

ROMUALD JAKUB WEKSLER-WASZKINEL  
Lublin

## EMMANUEL LEVINAS – FILOZOF WYRÓŻNIONY

A jeżeli chodzi o *współczesnych myślicieli*,  
nie mogę powstrzymać się od wymienienia  
przynajmniej jednego nazwiska.  
Jest to *Emmanuel Lévinas* [...].  
Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*<sup>1</sup>.

Zacytowany fragment wypowiedzi Ojca św. oraz głośny bestseller, z którego ta wypowiedź została wzięta, ujaśnia częściowo tytuł niniejszego tekstu. Wiemy mianowicie, przez Kogo i gdzie wymieniony w tytule filozof został wyróżniony. Nie wiemy, dlaczego? I na to właśnie pytanie postaram się udzielić odpowiedzi. Nie będzie to, oczywiście, odpowiedź wyczerpująca – wymagałoby to tekstu bardziej obszernego – ale przynajmniej jej zarys.

Każdy biskup Rzymu – następca św. Piotra Apostoła – zgodnie z wolą Chrystusa oraz nauczaniem Kościoła katolickiego, jest przede wszystkim pierwszym świadkiem i nauczycielem wiary (por. Mt 16, 18-19; Łk 22, 31-32). Zanim jednak zostanie powołany na stolicę św. Piotra, już jako kapłan, a potem biskup Kościoła lokalnego, wykonuje przeróżne obowiązki wynikające niejednokrotnie ze specjalistycznego przygotowania. Jan Paweł II, zanim przejął urząd i posługiwanie Piotrowe, był – jak powszechnie wiadomo – arcybiskupem-metropolitą krakowskim, kardynałem, ale jeszcze jako zwykły ksiądz, Karol Wojtyła, był już kierownikiem Katedry Etyki, na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ze względu na to ostatnie – chociaż chronologicznie pierwsze – posługiwanie, wydaje się zagadnieniem interesującym, a nawet ważnym, *wskazanie przynajmniej niektórych*

---

<sup>1</sup> *Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, RW KUL, Lublin 1994, s. 155. Kursywa w tekście.

*racji uzasadniających owo wyróżnienie francuskiego filozofa<sup>2</sup> przez papieża – profesora filozofii; interesującym z racji czysto poznawczych (filozoficznych), ważnym zaś z tych powodów, dla których ważny jest wysiłek zdążający do jak najpełniejszego rozumienia nauczania papieskiego.*

\* \* \*

1. Nasze stulecie – wraz z obejmującym je tysiącleciem – dobiegające swego kresu, można chyba nazwać wiekiem szczególnego poniżenia człowieka; wręcz wiekiem ludobójstwa, którego najbardziej ponurymi symbolami pozostaną *Auschwitz-Birkenau* i *Kołyma* – dwie nazwy oznaczające dwa oddalone od siebie miejsca na Ziemi, niczym dwa ślady wyciśniętych pieczęci, pozostawionych przez dwa zbrodnicze systemy: niemiecki nacjonalizm oraz internacjonalizm sowiecki. Systemy te – zgodnie z opinią potoczną – niejednokrotnie wywodzi się z całkowicie odmiennych źródeł. Tymczasem prawda jest taka, iż oba zbrodnicze systemy lęgną się w jednakowym klimacie intelektualnym, chociaż różne społeczności – w różny sposób i w różnym stopniu podzielone uczestnictwem w tych systemach – nie zawsze były (są) tego świadome. Na ten właśnie fakt, jak się wydaje, zwracał uwagę Ojciec św. podczas pielgrzymki apostołskiej na Litwę<sup>3</sup> we wrześniu 1993 r., przemawiając w Uniwersytecie Wileńskim do przedstawicieli kultury i nauki:

*Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje – mówił papież – doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia. Każdy z systemów następujących po sobie i wzajemnie się zwalczających, miał swą własną fizjonomię, nie sądzę jednak, by było błędem uznanie ich wszystkich za wytwory jednej i tej samej*

<sup>2</sup> E. Lévinas urodził się w roku 1906, w Kownie. Na terenie Litwy i Ukrainy zdobył wykształcenie średnie. Po rewolucji bolