres żądań.

8.4. Religie pozytywne

Levinas w swoim stylu, niejednoznacznie dystansuje się od religii pozytywnych i znaczenia, jakie nadają one słowu „objawienie”:

Opis sensu związanego z nazwą lub ze słowem „Bóg” może mieć szczególne znaczenie dla kogoś, kto w języku Objawienia, o którym uczą lub które głoszą religie pozytywne, chciałby rozpoznać – lub zakwestionować – głos prawdziwego Boga, a nie złośliwego demona lub polityki, ukrytych za fałszywym imieniem¹⁰.

Religie pozytywne są to religie, które posiadają jakiś pozytywny, czyli treściowy, obiektywny przekaz o Bogu. W religiach tych objawienie jest ściśle związane z pozytywną, czyli przedmiotową wiedzą, jaką tenże Bóg w objawianiu się siebie przekazuje o sobie. Levinas nie wyklucza wprost takiej możliwości – objawienia będącego głosem Boga oznajmującym ludziom prawdę obiektywną – ale od przynależności do takiej religii ewidentnie się dystansuje. Generalnie niezbyt ceni „religie pozytywne” i ich wyznawców¹¹. Można więc przyjąć, że uznaje judaizm za religię, w której

Levinasa byłaby, albo nawet jest, jasna: nie. Cały ostatni rozdział niniejszej rozprawy poniekąd poświadcza, że właśnie taka jest jego odpowiedź. Ale teolog chrześcijański powinien wyjść poza perspektywę Levinasa. Sądzę, że teologia chrześcijańska powinna dążyć do tego, aby być nie tylko nauką, ale również słowem pocieszenia i prorocstwa. Drogę takiego uprawiania teologii wskazuje Papież Franciszek, pisząc, że „Cechą teologii jest zatem pokora, pozwala ona »dotknąć się« Bogu” (Franciszek, *Lumen fidei*, 36).

¹⁰ E. Levinas, *Słowo wstępne*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 39.

¹¹ Można tu przypomnieć tekst Levinasa cytowany w podrozdziale poświęconym stworzeniu (podrozdział 4.4. *Separacja, nie partycypacja*): „Relacja metafizyczna – idea

nie ma objawienia pozytywnego. Jedynym objawieniem Nieskończoności, jakie uznaje, jest objawienie w Mówieniu, w twarzy Innego. Wskazują na to słowa: „Nie ma potrzeby odwoływać się do jakiegoś wydarzenia, w którym bez-miejsce stając się miejscem, wkraczałoby na drodze wyjątku w obszar historii”¹². Te słowa można też odczytać jako zaliczenie chrześcijaństwa do religii pozytywnych i jednocześnie jako krytykę chrześcijańskiej wiary w Objawienie, jakie dokonało się w Jezusie Chrystusie, który przecież narodził się, żył i umarł na krzyżu w konkretnym miejscu i czasie¹³.

Sugestia, że chrześcijaństwo jest religią pozytywną, ściśle łączy się z innym twierdzeniem Levinasa. Otóż sugeruje on, iż w teologii chrześcijańskiej objawienie zostało całkowicie utożsamione z odsłonięciem:

Religijne „objawienie” zostaje natychmiast utożsamione z filozoficznym odsłonięciem – i to utożsamienie utrzymuje się nawet w teologii dialektycznej. Nawet się tu nie podejrzewa, że język może mówić inaczej, niż zdając sprawę z tego, co ktoś zobaczył czy usłyszał na zewnątrz, albo doświadczył we własnym wnętrzu¹⁴.

8.5. *Dei Verbum 2* – próba interpretacji

Nie jest dla nas istotne ustalanie precyzyjnej odpowiedzi na pytanie, co sądził Levinas o chrześcijańskiej nauce o Objawieniu i czy zaliczał chrześcijaństwo do religii pozytywnych. O wiele ciekawsze jest przemyślenie chrześcijańskiej nauki o Objawieniu w świetle myśli Levinasa, czyli,

Nieskończoności – wiąże się z noumenem, który nie jest numenem. Ten noumen różni się od pojęcia Boga, jakie posiadają wierni religii pozytywnych niezbyt wyzwoleni z więzów partycypacji i bezwiednie pogrążeni w micie” (E. Levinas, *Metafizyka i człowieczeństwo*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 77). Ten tekst i komentarz zob. podrozdział 4.4. *Separacja, nie partycypacja*.

¹² E. Levinas, *Na zewnątrz*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 303.

¹³ Ta myśl pojawia się wielokrotnie w pismach Levinasa, przede wszystkim w pracy *Trudna wolność: Eseje o judaizmie* (E. Levinas, *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991), np. w eseju *Milować Torę nad Boga* (E. Levinas, *Milować Torę nad Boga*, w: Tegoż, *Trudna wolność...*, s. 152).

¹⁴ E. Levinas, *Priorytet ontologii i immanencji*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 122.

inaczej mówiąc, zinterpretowanie chrześcijańskiej nauki o Objawieniu w odwołaniu do tejże myśli, a zwłaszcza wykorzystanie w tej interpretacji Levinasowego rozróżnienia między objawieniem a filozoficznym odślonieniem. Takiej interpretacji poddamy aktualny autorytatywny wykład katolickiej nauki o Objawieniu, jaki znajdujemy w drugim punkcie *Dei Verbum*:

Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury. Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśnieje nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia¹⁵.

Pierwsze słowa: „Spodobało się Bogu” wskazują na wolność, podmiotowość Boga i poniekąd odrzucają możliwość rozważania tajemnicy Boga jako najwyższego rozumu. To, co Levinas pisze o transcendencji i nieskończoności, w tym jego krytyka racjonalistycznej tradycji nowożytnej, „od Spinozy do Hegla”¹⁶, może nam pomóc w takim rozważaniu tajemnicy Boga.

Objawienie „siebie samego” można rozumieć inaczej – co lepiej widzimy dzięki rozróżnieniu między objawieniem a odślonieniem – a nie jako przekazanie wiedzy uprzednio zakrytej. Rozważanie Bożego objawienia jako objawienia „siebie samego”, odwołujące się do tego wszystkiego, co Levinas pisze o twarzy bliźniego, wydaje się o wiele lepiej oddawać

¹⁵ *Dei Verbum* 2, Sobór Watykański II, Watykan 1965.

¹⁶ Zob. punkt 2.1.1. *Idea Boga, substancji nieskończonej*.

głęboki zamysł ukryty w tych słowach *Dei Verbum* niż myślenie o objawieniu jako o pewnym sposobie poznania, dodającym coś do naszej wcześniejszej wiedzy o Bogu¹⁷.

Dzięki rozróżnieniu objawienia i odsłonięcia sformułowanie „Bóg niewidzialny” nabiera wyjątkowej mocy. Tę niewidzialność Boga możemy lepiej pojmować nie jako zwykłe zasłonięcie, ale jako absolutną nieadekwatność do naszych sposobów poznawania, bycie poza immanencją, analogicznie do Levinasowego rozumienia transcendencji, nieskończoności. Ciekawe jest również przyjrzenie się różnicy między „widzieć” i „słyszeć”. Biblia hebrajska, a za nią Levinas, przyznaje absolutne pierwszeństwo słowu, słuchaniu słowa. Filozofia grecka przyznaje pierwszeństwo patrzeniu i metaforze poznania jako światła. Tekst *Dei Verbum* uwzględnił obie tradycje, przyznając pierwszeństwo hebrajskiej. Objawienie dzieje się w słowach i czynach Boga. Słuchamy Słowa Bożego i przyglądamy się czynom, ale sam Bóg pozostaje niewidzialny.

Bóg zwraca się do nas jak do przyjaciół, a więc nie jako nauczyciel, prowadzący czy mistrz, ale w przyjacielskiej rozmowie. Taka rozmowa jest przede wszystkim radością bycia razem, wyrazem przyjaźni, a więc Mówieniem, w którym najważniejsi są rozmówcy, a nie przekazywane treści: pouczenia czy prawa. Ta przyjacielska rozmowa Boga z nami wydarza się w Jezusie Chrystusie. A więc słowa, w których jest przekazywane Objawienie, nawet jeżeli są utrwalone na piśmie, są przede wszystkim Mówieniem, a nie Powiedzianym. Przyjęcie Mówienia jako klucza, według którego interpretujemy całą naukę o Objawieniu, sprawia, że żadnej treści „pozytywnej”, obiektywnej, przedmiotowej, jaka jest zawarta w słowach Pisma, nie możemy rozważać w oderwaniu od tego fundamentu: jest to Mówienie Boga.

Levinas nie przyjmuje żadnego objawienia w konkretnym miejscu i czasie, a więc i wyjątkowości objawienia w Jezusie Chrystusie. Ale i to objawienie możemy lepiej zrozumieć, korzystając z myśli francuskiego filozofa. O ile Bóg jest niewidzialny w mocnym sensie tego słowa, to Jezus Chrystus jest człowiekiem, który umarł i zmartwychwstał. Choć

¹⁷ Łatwo zauważyć, że przyjęcie tej perspektywy prowadzi do zakwestionowania funkcjonującego w teologii i katechezie podziału na objawienie naturalne i nadprzyrodzone.

wstąpił do nieba, dzięki zmartwychwstaniu Jego żywe człowieczeństwo jest nam dostępne zupełnie inaczej niż Bóg w swej niewidzialności. Dlatego Objawienie w Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, otwiera zupełnie nową relację z Bogiem. Tylko dzięki Jezusowi możemy mówić o relacji z Bogiem jako o relacji międzysobowej.

Słowa Jezusa są Mówieniem skierowanym do człowieka. To Mówienie jest Słowem Miłości, Prawdą, która się wydarza. Refleksja Levinasa pozwala o wiele głębiej zrozumieć ten międzysobowy wątek, jaki dominuje w przytoczonym tekście *Dei Verbum*, i w ten sposób pogłębić rozumienie Objawienia w Jezusie Chrystusie jako Słowa, które jest Mówieniem Boga. Jezus jest Słowem wcielonym, człowiekiem, kimś, kto mówi, rozmawia z nami. W tej rozmowie wydarza się Prawda, sam Jezus objawia się jako Prawda. Jako prawdziwy człowiek mówi do nas, rozmawia z nami, a nie tylko zostawia słowa zapisane, już Powiedziane. Wiara w Objawienie w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał, otwiera nas na słuchanie Jego słów zapisanych w Ewangeliach, jako Słowa żywego, które mówi do mnie tu i teraz.

Natomiast omówione w następnym rozdziale krytyczne uwagi Levinasa o Logosie teologów mogą być pomocne w oczyszczeniu naszej teologii z pewnych „obiektywizujących” tendencji, które każą szukać w Piśmie informacji o Bogu, w tym informacji rozumianej współcześnie. Te uwagi Levinasa pozwalają na nowo pomyśleć o Słowie Boga na sposób osobowy, nie rozumieć jego wieczności jako unieruchomienia, co nieuchronnie prowadzi do – mimowolnego, ale bardzo realnego – uprzedmiotowienia i do myślenia o Logosie przedmiotowo. Jest to ważny impuls, gdyż przywykliśmy jako teologowie myśleć o Objawieniu jako o Słowie trwającym ponad zmiennością czasów. Nawet jeżeli Słowo weszło w historię, i tak odnosimy je do Słowa ponad czasem, wiecznego. A Levinas pisze o Objawieniu i jego „mrugającym świetle”¹⁸. A więc warto się zastanowić, czy także teolog chrześcijański może myśleć o Objawieniu jako o „mrugającym świetle” i uprawiać teologię jako dawanie świadectwa temu mrugającemu światłu.

¹⁸ E. Levinas, *Od Mówienia do tego, co Powiedziane, albo Mądrość Pragnienia*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 258.

Konsekwencje takiego myślenia o Objawieniu są niebłahę. Może się bowiem okazać, że Objawienie nie ma charakteru nienaruszalnego fundamentu, na którym możemy zbudować gmach pewności; że ma ono charakter rozmowy, relacji międzyosobowej, która pozostaje żywa, dzieje się w czasie, a więc nigdy nie uwalnia nas od niepewności, ryzyka.

Rozdział 9

Teologia jako zdrada świadectwa Emmanuela Levinasa krytyka teologii

W poprzednich rozdziałach wielokrotnie wskazywaliśmy na odniesienia Levinasa do teologii i porównywaliśmy jego myśl z teologią chrześcijańską, ale wszystkie te odniesienia i porównania dotyczyły szczegółowych kwestii, np. stworzenia czy Objawienia. W ostatnim rozdziale niniejszej rozprawy chcemy przedstawić uwagi i nawiązania Levinasa do teologii chrześcijańskiej jako takiej. Te uwagi i nawiązania są dość liczne i zawsze krytyczne. Tym bardziej trzeba się im przyjrzeć i poddać je systematycznej analizie. Skoncentrujemy się na treściach zawartych w *Całości i nieskończoności* oraz w *Inaczej niż być lub ponad istotą*¹. Uporządkujemy je według dwóch głównych tematów: teologii negatywnej oraz teologii jako Powiedzianego.

Krótkie omówienie publikacji dotyczących wzajemnych odniesień myśli Levinasa i teologii chrześcijańskiej przedstawiliśmy we *Wprowadzeniu*. Zamyśl niniejszego rozdziału jest zbieżny z tymi analizami, które dostrzegają w myśli francuskiego filozofa potencjał krytyczny wobec teologii jako takiej. A więc chcemy tutaj skupić się na Levinasowej krytyce samej teologii: jej racjonalnych podstaw. W odróżnieniu od większości wspomnianych studiów postaramy się szczegółowo ukazać treść tej krytyki. Dopiero potem spojrzymy na nią okiem teologa i zadamy pytania podstawowe.

¹ Do zagadnień omawianych w tym rozdziale Levinas nawiązuje także w wykładach wygłoszonych na Sorbonie w roku akademickim 1975–1976 i zebranych w książce *Bóg, śmierć i czas* (E. Levinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008). Druga część wspomnianych wykładów nosi tytuł *Bóg i onto-teo-logia*. Jednak mimo zapowiedzi w tytule wątek otwarcie krytyczny wobec teologii, który nas tutaj najbardziej interesuje, został prawie zupełnie pominięty. Dlatego nie odwołujemy się do tej pozycji.

Najpierw: czy ta krytyka jest celna? Czy faktycznie dotyczy teologii, czy może jakiegoś fałszywego obrazu albo przestarzałych wyobrażeń o teologii, jakie ma Levinas? Ale jeżeli ta krytyka trafia w jakiś czuły punkt, a według mnie trafia, to następne pytanie będzie brzmieć: czy sama idea teologii chrześcijańskiej wytrzymuje konfrontację z krytyką Levinasa? Albo: co teologia w swojej podstawowej strukturze musi zmienić, aby tę krytykę unieść?

9.1. Teologia i ontoteologia. Ontologia i metafizyka

Z krytyką teologii – choć dotyczącą tylko jednego tematu, to jakoś dotykającą istoty tej nauki – spotkaliśmy się już podczas omawiania refleksji Levinasa o stworzeniu. Pojawiło się tam pojęcie ontoteologii². Przypomnijmy, że w zasadzie traktuje on pojęcia teologii i ontoteologii zamienne. Możemy wstępnie przyjąć, iż rozumie przez nie racjonalną refleksję prowadzoną wewnątrz wiary chrześcijańskiej albo, inaczej mówiąc, refleksję opartą na Objawieniu³ i zmierzającą do poznania Boga oraz opisanie tego poznania w słowach. Ponieważ w pismach Levinasa w zasadzie nie spotykamy nawiązań do poszczególnych teologów⁴, możemy przyjąć, że gdy pisze on o teologii, traktuje ją jako pewną całość, a tym, co ją scala, jest jej racjonalny charakter, programowe pozostawanie wewnątrz idei racjonalności wypracowanej w ramach tradycji wywodzącej się z Grecji, czyli, używając słownictwa autora *O Bogu, który nawiedza myśl*, pozostawanie wewnątrz Powiedzianego.

Dla naszych analiz istotne jest także przypomnienie, że Levinas w swojej filozofii starannie rozróżnia ontologię i metafizykę⁵. Każdą refleksję, która usiłuje poznać byt i jego bycie, uznaje on za ontologię. Również

² Zob. podrozdział 4.2. *Idea stworzenia, czyli pragnienie, a nie ontologia*.

³ Teologia chrześcijańska jest refleksją prowadzoną wewnątrz wiary, czyli uznającą Objawienie w Jezusie Chrystusie. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że Levinasowa koncepcja objawienia różni się od chrześcijańskiej. Zob. podrozdział 8.4. *Religie pozytywne*.

⁴ Poza Nicolasem Malebranche, którego Levinas wspomina kilkakrotnie z uznaniem. Ale to zupełnie inny temat.

⁵ Zob. podrozdział 1.1. *Metafizyka, czyli prymat pragnienia, a ontologia*.

myśl Heideggera, który zarzucał ontologii, że zapomniała o byciu i zajęła się bytami, traktuje jako myśl ontologiczną. Metafizyka zaś jest pragnieniem, a nie ruchem myśli. Właśnie na podstawie tego swojego rozróżnienia Levinas utożsamia teologię z ontoteologią.

9.2. Teologia negatywna i pozytywna

W *Inaczej niż być lub ponad istotą* Levinas pisze, że nieskończoność nie jest „figurą teologii negatywnej”⁶. Ta wzmianka i wiele innych rozproszonych w tekstach francuskiego filozofa stanowi niejako uboczny nurt jednej z jego głównych koncepcji dotyczących nieskończoności i sposobu jej opisywania: nieskończoność nie jest negatywnością i wobec tego do nieskończoności nie dociera się przez negację. Tę myśl zaczerpnął on od Hegla i omówiliśmy ją w podrozdziale poświęconym niemieckiemu myślicielowi⁷.

Na podstawie Heglowskiej analizy nieskończoności negatywnej Levinas raz po raz powtarza, że teologia negatywna, rozumiana jako droga poznania Boga na drodze negacji, opisywania Jego atrybutów przy użyciu pojęć negatywnych, jest od samego początku skazana na klęskę. Musi prowadzić do wytworzenia fałszywego obrazu Boga, fałszywego, gdyż pozostającego wewnątrz „tego samego”. W takim kontekście pojawiają się prawie wszystkie wzmianki Levinasa o teologii negatywnej⁸.

Ale on sam w swoich opisach Nieskończoności raz po raz używa określeń negatywnych, zaprzeczeń. Dlatego trzeba zapytać, czy werbalne odrzucenie teologii negatywnej nie jest tylko retoryką. Levinas zresztą podejmuje tę kwestię. Transcendencją jest przede wszystkim drugi człowiek, jego twarz. Drugi człowiek jest więc jedynym objawieniem Nieskończoności. Drugi człowiek jest blisko. Jego bliskość nie jest fenomenem i nie

⁶ E. Levinas, *Istota i znaczenie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 25.

⁷ Zob. punkt 2.2.5. *Zła albo negatywna nieskończoność*.

⁸ Na przykład „Rozumność, której niesamowity charakter nie sprowadza się do teologii negatywnej. Transcendencji nieskończoności nie mogą oddać żadne zdania, nawet negatywne” (E. Levinas, *Myślenie bytu i problem Innego*, w: Tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 195).

daje się opisać w języku fenomenologii. Analizom bliskości poświęca Levinas większą część pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*, ciągle szukając języka, aby nazwać bliskość. Pisze, że bliskość rozrywa terażniejszość, nie jest obecnością analogiczną do obecności rozumianej jako przedstawienie. Wobec tego w jej opisie raz po raz pojawiają się zaprzeczenia, negacje. Levinas jednak podkreśla, że „Ta negacja terażniejszości i przedstawienia przez »pozytywność« bliskości, odpowiedzialności i substytucji różni się od sformułowań teologii negatywnej. Jest bowiem odmową uobecnienia się”⁹. Odmowa uobecnienia się to ucieczka od unieruchomienia słowa, czyli od unieruchomienia bliskości w trwałości i niezmienności „powiedzianego”. Levinas ewidentnie postrzega teologię negatywną jako opisującą Boga w Jego wieczności, niezmienności. Według niego negacje teologii negatywnej przede wszystkim ogołacają użyte pojęcia ze zmienności, aby uczynić je adekwatnymi do opisu Boga. Natomiast te negacje, o których pisze w cytowanym tekście i których chętnie używa, mają zadanie dokładnie przeciwne: mają wyrwać słowa z nieruchomości, w którą nieuchronnie zapada się każde „powiedziane” słowo, wyrwać je tak, aby pozostał w nich jakiś „ślad nadmiaru transcendencji, tego, co ponad”¹⁰.

Przytoczmy jeszcze jedno pojawiające się w podobnym kontekście sformułowanie negatywne: „Chwała ta nie może się pojawić, bo jawienie się i obecność czyniąc z niej temat i wyznaczając jej początek w terażniejszości reprezentacji, byłyby jej zaprzeczeniem”¹¹. Zwróćmy uwagę, że Levinas mówi tutaj o zupełnej niemożliwości, a więc wyklucza możliwość, a nie używa negacji do opisanego jakiejś cechy Chwały. Różnica jest znacząca: niepojawianie się rozumiane jako nieobecność jest taką negacją, o jakiej pisał Hegel, negacją, która opiera się na tym, co neguje, natomiast opisywana w cytowanym tekście negacja jest usiłowaniem oderwania Chwały od samej idei pojawiania się albo od pary idei: pojawiania się i negacji pojawiania się. Jest próbą wskazania na Chwałę z daleka, w taki sposób, aby nie zniszczyć jej w stematyzowaniu¹².

⁹ E. Levinas, *Świadectwo i profetyzm*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 254.

¹⁰ Tamże, s. 255.

¹¹ E. Levinas, *Szczerość i chwała Nieskończoności*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 242.

¹² Zob. uwagi o stematyzowaniu Nieskończoności zawarte w punkcie 2.1.1. *Idea Boga, substancji nieskończonej*.

Jak pokazaliśmy, Levinas, choć wielokrotnie krytykuje teologię negatywną, sam używa językowych form przeczących. Używa ich, aby wskazać na zerwanie, a więc wykluczać kolejne pojawiające się skojarzenia, podobieństwa, analogie. Te formy językowe, choć negatywne, uciekają jednak od prostego przeczenia, które wskazywałoby na przeciwieństwo, np. nieobecność rozumiana jako przeciwieństwo obecności. Stanowią próby wytrącenia czytelnika z nawyku rozumienia negacji przez odniesienia do tego, co negowane.

Levinas przedstawia ruch teologii negatywnej jako działanie intelektu opisane przez Hegła, jako negację tworzącą „złą, negatywną nieskończoność”, a więc taką, która pozostaje w immanencji. Można się zastanawiać, czy taki obraz teologii negatywnej jest trafny, czyli czy faktycznie teologia negatywna jest rozumowaniem tożsamym z tym opisanym przez Hegła. Zapewne formułowana przez francuskiego myśliciela krytyka nie trafia celnie w starożytną tradycję chrześcijańskiego Wschodu. Zapewne wielcy mistrzowie teologii Wschodu uprawiali teologię negatywną będącą wysiłkiem ducha, a nie tylko intelektu, i ich teologia nie podlega krytyce Hegła. Aby to stwierdzić, potrzeba osobnego studium. Można natomiast uznać, że Levinas polemizuje z zachodnią, mocno uproszczoną, zrjonalizowaną formą teologii negatywnej. Na pewno lektura jego dzieł pokazuje nam, że w teologii zwykle zaprzeczenie wcale nie wyprowadza nas poza to, czemu zaprzeczamy. A więc jego krytyka teologii negatywnej ma wartość przede wszystkim jako przestroga dla współczesnych teologów: abyśmy nie traktowali językowej operacji negowania jako łatwego sposobu mówienia o Bogu. Negacja taka, stwarzając pozór oderwania się od rzeczywistości ziemskich, raczej nas zwodzi, niż pomaga w myśleniu o Bogu.

9.3. Ślad i intryga

Podobny zabieg językowy – odrzucenie prostej negacji – spotykamy wszędzie tam, gdzie Levinas wprowadza metafory śladu i intrygi. W twarzy bliźniego, w bliskości objawia się Nieskończoność. To objawianie się jest śladem pozostawionym przez Nieskończoność. „Ślad” to jedno z ulubionych słów używanych przez Levinasa w odniesieniu do Nieskoń-

czoności. Ale ponieważ jest to metafora otwierająca pole interpretacyjne, autor *Inaczej niż być lub ponad istotą* precyzuje, że

[...] ślad pozostawiony przez Nieskończoność nie jest szczątkową obecnością, samo jego połykiwanie jest dwuznaczne. W innym bowiem przypadku jego pozytywność nie zachowywałaby z nieskończenia nieskończoności więcej niż negatywność. Nieskończoność zaciera swoje ślady¹³.

Ślad kojarzy nam się z odbiciem, negatywem stopy w piasku lub śniegu. Ślad może być też pozostałością, np. plamą na obrusie po rozlanym winie. Levinas każe odrzucić te pierwsze skojarzenia. Gdy pisze o „ślądzie”, ma na myśli raczej ślad w pamięci, wrażenie, jakie pozostaje po zobaczeniu, usłyszeniu, a nie ślad pozostawiony w materii. Przy czym, jeżeli chodzi o samą Nieskończoność, dochodzi jeszcze jedna trudność: otóż tego zobaczenia czy usłyszenia, które wydaje się niezbędne jako źródło śladu, nigdy nie było. A więc i ten ślad nie może być opisywany przez klasyczne negacje i odniesienia do jakoby lepiej znanej przyczyny, sprawcy śladu. „Przeszłość niepamiętna” to jedno z kluczowych wyrażen w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Dlatego ślad nie odsyła nigdzie, do żadnej chwili, w której miałby być odcisnięty, pozostaje śladem całkowicie nieznanego, Innego. „Nie można podążać śladami Nieskończoności tak, jak myśliwy podąża śladem zwierzyny”¹⁴. Natomiast ten ślad porusza, wzywa. Dlatego język wypowiedzania owego śladu nie jest opisowy, pozytywny lub negatywny, ale odpowiadający na wezwanie. Pisze Levinas:

Wyjątkowość tego sposobu zaznaczania się polega na tym, że każe mi ono podporządkować się twarzy innego. Za sprawą tego rozkazu, który jest jakby ordynacją, nie-obecność Nieskończoności nie staje się figurą teologii negatywnej. Wszystkie negatywne atrybuty, które wypowiedzają owo ponad istotą, stają się pozytywnością w odpowiedzialności¹⁵.

¹³ E. Levinas, *Istota i znaczenie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 27.

¹⁴ Tamże, s. 27.

¹⁵ Tamże, s. 25.

Bliskość bliźniego dzieje się w czasie, jest czystą diachronią, jest przychodzeniem i odchodzeniem Nieskończoności. Dlatego ta bliskość jest śladem tejże Nieskończoności. Śladem zostawionym dla mnie, niepokojącym, nakazującym. Nakaz zostawiony przez odchodzącą Nieskończoność rodzi odpowiedzialność. Język mówienia o Nieskończoności musi być zatem językiem odpowiadania, właśnie odpowiedzialności.

Moja odpowiedzialność za innych lub fakt, że ukazują się oni jako twarze, nadaje samemu temu odchodzeniu charakter pozytywny, sprawiając, że to odejście, ta diachronia nie są terminami teologii negatywnej¹⁶.

Język odpowiedzialności nie jest językiem mówiącym o tym, co odeszło, a więc jest nieobecne. Ale jego pozytywność też nie jest pozytywnością opisu obecności. Jest pozytywnością odpowiedzi, która mówi: „tak, oto jestem”.

Jak widzimy, Levinas wyklucza możliwość wyprowadzenia z metafory śladu wniosków, że Nieskończoność można opisywać, używając metod wypracowanych przez teologię negatywną. Jednocześnie z tych samych powodów, dla których odrzuca on teologię negatywną, odrzuca również teologię pozytywną. W pracy *Całość i nieskończoność*, w podrozdziale *Transcendencja nie jest negatywnością*¹⁷ wyklucza klasyczną drogę teologii pozytywnej, drogę uwznioślenia (*via eminentiae*). Pyta retorycznie: „Czy inność metafizyczna nie powstaje przez podniesienie do najwyższego stopnia doskonałości, których błady obraz znajdujemy na tym padole?”. I natychmiast odpowiada: „pojęcie takiej negatywnej inności nie wystarcza”¹⁸. Co prawda, pisze tutaj o negatywnej inności, ale ewidentnie chodzi o inność, do której usiłujemy sięgnąć na drodze pozytywnej –

¹⁶ Tamże, s. 27. Nasuwa się mocne skojarzenie z Księgą Wyjścia: „I rzekł jeszcze Pan: »Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego nie ukażę«” (Wj 33,22–3).

¹⁷ E. Levinas, *Transcendencja nie jest negatywnością*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 28–30.

¹⁸ Tamże, s. 29.

uwznioślania. Zarówno droga negatywna, jak i pozytywna operują na poziomie „tak i nie” oraz „mniej i więcej”, a więc opierają się na pewności tego, co istnieje, i dlatego są niezdolne do opisanego Nieskończoności.

Kolejną, oprócz „śladu”, ulubioną metaforą Levinasa jest „intryga”. Intryga dzieje się między Nieskończonością a mną: „Intryga ta, którą skłonni bylibyśmy nazwać religijną, nie daje się opisać w kategoriach pewności lub niepewności i nie opiera się na żadnej teologii pozytywnej”¹⁹. W stwierdzeniu tym uczony odrzuca teologię pozytywną, którą rozumie jako refleksję szukającą pewności, ugruntowania wiedzy²⁰. To, co wydarza się między człowiekiem a Nieskończonością, czyli Bogiem, a więc to, co teologia uznaje za swój główny przedmiot albo temat badawczy, jest według cytowanych słów zupełnie niedostępne dla języka teologii pozytywnej. Levinas kontynuuje tutaj myśl, którą przedstawił na początku *Całości i nieskończoności*: „Idea doskonałości jest ideą nieskończoności. Doskonałość wyznaczana przez ruch do granic nie leży na tym samym poziomie, co tak i nie, gdzie operuje negatywność”²¹.

Zamysł przedstawionej tutaj Levinasowej krytyki teologii jest radykalny, czyli kwestionuje samą ideę teologii racjonalnej. Otóż według niego żadna z dróg myślenia zaczynających się tutaj, w immanencji, nie wyprowadza umysłu poza immanencję. A więc żadna z przyjętych w teologii zachodniej dróg – ani pozytywna w jej różnych odmianach, ani negatywna – nie doprowadza do Boga, nie pozwala adekwatnie mówić o Bogu.

9.4. Mówienie i Powiedziane, tematyzacja

Metafora śladu Nieskończoności nie zawiera w sobie bezpośredniego odniesienia do czasu. Co prawda, ślad zakłada moment zostawienia śladu, ale sam ślad po prostu jest. Natomiast metafora intrygi jest całkowicie zanurzona w czasie, w upływie czasu, intryga dzieje się albo nawet lepiej powiedzieć: jest prowadzona. Musi być ktoś, kto snuje intrygę. Ta czaso-

¹⁹ E. Levinas, *Świadectwo i język*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 247.

²⁰ Zob. przypis o myśli Zachodu w podrozdziale 8.3. „*mrużące światło Objawienia*”.

²¹ Zob. E. Levinas, *Istota i znaczenie*, w: Tegoż, *Całość i nieskończoność...*, s. 29.

wość, czyli diachronia intrygi, odsyła nas do drugiego, ściśle z pierwszym powiązanego obszaru myśli Levinasa, w którym krytykuje on teologię. Jest to obszar wyznaczony przez parę pojęć: Mówienie – Powiedziane²².

Intryga zawiązana przez Nieskończoność dzieje się, jest prowadzona przez Nieskończoność. Ta intryga jest nieopisana, a nawet nieopisywalna, choć wydarza się w słowach wypowiedzianych przez człowieka. Mówienie jest świadectwem intrygi Nieskończoności i świadectwem człowieka, który mówi. Mówieniu jako świadectwu i profetyzmowi Levinas poświęca mnóstwo uwagi i miejsca w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. To jest chyba nawet główne założenie tej książki: wydobyć Mówienie spod dominacji Powiedzianego²³. Levinas widzi bowiem sytuację dominującą w naszej kulturze, czyli kulturze słowa pisanego, w której to, co powiedziane, słowa już zapisane czy utrwalone w pamięci, ale jako wypowiedziane, a więc niezmiennie, całkowicie przesłaniają Mówienie. Mówienie staje się wyłącznie dostarczaniem słów, których przeznaczeniem jest być słowami wypowiedzianymi i zapisanymi, trwałymi i niezmiennymi. To słowa wypowiedziane – a nie samo ich wypowiedzanie – niosą znaczenie, opisują bycie. Takie słowa znajdują swoje ukoronowanie w Logosie, słowie. Pisze Levinas:

Czy nieuchronność przeznaczenia, zgodnie z którym bycie natychmiast przejmuje władzę nad wypowiedzianiem tego, co *inne* niż bycie, nie polega na tym, że mówienie znajduje się we władzy tego, co powiedziane; że to, co powiedziane, zastęga niczym wyrocznia?²⁴

Takie zastygnięcie słowa – choć właśnie w zastygniętym słowie powinno zostać utrwalone znaczenie – Levinas uznaje za porażkę ruchu, który miał wyprowadzić to słowo ku transcendencji. Wcześniej pokazaliśmy, że według francuskiego filozofa negacja nie jest wyjściem poza immanencję. Tutaj widzimy, że sam fakt zastygnięcia słowa w Powiedzianym jest pozostawaniem w immanencji albo upadkiem w immanencję. Taka porażka jest szczególnie dotkliwa, gdy słowa z założenia usiłują wypowiedzieć

²² Temat rozróżnienia na Mówienie i Powiedziane podjęliśmy już wcześniej, analizując Levinasową koncepcję Objawienia (zob. podrozdział 8.2. *Objawienie jako Mówienie*). Tutaj powtarzamy pewne myśli, ale inaczej rozkładamy akcenty.

²³ Zob. E. Levinas, *Mówienie i Powiedziane*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 14–19.

²⁴ Tamże, s. 14–15.

transcendencję i utrwalić dotyczącą jej wypowiedź, a takie właśnie jest założenie teologii racjonalnej. Autor *Imion własnych* stwierdza, że taka teologia jest skazana na dotkliwą porażkę, której efektem będzie jeszcze większe zamknięcie na transcendencję:

Porażka transcendencji byłaby wówczas jedynie porażką teologii tematyzującej *transcendowanie* w logosie i przypisującej ruchowi transcendencji pewien kres; teologii, która unieruchamia owo przejście w „zaświatach”²⁵.

9.5. Logos teologów

Levinas zatem poniekąd oskarża teologię, że przez sam fakt tematyzowania „unieruchamia” transcendencję i Logos mówiący o transcendencji. Warto przywołać raz jeszcze cytowany wcześniej tekst²⁶, w którym wprost pisze on o niezmiennym „*logosie* teologów” i przeciwstawia mu słowo Objawienia, które, choć już Powiedziane, nie zastyga, ale pozostaje zmienne. To Objawienie przychodzi z twarzy człowieka, który prosi i pyta:

Znak zapytania w owym Powiedzianym – które w przeciwieństwie do *logosu* teologów pozostaje zmienne – jest centralnym punktem Objawienia i jego mrugającego światła²⁷.

Wydaje się, że Levinas krytykuje tutaj – prawie nieuchronnie – greckie odczytanie prologu Ewangelii Jana, w którym Logos jest rozpoznany jako początek, *arché*, a więc podstawa bytu i bycia. Jeżeli Logos utożsamimy z Prawdą rozumianą jako *transcendentale*, unieruchamiamy go w byciu albo w bycie. Według Levinasa właśnie na tym polega unieruchomienie, zatrzymanie przejścia. Co prawda, teologia umieszcza Logos „w zaświatach”, ale według autora *Czterech lektur talmudycznych* te „zaświaty” na-

²⁵ Tamże, s. 15.

²⁶ Zob. podrozdział 8.2. *Objawienie jako Mówienie*.

²⁷ E. Levinas, *Od Mówienia do tego, co Powiedziane, albo Mądrość Pragnienia*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 258.

leżą do bytu i bycia, nie są Transcendencją²⁸. Utrwalenie Logosu w Powiedzianym zamyka Logos w byciu i bycie, w immanencji. A wewnątrz bytu i bycia różnica między kto? i co? rozmywa się: „Logos jako Powiedziane – objawianie się bycia w jego dwuznaczności bycia i bytu – sprawia, że *kto?* gubi się w *co?*”²⁹. Logos traci nieuchronnie i całkowicie swój osobowy charakter.

Mamy tutaj krytykę dwóch fundamentalnych założeń teologii: po pierwsze, przyjęcia idei wieczności Logosu, czyli wieczności Boga jako idei podstawowej i punktu wyjścia dla wszelkich analiz teologicznych, a po drugie zamiaru opisanie Boga i jego Słowa w sposób racjonalny. Połączenie tych dwóch założeń daje w efekcie teologię unieruchamiającą Logos w Powiedzianym, czyli teologię tematyzującą i uprzedmiotawiającą Logos, który przestaje być żywym słowem wypowiedzianym przez kogoś. Tematyzacja dokonywana w słowie teologii, słowie wypowiedzianym, zapisanym, utrwalonym, opisującym, jest bowiem nieuchronnie uprzedmiotowieniem. Taka teologia – jak sądzi Levinas – musi oddalać od Boga żywego.

Francuski uczony opisuje konsekwencje takiej teologii, takiego myślenia o Logosie. W dalszym ciągu tekstu o unieruchomieniu „w zaświatach” pisze, że taka teologia „umieszcza to, co wypowiada transcendencja, w wojnie i w materii, czyli w nieuniknionych modalnościach przeznaczenia, którego wątek snuje bycie w swojej interesowności”³⁰.

Mamy więc opis teologii, która rozdziela wieczność zaświatów i czasowość tego świata, czyli immanencji, oraz uznaje Słowo Objawienia za słowa przychodzące spoza tego świata, ale trwające w tym świecie, dotyczące

²⁸ Powtórzmy i rozszerzmy wcześniejsze spostrzeżenie (punkt 2.2.3. *Wolność i prawda*; podrozdział 7.5. *Dobro przed Prawdą, proroctwo przed filozofią*): *ens, verum et pulchrum*, opisywane przez metafizykę scholastyczną jako transcendentalia, nie są według Levinasa transcendencją. Spośród scholastycznych transcendentaliów jest nią tylko *bonum*, Dobro, i to rozumiane osobowo. *Ens* i *pulchrum* należą do immanencji. Natomiast można się zastanawiać, czy *verum*, prawda, która jest dziełem sprawiedliwości, nie wznosi się jakoś ponad immanencję.

²⁹ E. Levinas, *Zapytywanie i bycie; czas i przypomnienie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 49. Heidegger poświęcił swoją refleksję rozróżnieniu bytu i bycia, wydobyciu bycia spod dominacji bytu. Myślenie o byciu byłoby wydobyciem podmiotowości spod panowania bytu. Levinas idzie dalej, traktując byt i bycie razem i utożsamiając je z uprzedmiotowieniem. Głos Kogoś jest głosem spoza bytu i bycia.

³⁰ E. Levinas, *Mówienie i Powiedziane*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 15.

tego świata i podlegające logice tego świata. Taka teologia chce wydobyć ze Słowa Objawienia wyjaśnienia i usprawiedliwienie biegu spraw tego świata, na przykład jego wojen, ale też nieszczęść i katastrof.

Levinas stanowczo odrzuca podział na zaświaty i ten świat, który jest oparty na przeciwstawieniu wieczności i zmienności. Uczony, formułując idee separacji i transcendencji, zakłada jeszcze bardziej radykalne rozróżnienie między całością a nieskończonością, ale nie jest to rozróżnienie oparte na przeciwstawieniu zmienności i wieczności³¹. Wobec tego postrzega on Nieskończoność, Boga, jako zupełnie innego. W konsekwencji nie jesteśmy w stanie z naszej perspektywy dostrzec Jego ingerencji w losy tego świata, w bieg ludzkich spraw. Ta niemożność jest absolutna. Co więcej, słowa Levinasa o „nieuniknionych modalnościach przeznaczenia” przywodzą na myśl kategorię fatum i prowokują pytanie bardziej fundamentalne: czy uczony twierdzi, że losy tego świata są poddane fatum, przeznaczeniu, nad którym Nieskończoność nie ma władzy? Ośmielam się sądzić, że nie jest to takie oczywiste, ale wśród komentatorów Levinasa pojawiają się głosy przeciwne, które uznają jego filozofię za pewną formę deizmu³². Jest to według mnie błędna klasyfikacja: od deizmu oświeceniowego odróżnia go prawie wszystko. Na pewno zupełnie obca deizmowi jest idea intrygi, jaką „na żywo” snuje Nieskończoność z każdym człowiekiem. Można też wskazać prymat wolności nad rozumem. Bóg deistów jest najwyższym Rozumem, natomiast Bóg Levinasa jest Wolnością anarchiczną.

9.6. Teologia jako zdrada?

Przedstawiona Levinasowa krytyka teologii idzie dużo dalej niż krytyka opisana na początku rozdziału. Po krytyce albo porażce dróg wychodzących od immanencji: drogi negatywnej i pozytywnej, dialektycznej³³,

³¹ Samą ideę wieczności traktuje bowiem jako wątpliwej jakości konstrukt intelektualny; zob. podrozdział 1.6. *Czas*.

³² Zob. np. T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Levinasa*, w: E. Levinas, *O Bogu...*, s. 35.

³³ Krytyka teologii dialektycznej: zob. E. Levinas, *Priorytet ontologii i immanencji*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 122.

można by jeszcze szukać w ramach racjonalności – korzystając z dorobku filozofii klasycznej i nowożytnej – innych dróg, metod opisywania Nieskończoności, Boga. Natomiast krytyka omówiona w podrozdziale 9.2. *Teologia negatywna i pozytywna* uderza jednocześnie w dwa podstawowe założenia teologiczne: ideę wiecznego Logosu jako źródła Objawienia, a więc punktu odniesienia dla wszelkiej teologii, oraz tematyzowanie, które wydaje się samą istotą uprawiania teologii, jej prób wypowiedzenia i zapisania prawdy o Bogu, tajemnic Boga i jego Słowa w ludzkim języku. To wypowiadanie i zapisywanie jest przecież po prostu tematyzowaniem.

Wolno sądzić, że ukazana tu syntetycznie krytyka teologii, której poszczególne wątki są rozproszone w tekstach Levinasa, jest świadomie przez niego prowadzoną myślą. Filozof pisze bowiem wprost o teologii jako o zdradzie:

Nieskończony [...] jest Powiedzianym zawdzięczającym swój sens świadectwu, które co prawda zostaje już zdradzone w teologii, w tematyzacji wprowadzającej to, co Nieskończone, w system języka, w porządek tego, co Powiedziane³⁴.

Formuła, jaką zwykle opisuje się filozofię Levinasa, czyli uznanie pierwszeństwa etyki przed ontologią, jest trafna, ale pod warunkiem, że filozofii tej nie pojmujemy jako zwykłego przedstawienia kolejności traktatów, a etyki nie ujmujemy jako nauki o normach, ale jako próbę wskazywania z oddali na etyczną transcendencję. Jeżeli jednak interpretujemy jego koncepcje jako przedstawienie, to konieczne jest dopowiedzenie, jakie są tego skutki w teologii. Otóż jeżeli przeniesiemy tak rozumiane „przedstawienie”, na grunt teologii, zyskuje ono rangę rewolucji, przewrotu kopernikańskiego, gdyż prowadzi do stwierdzenia zasadniczej niezdolności teologii spekulatywnej do adekwatnego mówienia o Bogu, a więc – jak się wydaje – kwestionuje cały jej wielowiekowy dorobek. Samo przedstawienie teologii moralnej przed dogmatykę nic nie pomoże, nie uchroni teologii od zarzutu zdrady. Nie chodzi tu o kolejność traktatów ani nawet o prze-

³⁴ E. Levinas, *Świadectwo i profetyzm*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 254. Levinas pisze też: „Nieskończoność nie wkracza w temat jak byt, aby się ukazać i tym samym zaprzeczyć swojej transcendencji” (E. Levinas, *Od Mówienia do tego, co Powiedziane*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 261).

budowę struktury teologii pojmowanej jako konstrukcja intelektualna, nie wystarczy również rozluźnienie jej systematyczności.

Jest to ta sama sytuacja co w filozofii, gdyż – powtórzmy – filozofia Levinasa nie oznacza mechanicznego przestawienia etyki przed ontologię, lecz myślenie, które „myśli więcej niż myśli”, myślenie, które uznaje od początku swoją niewystarczalność w odniesieniu do Nieskończoności³⁵. Ale współczesna filozofia prawie wcale nie myśli o Bogu, a więc ten przewrót w myśleniu o Nieskończoności niespecjalnie ją interesuje. Większość filozoficznych komentarzy do myśli Levinasa koncentruje się na konsekwencjach jego rozważań dla teorii społecznych.

9.7. Pytanie o możliwość pisania teologii

Pokazaliśmy, że Levinas krytykuje najbardziej podstawowe założenie teologii, a mianowicie jej racjonalny charakter. Jeżeli teologia jest wysiłkiem rozumu, myślenia, podejmowanym po to, aby na podstawie Objawienia poznać Boga i to poznanie racjonalnie wypowiedzieć, czyli stematyzować, to autor *Całości i nieskończoności* właśnie w obu tych zamiarach widzi błąd, a nawet zdradę: wejście na drogę, która może jedynie od Boga oddalić poprzez tworzenie pozorów poznania i w ten sposób doprowadzić do skonstruowania „homonimu Boga”³⁶, który, mimo tej samej nazwy, nie ma z Bogiem żywym nic wspólnego. Inaczej mówiąc, samo założenie, że teologia jest oparta na racjonalności, sprowadza transcendencję do immanencji i unieruchamia diachronię w niezmiennej wieczności, czyli uprzedmiotawia żywy Logos.

Według Levinasa Bóg objawia się inaczej, nie w sposób adekwatny do ludzkiego myślenia. Jeżeli nawet nawiedza myśl, to przez wstrząs, wzruszenie³⁷ nieodłączne od objawienia twarzy innego. Dlatego myślenie,

³⁵ Zob. punkt 2.2.4. *Bezosobowy rozum. Człowiek zaspokojony*; podrozdział 8.1. *Objawienie a odsłonięcie*.

³⁶ E. Levinas, *Hermeneutyka i transcendencja*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 178. Cytat zob. podrozdział 4.8. *Dwie konfrontacje: Moltmann i Harris*.

³⁷ Por. cytat z *Fausta* umieszczony na początku VI rozdziału pracy *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Mephistopheles: Willst du nur hören was du schon gehört? Dich störe nichts, wie es auch weiter klinge Schon längst gewohnt der wunderbarsten Dinge

które już na początku nie uzna swojej wtórności wobec Boga i nie pilnuje konsekwentnie pozostawania w tej wtórnej pozycji, zasłania Boga, oddala od Niego. Można by w takim podejściu zobaczyć kontynuację tradycji teologii negatywnej, ale, jak pokazaliśmy, Levinas podważa jej założenia: według niego negacja nie sięga poza immanencję.

Trzeba więc postawić pytanie: czy sformułowana przez niego krytyka, nazwanie teologii zdradą jest stwierdzeniem niemożności uprawiania teologii? Czy teolog musi albo tę krytykę odrzucić, albo przestać uprawiać teologię?

Jeżeli potraktujemy rozważania Levinasa dosłownie i w całej rozciągłości, to wydaje się, że na pytanie to trzeba odpowiedzieć twierdząco, czyli teologia nie ma prawa bytu, nie znajduje nic na swą obronę. Ale tekst filozoficzny, a zwłaszcza tekst Levinasa, nie jest jednoznaczny, nie domaga się dosłownej lektury, a wręcz przeciwnie, jest zaproszeniem do dyskusji. Jeżeli atakuje, to nie z zamiarem zniszczenia atakowanego, ale zmuszenia go do myślenia³⁸.

Ale i sam Levinas podejmuje problem takiego przejścia od Mówienia do Powiedzianego, w którym otwiera się możliwość uprawiania teologii. Teologia bowiem jest słowem zapisanym, a więc już utrwalonym, trzymającym się słownictwa francuskiego uczonego: Powiedzianym, które mówi o Bogu.

W Inaczej niż być lub ponad istotą Levinas pisze:

Oczywiście mogę wypowiedzieć *sens świadectwa* w tym, co Powiedziane. Będzie to jednak słowo nadzwyczajne, jedyne, które nie tłumii i nie wchłania swojego Mówienia, słowo, które nie może pozostać zwykłym słowem. Będzie to wstrząsające wydarzenie semantyczne słowa Bóg³⁹.

Można z tych słów wnioskować, że teologia, która jest tym, co Powiedziane, jednak jest możliwa. Kontekst wskazuje na możliwość zapisania

Faust: Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil. Das Schaudern ist der Menschheit bester Teil. Goethe, *Faust II*, Act I^o (E. Levinas, *Na zewnątrz*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 289).

³⁸ Zob. uwagi o dialogu filozofów w podrozdziale 2.3. *Dialog filozofów*.

³⁹ E. Levinas, *Świadectwo i profetyzm*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 254.

słowa prorockiego, które jest ze swej istoty Mówieniem i świadectwem. A więc Levinas widzi możliwość takiego przejścia od Mówienia do Powiedzianego, które zachowuje sens świadectwa. Sam z tego korzysta: nieustannie usiłuje pisać o Bogu. A więc uprawia refleksję filozoficzną, którą można nazwać filozofią Boga. Skoro możliwa jest filozofia Boga, tym bardziej możliwa jest teologia.

Pod koniec rozprawy *Inaczej niż być lub ponad istotą* możemy znaleźć inną wskazówkę, pośrednią. Otóż Levinas zastanawia się nad „skrytymi narodzinami poznania i istoty oraz tego, co Powiedziane”. Pyta:

Dlaczego bliskość, czyste znaczenie Mówienia, an-archiczne jeden-za-drugiego transcendujące bycie, miałyby powracać do bycia lub upadać w bycie, w złączenie bytów, w *istotę* ukazującą się w Powiedzianym?⁴⁰

I odpowiada, że ta wiedza, a więc i cała struktura charakterystyczna dla wiedzy, jest nieunikniona, gdyż zawsze jest „ten trzeci”. Zatem cała wiedza jest niezbędna: „Nie przypadkiem, i nie przez głupotę lub uzurpację, porządek prawdy i istoty – w którym utrzymuje się nawet niniejszy wywód – zajmuje pierwszorzędne miejsce w zachodniej filozofii”⁴¹. Dalej pisze: „Gdyby bliskość podporządkowywała mnie tylko drugiemu człowiekowi, nie byłoby problemu”⁴². Ten trzeci jest stale obecny, „trzeci jest inny niż bliźni, ale jest też innym bliźnim oraz bliźnim Innego”⁴³. Dlatego trzeba tworzyć filozofię, ale też konieczna jest też sprawiedliwość, instytucje. Teksty Levinasa, których krótkie fragmenty tu zacytowaliśmy, są zwykle przywoływane przez komentatorów w trakcie poszukiwania odpowiedzi na pytanie, jaki status uczony przyznaje sprawiedliwości, społecznemu wymogowi wymierzania sprawiedliwości⁴⁴. Analogicznie możemy powie-

⁴⁰ E. Levinas, *Od Mówienia do tego, co Powiedziane*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 262.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 262–263.

⁴⁴ Społeczne i polityczne implikacje myśli Levinasa są dla jego komentatorów wyjątkowo interesujące, zapewne ze względu na obecną w jego pismach krytykę dominacji wymiaru społecznego oraz polityki, wynikającą z uznania absolutnego prymatu

dzieć, że ze względu na obecność nie tylko drugiego, ale i trzeciego człowieka, niezbędne jest nie tylko mówienie, czyste świadectwo, ale i pisanie o Bogu, niezbędna jest teologia.

9.8. Wnioski dla teologii

Przekonaliśmy się, że teksty Levinasa zawierają nie tylko krytykę, ale też otwarcie dróg dla teologii, dlatego teologia może – zgodnie ze swoją starą praktyką – wziąć jego filozofię na służbę, zrobić z niej *ancilla theologiae*, a następnie zadać sobie pytanie: jaka powinna być teologia uwzględniająca krytykę Levinasa? Odpowiedzi wprost w tekstach autora *Trudnej wolności* nie znajdziemy, ale jakąś wskazówkę możemy znaleźć w słowach:

Oto nowa racjonalność – a może właśnie najstarsza, wcześniejsza od tej, która pokrywa się z możliwością świata – rozumność, której nie można wywieść z ontologii. Racjonalność odmienna – lub głębsza – której nie można też włączyć w dzieje teologii, albowiem od Arystotelesa do Heideggera teologia pozostawała myśleniem Tożsamości i Bytu, co okazało się zabójcze dla Boga, dla człowieka z Biblii oraz dla ich homonimów⁴⁵.

Czy przedstawiona tu „nowa – najstarsza racjonalność” mogłaby stać się nowym paradygmatem teologii? Wolno sądzić, że tak. Ale pod warunkiem, że samo słowo „paradygmat” spróbujemy zrozumieć od nowa, bardziej jako wyjście niż jako ramy i fundament. Albowiem nowa – najstarsza racjonalność jest nieustającym wysiłkiem wychodzenia poza wszystko to, co przywykliśmy uznawać za racjonalne, czyli poza „tak i nie”, tematyzację i słowo wypowiedziane. Jest myśleniem, które wychodzi poza myślenie, rezygnując z poszukiwań niewzruszonego ugruntowania. Jako ludzie, bracia i siostry, rozmawiamy o Bogu, pytamy, szukamy pojedynczej twarzy bliźniego. Zob. B. Bergo, *Emmanuel Levinas*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/levinas/> [dostęp: 4.01.22].

⁴⁵ E. Levinas, *Hermeneutyka i transcendencja*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 178.

odpowiedzi. Teologia jest konieczna, tak jak konieczna jest instytucjonalna sprawiedliwość. Ale jednocześnie teologia pozostaje „upadkiem w bycie”.

A więc teologia uwzględniająca krytykę Levinasa na pewno uzna swój pomocniczy charakter. Wycofa się nie tylko z roszczeń do adekwatnego mówienia o Bogu, ale też z pretensji do zajmowania centralnego miejsca w życiu wiary. Stanie się służebnicą wiary. I nie tylko Boga, ale także wiarę w Boga będzie opisywała z nieustanną świadomością, że krąży na zewnątrz, albo lepiej powiedzieć, że nie jest w stanie wyjść na zewnątrz, poza swoje ograniczenia, wpisane w samą naturę ludzkiej rozumności⁴⁶. Taka teologia uzna swoją nieredukowalną wtórność i na każdym etapie rozumowania będzie się pilnowała, aby nie wkroczyć na utarte ścieżki ontoteologii, nie będzie usiłowała powrócić do minionej chwały, czerpanej z uzurpowania sobie zdolności do samodzielnego mówienia o Bogu.

Pozwolę sobie w tym miejscu postawić roboczą hipotezę, że w tym kierunku pojmowania teologii jako służebnicy wiary idzie refleksja papieża Franciszka o kerygmacie i formacji jako pogłębianiu kerygmatu⁴⁷. Ta intuicja wymaga oczywiście sprawdzenia.

Wydaje się, że wyrażana przez Levinasa krytyka najmniej dotyka teologię duchowości⁴⁸, ponieważ teologia duchowości może, a nawet powinna być uprawiana z pozycji indywidualnej, nieobiektywizująco. Ale jako odrębna dyscyplina w ramach teologii ma ona stosunkowo nowy status i ciągle szuka swojej metodologii, specyfiki, dlatego można ująć to inaczej: właśnie teologia duchowości w swoich poszukiwaniach tożsamości teologicznej, metody, może najwięcej na Levinasowej krytyce skorzystać. Może bowiem łatwiej odrzucać propozycje – pokusy płynące ze strony dogmatyki i teologii moralnej – wkroczenia na drogę systematyzacji,

⁴⁶ Można sięgnąć do słownictwa duchowego i nazwać taką teologię teologią pokorną. Osobną kwestią jest, na ile byłaby ona *pensiero debole*, „myślą słabą”, której ideę rozwija Gianni Vattimo. To przejście wcale nie jest oczywiste.

⁴⁷ Kerygma nigdy nie może być przewyższona, a „cała formacja chrześcijańska jest przede wszystkim pogłębieniem *kerygmy*” (Franciszek, *Evangelii gaudium*, 164–165). Do przemyślenia jest kwestia, czy możemy interpretować rozumienie kerygmy w ujęciu Franciszka, wykorzystując w tym celu Levinasowe analizy Mówienia, które jest pierwsze, wcześniejsze od Powiedzianego.

⁴⁸ Jak zauważyliśmy wcześniej, ten przekaz filozoficzny ma w wielu swoich miejscach strukturę pouczenia duchowego. Zob. podrozdział 1.2. *Wielość, separacja*.

maksymalnej obiektywizacji jako sposobu ujęcia w ramy teologiczne doświadczenia duchowego.

9.9. Postulat przewyciężenia ideału *mathesis universalis*

W pierwszych dziesięcioleciach XXI wieku teologia w dużej mierze oderwała się od tradycyjnej scholastyki, czyli ontologii opartej na metafizyce Arystotelesa. Można zapytać, na ile sformułowana przez Levinasa kilkadziesiąt lat temu krytyka skierowana przeciw teologii utożsamianej przez niego z ontoteologią trafia w uprawianą dzisiaj teologię. Twierdzą, że trafia bardzo celnie. Albowiem o ile faktycznie niewielu teologów odwołuje się wprost do arystotelizmu czy platonizmu jako *ancilla theologiae*, o tyle racjonalny paradygmat teologii ma się dobrze. Ten racjonalny paradygmat sprawia, że teologia nie znajduje dobrych narzędzi, aby uwolnić się spod dominacji nauki nowożytnej, która całkiem skutecznie wpoila w nasze umysły przekonanie, iż jest tożsama z samą rozumnością. Teologia więc – chcąc nie chcąc – podziela ideał *mathesis universalis*, który przyświecał filozofom od starożytności po nowożytność⁴⁹ i zdominował współczesność. Taka teologia podlega w całej rozciągłości przedstawionej tu Levinasowej krytyce. W *Inaczej niż być lub ponad istotą* dowodzi on, że także fenomenologia Husserla i wszystkie zainspirowane nią nurty filozofii pozostają wewnątrz takiej racjonalności Zachodu, czyli rozważają podmiot i jego intencjonalność wewnątrz bycia⁵⁰. A więc dopóki teologia pozostaje na poziomie fenomenologii i uprawianej wewnątrz tejże fenomenologii nowożytnej filozofii podmiotu – niezależnie od tego, czy odwołuje się do personalizmu, czy do egzystencjalizmu – ciągle podlega tej krytyce.

Przedstawiony przez Levinasa postulat wyjścia-powrotu ku „nowej – najstarszej racjonalności” pozostaje więc – albo nawet staje się – coraz bardziej aktualny w odniesieniu do współczesnej teologii. Dotyczy to za-

⁴⁹ Zob. *Mathesis universalis*, <https://www.ontology.co/mathesis-universalis.htm> [dostęp: 8.07.2021]. W tekście tym opisano również, jak Husserl analizował Leibnizowy ideał wiedzy i jak sam chciał go zrealizować.

⁵⁰ Zob. E. Levinas, *Znaczenie i istnienie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 163.

równu relacji teologii z nauką nowożytną, jak i odniesienia teologii do współczesnych prądów myślowych w humanistyce, szczególnie w filozofii.

A zatem teologia uwzględniająca krytykę Levinasa nie tylko przyjmie zasadniczą i trwałą nieadekwatność racjonalności zarówno greckiej, jak i naukowej w odniesieniu do poznawania Boga, ale też za swoje zadanie w warstwie intelektualnej uzna bardziej zmaganie się z niemożnością poznania Boga i zadawanie pytań niż gorączkowe szukanie odpowiedzi, tak jakby pytanie, na które nie ma odpowiedzi, było dla niej obrazą, świadectwem teologicznej klęski⁵¹. Taka teologia wie, że mówienie o Bogu, które jest tematyzowaniem, czyli niemal każde teologiczne mówienie o Bogu, ociera się o zdradę, wie, że konstruktywne myślenie teologiczne, które dąży do sformułowania prawd wiary, wprowadza taki „język teologiczny, który niszczy religijną sytuację transcendencji”⁵². Wobec an-archii Nieskończoności możliwy jest tylko język, który nie usiłuje panować, nie próbuje podporządkować tej anarchii władzy świadomości, nie ustanawia świadomości jako *arché*, język, który jest zmaganiem i bólem wyrażania: „Teologia byłaby możliwa jedynie jako kontestacja czystej religijności⁵³ i potwierdzałyby ją wyłącznie w swoich niepowodzeniach i zmaganiach”⁵⁴. Dodajmy, że religijnością nazywa Levinas żywą relację z Innym.

⁵¹ Zob. E. Levinas, *Pytania i odpowiedzi*, w: Tegoż, *O Bogu...*, s. 151–153.

⁵² E. Levinas, *Komunikacja*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 205, przyp. 31.

⁵³ E. Levinas, *Substytucja*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 196, przyp. 24. Sformułowanie „kontestacja czystej religijności” nie jest dla mnie jasne. Tekst francuski zawiera słowo *contestation*, które ma podobne pole semantyczne do polskiego słowa „kontestacja”. Jedną z możliwych interpretacji jest rozumienie tego słowa jako krytyki, poddania krytycznemu namysłowi. Sugeruje to też łaciński źródłosłów: *contestatio* – wspólne poddanie sprawy pod decyzję sądu. A zatem teologia byłaby wspólnym (dokonującym się w rozmowie?) poddawaniem religijności osądowi rozumu.

⁵⁴ Tamże. O ile Levinas wyznacza teologii dość skromną rolę, właściwie ograniczoną do kontestacji, być może do komentowania czystej religijności, o tyle wobec filozofii ma o wiele większe oczekiwania. Stwierdza, że „w ramach filozofii można poszukiwać relacji, która łączyłaby to, co ponad byciem, i bycie w sposób odmienny niż relacja, która w cudowny sposób wiąże je za pomocą epifanii lub objawienia będącego zagadką, ale nie tajemnicą, i która pozostawia wierze w ścisłym tego słowa znaczeniu nadzieje, wierzenia, a także rozwiązanie zagadki i prowadzące doń symboliczne formuły” (E. Levinas, *Znaczenie i istnienie*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 161).

Taka teologia dostrzega, że służebność wobec wspólnoty nie jest dodatkowym zadaniem, ale podstawową racją jej istnienia⁵⁵. Teologia jest możliwa i konieczna właśnie dlatego, że zawsze jest „ten trzeci”. Nie tylko stojący naprzeciw mnie bliźni, ale także ci wszyscy, którzy są daleko i blisko. Teologia jest służebnicą przepowiadania Ewangelii, która ogłasza: „Pokój! Pokój dalekim i bliskim!” (Iz 57,19)⁵⁶.

9.10. Dekonstrukcja teologii?

Postulaty przebudowy teologii, jakie tu przedstawiliśmy, prowadzą do wniosków radykalniejszych od innego postulatu, również wyprowadzane go z myśli Levinasa, czyli postulatu powrotu do Biblii hebrajskiej. Lektura jego dzieł niewątpliwie wprowadza w świat Biblii czytanej bez pośrednictwa filozofii greckiej, a w każdym razie bez takiego pośrednictwa, które całkowicie przekształca strukturę myślenia biblijnego. Taka lektura Pisma w jakiś sposób prowadzi do rejudaicacji teologii. A więc po lekturze tekstów Levinasa teolog inaczej, głębiej rozumie Biblię hebrajską i ma nową wrażliwość nie tylko na sam tekst, ale na sposób myślenia i mówienia o Bogu. Takie odnowione czytanie Biblii i biblijne myślenie o Bogu jest już wielkim pożytkiem dla teologii. Ale jeszcze nie jest tożsame ze wskazanym tutaj przekształceniem teologii.

Przekształcenie teologii, które wynikałoby z poważnego potraktowania przedstawionych wcześniej idei Levinasa, można chyba określić jako postulat dekonstrukcji teologii. Dekonstrukcji analogicznej do tej, jaką wprowadził do myślenia filozoficznego Jacques Derrida⁵⁷. Taka teologia nie potrafiłaby już budować systemów, byłaby o wiele bardziej myślą krytyczną niż pozytywną, a przede wszystkim z najwyższą ostrożnością formułowałaby jakiegokolwiek twierdzenia dotyczące Boga.

⁵⁵ Takie ujęcie struktury teologii prowadziłyby do zupełnie nowego ustawiania relacji między teologią pastoralną a np. dogmatyką.

⁵⁶ Zob. E. Levinas, *Od Mówienia do tego, co Powiedziane*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 263. Levinas komentuje tam ten tekst Izajasza. Zob. też B. Bergo, *Emmanuel Levinas...*

⁵⁷ Powtórzmy: Levinas z zachwytem wypowiadał się o dekonstrukcyjnym projekcie Derridy; zob. podrozdział 3.1. *Ideologia*.

W ramach teologii istnieje wiele dziedzin i wiele tematów szczególnych, nieraz odległych od refleksji skierowanej wprost na Boga. Ale tym, co sprawia, że refleksję uznajemy za teologiczną, jest oparcie jej na wierze w Boga i przyjęciu Objawienia oraz odniesienie każdego poruszanego tematu do jakiegoś sposobu rozumienia Boga. A zatem wspomniane postulaty, choć bezpośrednio dotyczą wyłącznie teologii w sensie najściślejszym – poznania Boga – mają istotny wpływ na sposób uprawiania każdej dziedziny teologii.

Summa

Ancilla theologiae

Czy możliwe jest wpisanie filozofii Levinasa w istniejące nurty teologiczne i wykorzystanie jej do lepszego wyjaśnienia, głębszych interpretacji albo nawet korekty niektórych założeń? Tak, jest to możliwe i często przynosi dobre owoce. Ten sposób teologicznej lektury Levinasa był już wielokrotnie podejmowany¹ i kilka takich intuicji wskazaliśmy w wielu miejscach tej książki.

Ale wewnętrzna logika tej myśli, a przede wszystkim jej metafizyczne (w Levinasowym rozumieniu tego słowa) założenia, sprawiają, że kwestionuje ona teologię w samym jej rdzeniu. Tym samym zmusza teologa do przemyślenia nie tylko każdej przyjmowanej tezy, ale też samych fundamentów swojego myślenia. Jako myśl radykalnie sceptyczna filozofia Levinasa ma potencjał zburzenia każdego teologicznego pewnika. W tym uporczywym wytrącaniu z ustalonych torów myślenia leży chyba największa korzyść, jaką teolog może odnieść z lektury tekstów francuskiego uczonego.

Levinas, zwłaszcza pisząc o Bogu, programowo odrzuca klasyczną metafizykę i ontologię, tę, która została zbudowana przez Arystotelesa na bazie pewnego sposobu interpretacji Platona – jako drogę błędną, która już przyniosła złe owoce. Odrzuca też wiele podstawowych myśli filozofii greckiej. Z jego perspektywy także Hegel i Heidegger, choć byli wielkimi innowatorami, zasadniczo kontynuowali tę tradycję. Levinas próbuje więc zdystansować się wobec ich koncepcji i szukać zupełnie innego ugruntowania myśli i egzystencji człowieka, ugruntowania, które

¹ Zob. *Wprowadzenie: Teologia i Levinas – z historii interpretacji myśli Levinasa przez teologów.*

pozostaje ciągłym nieugruntowaniem. Można wskazać trzy zasadnicze cechy tego poszukiwania, a każda z nich czyni myśl Levinasa ważną dla teologii:

1. Postawienie etyki (a dokładnie metafizyki wskazującej na etyczną transcendencję) przed ontologią i konsekwentne prowadzenie myśli w tej perspektywie, co jest przewrotem o wiele większym niż dzieło Hegla czy Heideggera. Ten ruch można też rozpatrywać jako wierność tradycji żydowskiej, dla której pytanie: jak żyć? jest ważniejsze od pytania teoretycznego o zrozumienie rzeczywistości. A więc teolog, który podąża ścieżkami filozofii Levinasa, jest wyprowadzany poza wszystkie klasyczne paradygmaty filozoficzne, w jakich uprawia teologię. Jest też wyprowadzany poza współczesność i jej dogmaty.

2. Równie ważnym rysem tej filozofii jest jej podmiotowy charakter. Jest to filozofia podmiotu, która zakłada, że nie należy on bez reszty do rzeczywistości przedmiotowej, obiektywnej, że jest wyjątkiem. To przekłada się także na sposób prowadzenia myśli. Myśl badająca przedmioty, rzeczywistość obiektywną posługuje się logiką zbudowaną w oparciu o rozpoznane prawa tejże rzeczywistości. Te prawa logiki, najdokładniej wyrażone w logice formalnej, tworzą nieprzekraczalne ramy racjonalności zarówno rzeczywistości obiektywnej, jak i badającej ją myśli, czyli ramy inteligibilności. Myśl, która myśli podmiotowo, programowo wymyka się tym regułom.

3. Filozofia Levinasa jest do głębi sceptyczna, a więc każdy system jest przez nią podważany w samych swoich fundamentach. Równie konsekwentnie uczony odżegnuje się od budowania jakiegokolwiek nowego systemu. Jego myśl jest krytyczna, meandrująca. Levinas raz po raz deklaruje ścisłość myśli, ale nie jest to ścisłość według wzorów matematycznych. Jest to zupełnie inna ścisłość, dużo trudniejsza do uchwycenia.

Burząc ontologię i racjonalizm tradycji Zachodu, Levinas stał się – zapewne niechcący – jednym z ojców postmodernizmu. Na pewno nie jest to myśl modernistyczna. Jest bardzo krytyczna wobec modernizmu.

Chętnie uczestniczy w postmodernistycznej krytyce modernizmu i wszystkich starszych tradycji. Z aplauzem przytakuje dekonstrukcji Derridy.

Ale samo centrum tej myśli – twarz bliźniego wyniesiona do rangi *arché*, czyli tego, co wcześniejsze od pierwszej myśli, co wcześniejsze nawet od jakiegokolwiek przykazania – nadaje jej znaczenie, którego próżno szukać u innych postmodernistów i modernistów. Z tego względu myśl Levinasa jest tak bardzo znacząca dla teologii.

Szukanie Boga Izraela

Filozofia Emmanuela Levinasa jest szukaniem Boga osobowego, Boga Izraela. To poszukiwanie prowadzone przez bogobojnego Żyda, który zgłębił filozofię europejską. To jednocześnie świadectwo Żyda, który ze względu na wierność Torze nie przyjął Objawienia w Jezusie Chrystusie. W tym „nieprzyjęciu” nie ma wrogości. Jezus i Jego nauczanie są dla Levinasa ważnym punktem odniesienia. Teolog chrześcijański ma dzięki temu zupełnie wyjątkową możliwość studiowania „u źródła” perspektywy żydowskiej, którą zwykle poznajemy tylko bardzo ogólnie, dzięki zapisom dyskusji Ojców Kościoła z Żydami, toczonych w pierwszych dwóch wiekach chrześcijaństwa.

W swoim szukaniu Boga Levinas nie pozwala sobie na żadną drogę na skróty, na żadną pociechę. W jego tekstach rzadko pojawia się słowo „wiera”, jakby bał się, że zostanie ono potraktowane jako wytrych, jako odwołanie się do czegoś, co niejako z definicji pozostaje poza zasięgiem filozofii. Z tego samego względu z dużą nieufnością traktuje słowo „tajemnica”. Myśl autora *Całości i nieskończoności* jest niewątpliwie religijna, ale, jak sam pisze, uprawia on filozofię i faktycznie prowadzi rozważania według wszelkich filozoficznych rygorów. Ten swoisty ascetyzm, wstrzeźliwość udostępniają współczesnej filozofii jego myśl, można powiedzieć, że uwiarygodniają ją w oczach współczesnych filozofów.

„wzruszył się głęboko”

Filozofia Levinasa jest też, a właściwie przede wszystkim, komentarzem do słów, jakimi Jezus opisał reakcję Samarytanina na widok pobitego człowieka: „wzruszył się głęboko” (Łk 10,33). Samarytanin nic nie wie o tym człowieku, nie ma wobec niego żadnych zobowiązań, nie jest jego rodakiem. Nie rozumuje, nie przypomina sobie przykazań Bożych. Ten leżący na drodze człowiek psuje mu plany. Nie został on wybrany przez Samarytanina jako ten, któremu chciałby pomóc. Po prostu niespodziewany widok leżącego poranionego człowieka porusza serce Samarytanina i powoduje zmianę planów, narażenie się na kłopoty i wydatki.

Wszystkie analizy Levinasa o twarzy Innego, która przemawia i nakazuje „nie zabijaj”, o Innym-w-Toż-Samym, są komentarzem rozjaśniającym głębię znaczenia tych prostych słów: „wzruszył się głęboko”. Pokazują, że nie chodzi o uczucia towarzyszące decyzji, tym bardziej nie chodzi o głębokie zaangażowanie się w wypełnianie przykazań. Nie jest to także opis dobrej w swojej głębi natury człowieka. Jest to opis sytuacji, w której objawia się w całej pełni nasze człowieczeństwo. Albo, jak u Samarytanina, w podjęciu tego pierwszego wzruszenia, wstrząśnięcia wcześniejszego od jakiegokolwiek myśli, albo, jak u kapłana i lewity, w zduszeniu tego głębokiego poruszenia serca w imię obowiązku, wyższej racji, czegokolwiek innego ważnego i niecierpiącego zwłoki.

Bibliografia

Dzieła Emmanuela Levinasa

- E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague 1961.
- E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974.
- E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982.

Wydania polskie

- Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem i Simonem Decloux*, przeł. M. Jędraszewski, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 111–119.
- Levinas E., *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Levinas E., *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Levinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Levinas E., *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Levinas E., *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

- Levinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, przekład przejrzała i wstępem opatrzyła M. Kowalska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Levinas E., *Rzeczywistość i jej cień*, przeł. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia” 1990, nr 2, s. 219–239.
- Levinas E., *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991.

Literatura

- Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne*, T. 2: *Soliloquia, O nieśmiertelności duszy, O wielkości duszy*, przeł. A. Świderkówna, M. Tomaszewski, D. Turkowska, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1953.
- Augustyn, *Wyznania*, przeł. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.
- Being-in-Creation: Human Responsibility in an Endangered World*, eds. B. Treanor, B. Ellis Benson, N. Wirzba, Fordham University Press, New York 2015.
- Bergo B.: *Emmanuel Levinas*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/levinas/> [dostęp: 8.07.2021].
- Chiappini A., *Amare Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore di Talmud*, Editrice La Giuntina, Firenze 1999.
- Culp J., *Panentheism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/panentheism/> [dostęp: 8.07.2021].
- Damiani P., *Die Briefe des Petrus Damiani*, Hrsg. K. Reindel, Hahnische Buchhandlung, Hannover 1989.
- Dei Verbum*, Sobór Watykański II, Watykan 1965.
- Demiński B., *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, wyd. drugie poprawione, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. Ajdukiewiczowa, przekład przejrzał K. Ajdukiewicz, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948.
- Elektroniczna Bibliografia Nauk Teologicznych FIDES <http://biblio.fides.org.pl> [dostęp: 7.07.2021].
- Franciszek, *Lumen fidei*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Franciszek, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji Życzeń Bożonarodzeniowych 2020 r.* <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2020/>

- december/documents/papa-francesco_20201221_curia-romana.html [dostęp: 4.01.2022].
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku od Lavelle'a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty, T. 2, Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009.
- Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1990.
- Gaviria Alvarez O., *L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens*, „Revue philosophique de Louvain”, QUATRIÈME SÉRIE, 1974, vol. 72, no. 15, s. 509–538.
- Grzeszczak J., *Emmanuel Levinas (1906–1995)*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3 s. 12–30.
- Grzeszczak J., *Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa i opracowań poświęconych jego filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 223–238.
- Hanson J., *Creature Discomforts: Levinas's Interpretation of Creation Ex Nihilo*, in: *Being-in-Creation: Human Responsibility in an Endangered World*, eds. B. Treanor, B. Ellis Benson, N. Wirzba, Fordham University Press, New York 2015, s. 113–127.
- Harris M., <https://www.ed.ac.uk/profile/dr-mark-harris>. [dostęp: 5.09.2020].
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landmann, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1963.
- Heidegger M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957. Wyd. polskie: Heidegger M., *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010.
- Horner R., *On Levinas's Gifts to Christian Theology*, in: *The Exorbitant. Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, eds. K. Hart, M.A. Singer, Fordham University Press, New York 2010, s. 130–149.
- Ireneusz z Lyonu, *Chwałą Boga żyjący człowiek*, przeł. W. Myszor, wybór i komentarz J. Comby, D. Singles, Wydawnictwo Kairos, Kraków 1999.
- Jędraszewski M., *Hipostaza, ateista i Sługa Jahwe, czyli trzy koncepcje samotności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Filozofia Chrześcijańska” 2015, t. 12, s. 129–144.
- Jędraszewski M., *„Interior intimo meo”: św. Augustyn i Emmanuel Lévinas o Bogu i o człowieku*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 105–154.

- Jędraszewski M., *Jak można filozofować po Auschwitz*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3. s. 7–12.
- Jędraszewski M., *Między „Totalité et Infini” a „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”*. *Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux*, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 99–110.
- Jędraszewski M., *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 1983, nr 4, s. 449–474.
- Jędraszewski M., *W stronę prehistorii Ja. Korespondencja między Emmanueliem Lévinasem a Simonem Decloux*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 51–59.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. P. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. drugie poprawione, Pallottinum, Poznań 2002.
- Kosky J.L., „*Love strong as a Death*”: *Levinas and Heidegger*, in: *The Exorbitant. Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, eds. K. Hart, M.A. Singer, Fordham University Press, New York 2010, s. 108–129.
- Latoń A., *Levinas i fenomenologia francuska*, „Filozofia Chrześcijańska” 2006, t. 3, s. 67–84.
- Mickielewicz M., „*Do pytania należy ostatnie słowo*” *Bóg w myśli Emmanuela Lévinasa*, „*Studia z historii filozofii*”, 2017, t. 8, nr 2, s. 173–189.
- Mathesis universalis – <https://www.ontology.co/mathesis-universalis.htm>. [dostęp: 8.07.2021].
- Moltmann J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015 (Erstausgabe 1985). Wyd. polskie: Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, przeł. Z. Danielewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
- Platon, *Państwo*, T. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
- Platon, *Sofista*, w: Tegoż, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956, s. 1–104.
- Platon, *Teajtet*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1956.
- Purcell M., *Levinas and Theology*, Cambridge University Press, New York 2006.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.

- Ricoeur P., *Egzegeza i hermeneutyka: zarys wniosków*, przeł. S. Cichowicz, „Pamiętnik Literacki” 1980, t. 71, nr 3, s. 313–322.
- Robbins J., *Altered Reading: Levinas and Literature*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Słomka J., *Emmanuel Lévinas. Praise of atheism*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2020, t. 59, z. 4, s. 129–146.
- Słomka J., *Ireneusz i przeobstwienie człowieka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2009, t. 42, z. 1, s. 97–104.
- Słomka J.: *Levinas’ interpretation of creation versus Christian theology*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2020, t. 53, z. 1, s. 18–35.
- Słomka J., *Wolność zakwestionowana: Emmanuel Levinas i Augustyn*, w: *Człowiek Bogu, człowiek człowiekowi, człowiek światu: księga pamiątkowa dedykowana śp. ks. prof. dr. hab. Alojzemu Drożdżowi (1950–2019)*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020, s. 230–238.
- Słomka J., *Zagadnienie cielesności w ujęciu Emmanuela Lévinasa: rozkosz erotyczna i pieszczota*, „Logos i Ethos” 2020, t. 52, s. 107–120.
- Starzyński W., *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.
- Szekspir W., *Hamlet*, przeł. J. Paszkowski, Nakładem Księgarni Feliksa Westa w Brodach, Kraków 1909.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2000.
- The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, eds. K. Hart, M.A. Singer, Fordham University Press, New York 2010.
- Westphal M., *Thinking about God and God-Talk with Levinas*, w: *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, eds. K. Hart, M.A. Singer, Fordham University Press, New York 2010, s. 216–229.
- Wohlmuth J., *Schöpfung bei Emmanuel Lévinas*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 1992, nr 4, s. 408–426.
- Zdybicka Z., *Partycypacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000–2009, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/partycypacja.pdf>. [dostęp: 30.04.2018].
- Zimmermann N., *Levinas and Theology*, Bloombury T&T Clark, London, New York 2013.

Indeks osób i postaci biblijnych oraz mitycznych

- Abraham 105
Adam i Ewa 117, 133
Ajdukiewicz Kazimierz 41, 194
Ajdukiewiczowa Maria 41, 194
Althusser Louis 69
Arystoteles 28, 30, 39, 70, 88, 95, 107, 183, 185, 189
Atanazy, św. 110
Augustyn, św. 6, 25, 31, 32, 36, 37, 90, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 117, 130, 133, 194, 195, 197
- Balthasar Hans Urs von 16
Barth Karl 16
Benson Bruce Ellis 77, 194, 195
Bergo Bettina 76, 183, 187, 194
Bierdiajew Nikołaj 135
Buber Martin 12, 15
Burska Ewa 11, 193
- Chiappini Azzolino 11, 194
Chmielewski Piotr 79, 196
Cichowicz Stanisław 20, 197
Cohen Hermann 143
Comby Jean 37, 110, 195
Culp John 91, 194
- Damiani Piotr 9, 10, 194
Danielewicz Zbigniew 91, 196
- Decloux Simon 18, 104, 193, 196
Dejanira 126, 127
Dembiński Bogdan 152, 194
Derrida Jacques 68, 69, 80, 87, 187, 191
Dostojewski Fiodor 11, 12
Drożdż Alojzy 25, 117, 197
- Faust 180, 181
Franciszek, papież 100, 160, 184, 194
Freud Sigmund 66, 67, 73
- Gadacz Tadeusz 4, 12, 18, 23, 26, 35, 123, 135, 178, 195
Gaviria Alvarez Olmedo 77, 195
Goethe Johann Wolfgang von 181
Grzeszczak Jan 11, 18, 195
- Hanson Jeffrey 77, 78, 82, 84, 195
Harris Mark 6, 77, 91, 93, 94, 95, 96, 180, 195
Hart Kevin 16, 93, 195, 196, 197
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 5, 24, 30, 34, 41, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 73, 86, 87, 91, 99, 121, 122, 125, 134, 135, 162, 169, 170, 171, 189, 190, 195, 203, 207

- Heidegger Martin 11, 12, 13, 24, 28, 29, 35, 38, 39, 43, 51, 60, 61, 62, 79, 85, 86, 87, 95, 110, 114, 122, 129, 134, 158, 169, 177, 183, 189, 190, 194, 195, 196
- Hekuba 131
- Heller Michał 96
- Henry Michel 41, 197
- Hitler Adolf 11
- Horner Robyn 16, 17, 23, 93, 195
- Husserl Edmund 11, 12, 14, 24, 38, 43, 80, 112, 113, 114, 140, 185, 194
- Ireneusz z Lyonu, św. 37, 110, 195, 197
- Izajasz, prorok 187
- Jezus Chrystus 90, 114, 115, 161, 163, 164, 168, 191, 192
- Jędraszewski Marek 18, 97, 98, 102, 104, 105, 106, 193, 195, 196
- Jüngel Eberhard 16
- Kain 131
- Kant Immanuel 43, 58, 66, 68, 79, 196
- Kartezjusz (właśc. René Descartes) 5, 22, 24, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 55, 58, 61, 70, 71, 103, 106, 113, 194, 203, 207
- Kosky Jeffrey L. 24, 196
- Kowalska Małgorzata 20, 22, 28, 33, 38, 42, 57, 65, 68, 75, 94, 99, 100, 118, 127, 138, 155, 159, 169, 173, 193, 194
- Kubiak Zygmunt 90, 103, 130, 194
- Kuryś Agnieszka 11, 131, 161, 194
- Landmann Adam 50, 195
- Latoń Andrzej 18, 196
- Lavelle Louis 12, 195
- Leibniz Gottfried Wilhelm 32, 46, 185
- Lonergan Bernard 16
- Malebranche Nicolas 46, 168
- Maliszewska Anna 26
- Marcel Gabriel 135
- Margański Janusz 12, 33, 39, 42, 68, 80, 87, 131, 139, 159, 167, 193
- Marion Jean-Luc 16, 17, 41, 197
- Marks Karol 66, 67
- Maryniarczyk Andrzej 197
- Mefistofeles 180
- Merleau-Ponty Maurice 41, 197
- Mickielewicz Magdalena 23, 196
- Mieszkowski Tadeusz 110, 196
- Migasiński Jacek 86, 193
- Mizera Janusz 79, 195
- Moltmann Jürgen 6, 77, 91, 92, 93, 95, 180, 196
- Monika, św. 105
- Mrówczyński Piotr 22, 47, 70, 83, 106, 118, 157, 169, 193
- Myszor Wincenty 37, 110, 195
- Nietzsche Friedrich 66, 67
- Nowicki Florian 59, 195
- Parmenides 30, 81
- Paszkowski Józef 131, 197
- Pieniążek Paweł 22, 194
- Platon 6, 7, 24, 31, 39, 61, 81, 88, 116, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 189, 196, 204, 208
- Purcell Michael 23, 196

- Rahner Karl 6, 16, 110, 111, 112, 113, 114, 196
- Reindel Kurt 9, 194
- Ricoeur Paul 20, 197
- Robbins Jill 81, 197
- Rosenzweig Franz 12, 24, 35, 75, 195
- Samarytanin miłosierny 192
- Samson 108
- Sartre Jean-Paul 41, 85, 119, 122, 123, 197
- Singer Michael A. 16 93 195 196 197
- Singles Donna 37, 110, 195
- Skarga Barbara 20, 28, 42, 68, 75, 99, 118, 138, 155, 173, 193
- Słomka Jan 25, 47, 75, 97, 110, 117, 197, 203, 207
- Sokrates 28, 145, 146
- Sowa Ewa 38, 194
- Spinoza Baruch 30, 45, 46, 53, 54, 87, 162
- Starzyński Wojciech 41, 197
- Szawel 105
- Szekspir William 131, 197
- Szestow Lew 135
- Świderkówna Anna 113, 194
- Tarnowski Karol 23, 197
- Tischner Józef 12, 195
- Tizjasz 146
- Tołstoj Lew 11
- Tomasz z Akwinu, św. 36, 197
- Tomaszewski Marian 113, 194
- Treanor Brian 77, 194, 195
- Turkowska Danuta 113, 194
- Unamuno Miguel de 135
- Vattimo Gianni 184
- West Feliks 131, 197
- Westphal Merold 23, 197
- Wirzba Norman 77, 194, 195
- Witwicki Władysław 81, 141, 144, 145, 146, 196
- Wohlmuth Josef 77, 91, 197
- Zdybicka Zofia 31, 197
- Zimmermann Nigel 23, 197

Jan Słomka

Filozofia Emmanuela Levinasa jako *ancilla theologiae*

Streszczenie

Niniejsza rozprawa została napisana przez teologa dla teologów. Jej zamysłem jest interpretacja tekstów Emmanuela Levinasa z pozycji teologii chrześcijańskiej, a więc odczytanie jego filozofii jako służebnicy teologii. Albowiem tradycyjne wyrażenie, według którego filozofia jest – powinna być – służebnicą teologii, nie straciło na aktualności. Od razu trzeba dodać, że jest to wyrażenie skierowane do teologów, a nie do filozofów. Nie jest więc wezwaniem filozofów, aby uprawiali filozofię jako służebnicę teologii, ale napomnieniem teologów, aby w swojej refleksji nie lekceważyli, ale też nie przeceniali filozofii.

We *Wprowadzeniu* przedstawiamy zwięźle historię i typologię badań filozofii Levinasa prowadzonych przez teologów i wyznaczamy pozycję niniejszej pracy w ramach tejże typologii. Naszym głównym założeniem jest uszanowanie wewnętrznej logiki jego myśli; nie wpisywanie jej w istniejące struktury myślenia teologicznego, ale na odwrót: szukanie inspiracji dla teologii w możliwie wiernie odczytanej filozofii Levinasa i ewentualnie dopuszczenie możliwości dekonstrukcji teologii pod wpływem jego idei. W dalszej części *Wprowadzenia* omawiamy przyjętą w książce metodę interpretacji koncepcji francuskiego filozofa.

Pierwsze trzy rozdziały zostały poświęcone zagadnieniom ogólnym. Jest to książka pisana dla teologów, a nie dla filozofów, toteż zaczynamy od omówienia podstawowych pojęć i kategorii myśli Levinasa. Każde z nich jest jakoś znane teologom, ale Levinas albo nadaje im swoje znaczenie, albo używa ich w kontekście innym niż powszechnie spotykany w teologii. Te pojęcia i kategorie to: metafizyka, separacja i partycypacja, transcendencja, czyli całość i nieskończoność, prymat etyki, twarz bliźniego, człowiek, czas. Ich wyjaśnienie jest również świadectwem sposobu ich zrozumienia przez autora niniejszej rozprawy. Spontaniczne próby interpretacji myśli Levinasa wewnątrz dominujących w teologii paradygmatów oraz traktowanie używanych przez niego pojęć w sposób, do którego jako teologowie przywykliśmy, utrudniają, a często wręcz uniemożliwiają rozumienie jego myśli. W związku z tym omówienia tych pojęć zawierają porównania do ujęć klasycznych bądź dominujących w europejskiej tradycji filozoficznej i teologii chrześcijańskiej.

W kolejnym rozdziale przedstawione zostały Levinasowe interpretacje filozofii Kartezjusza i Hegla. Wybór ten jest subiektywny. Zarówno Kartezjusz, jak i Hegel są ważni dla Levinasa, ale nie najważniejsi. Jednak wydaje się, że osobne omówienie wybranych interpretacji myśli właśnie tych dwóch filozofów jest w niniejszej pracy wyjątkowo przydatne.

Trzeci rozdział dotyczy Levinasowej diagnozy współczesności. Autor *Całości i nieskończoności* usiłuje zrozumieć „tu i teraz”, opisać współczesną sytuację intelektualną i duchową Zachodu. Jego myśl jest bowiem ze swej istoty myślą prowadzoną tu i teraz. Sam pomysł uprawiania filozofii jako myśli uniwersalnej, pozaczasowej i niezależnej od miejsca traktuje on jako fundamentalnie błędny. Myśl jest dziełem podmiotu, konkretnego człowieka i próba zapomnienia o tym źródle, miejscu narodzenia, jest jej uśmierceniem. Także i tutaj dochodzi do głosu podmiotowość myśli Levinasa. Jego filozofia jest filozofią podmiotu w każdym tego słowa znaczeniu. A zatem analizuje on aktualny stan ducha i umysłu Zachodu. Według niego najmocniejszymi wyznacznikami ducha i umysłowości współczesnej są ideologia i nowożytna epistemologia, czyli nauka. Dołącza do nich, jako pewien nieunikniony skutek, „śmierć Boga”, która zresztą francuskiego uczonego wcale nie martwi. Konfrontacja tej diagnozy z diagnozami funkcjonującymi w teologii jest niezwykle ciekawa.

W następnych rozdziałach obszernie analizujemy wybrane koncepcje Levinasa, a następnie zestawiamy je z odpowiadającym punktem z teologii katolickiej i próbujemy sformułować wnioski dla teologii.

Zaczynamy od dwóch ściśle powiązanych zagadnień: stworzenia i ateizmu. Oba są fundamentalne zarówno dla Levinasa, jak i dla teologii. Szczególnie ważne dla teologa jest uświadomienie sobie, jak mocno Levinas wiąże je ze sobą. Dzięki temu powiązaniu może on ujmować ateizm nie w perspektywie błędu czy winy człowieka, ale jako konsekwencję faktu, że człowiek jest stworzeniem Boga.

Następnie podejmujemy zagadnienie wolności. Według Levinasa człowiek jest wolnością stworzoną, a więc myślenie o wolności stanowi istotny wątek jego myśli. To myślenie można streścić w kilku wyrażeniach: wolność zakwestionowana, „inwestytura wolności”, poczucie winy. Takie myślenie o wolności zestawiamy z katolicką nauką o grzechu pierwodnym.

Filozofia Levinasa jest filozofią dialogu. Uprzywilejowaną formą dialogu jest rozmowa. Autor *Imion własnych* postrzega rozmowę jako objawienie prawdy. Oba pojęcia – objawienia i prawdy – analizuje, komentując Platona i wydobywając z jego pism znaczenia odbiegające od powszechnie przyjętych interpretacji myśli platońskiej. Analizy te zestawiamy z katolicką nauką o Objawieniu.

Levinas wielokrotnie krytykuje teologię chrześcijańską. Tej krytyce poświęcony jest ostatni, obszerny rozdział niniejszej książki. Przedstawiamy w nim kolejne stopnie teże krytyki, a więc krytykę teologii pozytywnej i negatywnej oraz – najgłębiej sięgającą – krytykę teologii jako „powiedzanego” i uznanie jej za „zdradę świadectwa”. Jako teolog w dużej mierze uznaję trafność i głębię tej krytyki, gdyż przeprowadzona kilkadziesiąt lat temu, również dzisiaj wydaje się niezwykle trafna i aktualna. Otóż teologia, nie tylko w Polsce, nie potrafi wyzwolić się z ideału *mathesis universalis*, a właśnie wyjście poza paradygmat nauki nowożytnej staje się – w mojej ocenie – coraz bardziej palącą koniecznością w uprawianiu teologii.

W *Filozofii Emmanuela Levinasa jako ancilla theologiae* nie ma rozdziału poświęconego wprost Bogu. Takie pominięcie może dziwić, jest jednak świadomą decyzją

autora. Wynika z przyjętego sposobu lektury Levinasa, stanowi próbę pozostania wiernym jego wstrzeźliwości. Albowiem z jednej strony odniesienie do Boga pojawia się raz po raz w tekstach Levinasa, a jego filozofia zwykle bywa określana jako religijna. Myślenie Transcendencji, myślenie skierowane ku Bogu, przenika całą jego twórczość. Jednak z drugiej strony Bóg pozostaje zawsze poza zasięgiem myśli Levinasa, jako nieosiągalny dla tejże myśli, wprost „nieskażony byciem”; nigdy nie jest tematem. Nawet jeżeli tematem bywa słowo „Bóg” czy idea Boga, to sam Bóg nigdy nie zostaje ujęty jako problem.

Jan Słomka

The philosophy of Emmanuel Levinas as *ancilla theologiae*

Summary

This dissertation has been written by a theologian for theologians. Its core idea is to interpret Emmanuel Levinas' writings from the position of Christian theology, and thus to read his philosophy as the handmaid of theology. That is because the time-old adage, according to which philosophy is – or should be – the handmaiden of theology, has not lost its relevance. It must be added at once that this is an expression addressed to theologians and not to philosophers. It is not, therefore, an invitation for philosophers to make philosophy the handmaiden of theology, but an admonition to theologians not to neglect philosophy in their reflection, but also not to overestimate it.

In the Introduction, the study briefly outlines the history and typology of studies of Levinas' philosophy by theologians and articulate the position of this paper within that typology. Our main assumption is to respect the inner logic of his thought – not to inscribe it into existing structures of theological thinking, but rather the other way round: to seek inspiration for theology in the act of reading Levinas' philosophy as faithfully as possible, and to allow for the possibility of deconstructing theology under the influence of his ideas. The rest of the Introduction discusses the method of interpreting the French philosopher's ideas adopted in the book.

The first three chapters are devoted to general overview. The volume constitutes a book written for theologians, not philosophers, so the study begins with a discussion of the basic concepts and categories of Levinas' thought. Each of these is familiar to theologians to some extent; however, Levinas either gives them their own meaning or uses them in a context other than that commonly found in theology. These concepts and categories are: metaphysics, separation and participation, transcendence, or wholeness and infinity, the primacy of ethics, the face of the neighbor, man, and time. Their explanation is also a testimony to the way they are understood by the author of this dissertation. The spontaneous attempts to interpret Levinas' thought within the dominant paradigms of theology, and to treat the concepts he uses in a way that theologians are used to make it difficult, and often impossible, to understand his thought. For that reason, the discussion of these concepts includes comparisons to classical or dominant approaches in the European philosophical tradition and Christian theology.

The next chapter presents Levinas' interpretations of the philosophies of Descartes and Hegel. This selection is subjective. Both Descartes and Hegel are important to Levinas, but not the most important. However, it seems that a separate discussion of selected

interpretations of the thought of just these two philosophers is exceptionally useful in this work.

The third chapter deals with Levinas' diagnosis of modernity. Levinas attempts to understand the "here and now," and describe the contemporary intellectual and spiritual condition of the West. His thought is, by its very nature, a thought conducted here and now. He regards the very idea of philosophy regarded as a universal, timeless and place-independent thought as fundamentally flawed. Thought is the work of a subject, a specific human being, and any attempt to forget this source, this place of birth, constitutes its death. Here, too, the subjectivity of Levinas' thought comes to the fore. His philosophy is a philosophy of the subject in every sense of the word. Thus, he analyzes the current state of mind and spirit in the West. According to Levinas, the strongest determinants of the modern spirit and mind are ideology and modern epistemology, i.e. science. As a certain inevitable result of that, he mentions also the "death of God," which, in fact, does not appear to be a source of legitimate worry to Levinas. The confrontation of this diagnosis with the diagnoses functioning in theology is, therefore, extremely interesting.

In the following chapters, the study examines at length selected concepts developed by Levinas, in order to then juxtapose them with a corresponding point from Catholic theology and attempt to formulate conclusions for theology.

The book begins with two closely related issues: creation and atheism, which are fundamental to both Levinas and theology. It is especially important for the theologian to realize how tightly Levinas ties the two together. This connection enables him to grasp atheism not in the perspective of human error or guilt, but as a consequence of the fact that man is a creation of God.

Subsequently, the study discusses the question of freedom. According to Levinas, man is freedom incarnate, and for that reason, freedom constitutes an important thread in his thought. This thinking can be summarized in several concepts: freedom questioned, "investiture of freedom," and guilt. This thinking about freedom is then contrasted with the Catholic teaching on the original sin.

Levinas' philosophy is a philosophy of dialogue, and the privileged form of dialogue is conversation. Levinas sees conversation as the revelation of truth. He analyzes both concepts – revelation and truth – by commenting on Plato and extracting from his writings meanings that differ from the commonly accepted interpretations of Platonic thought. These analyses are then juxtaposed with the Catholic teaching on Revelation.

Levinas repeatedly criticizes Christian theology. The final, extensive chapter of this book is devoted to this critique. In this chapter, the study presents the successive degrees of this critique, that is, the critique of positive and negative theology and, most severe among all of them, the critique of theology as "what has been said" and its recognition as a "betrayal of witnessing." As a theologian, I largely recognize the relevance and depth of this critique, because it was carried out several decades ago and still seems extremely pertinent and relevant today. Theology, not only in Poland, cannot free itself from the ideal of *mathesis universalis*, and it is precisely moving beyond the paradigm of modern science which becomes – in my opinion – an increasingly urgent necessity in the study of theology.

In *The Philosophy of Emmanuel Levinas as ancilla theologiae*, there is no chapter explicitly dedicated to God. This omission may be surprising, but it has been a conscious decision by the author. It stems from the adopted way of reading Levinas and constitutes an attempt to remain faithful to his restraint. On the one hand, the reference to God appears again and again in Levinas' texts, and his philosophy is usually described as religious. Thinking of the Transcendent, thinking directed toward God permeates his entire oeuvre. On the other hand, however, God always remains beyond the reach of Levinas' thought, conceptualized as unreachable by that thought, "uncontaminated by being"; He is never the subject. Even when the word "God" or the idea of God appears as a subject, God Himself is never addressed as the central topic.

Redaktor
Joanna Szewczyk

Projekt okładki
Łukasz Kliś

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Łamanie
Marek Zagniński

Korekta
Lidia Szumigała

Redaktor inicjujący
Michał Kompała


Nota copyrightowa obowiązująca do 30.04.2023
Copyright © 2022 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzyjamy otwartej nauce. Od 1.05.2023 publikacja dostępna na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formule wolnego dostępu w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego www.rebus.us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-1404-5109>

Słomka, Jan

Filozofia Emmanuela Levinasa jako ancilla
theologiae / Jan Słomka. Wydanie I. – Katowice :
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2022

<https://doi.org/10.31261/PN.4101>

ISBN 978-83-226-4150-7

(wersja drukowana)

ISBN 978-83-226-4151-4

(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail:wydawnictwo@us.edu.pl

Druk i oprawa:
Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 13,25. Ark. wyd. 12,5. Papier Alto Creme 90 g. PN 4101. Cena 24,90 zł (w tym VAT)

Niniejsza rozprawa jest teologicznym odczytaniem myśli Emmanuela Levinasa. Zawiera Levinasową ocenę współczesnego krajobrazu intelektualnego i duchowego Zachodu oraz analizę wybranych myśli francuskiego filozofa – od idei stworzenia, poprzez ateizm, wolność i poczucie winy (w teologii: grzech pierworodny), po pytanie o prawdę i objawienie – i zestawienie ich z analogicznymi zagadnieniami teologii katolickiej. W ostatniej części przedstawiona została krytyka, jaką kierował on wobec teologii chrześcijańskiej. Jest to krytyka fundamentalna, kwestionująca racjonalne podstawy tejże teologii. Właśnie ta krytyka, w opinii autora *Filozofii Emmanuela Levinasa jako ancilla theologiae*, jest najbardziej inspirująca dla teologa katolickiego.

Cena 24,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-4151-4



9 788322 641514

Więcej o książce

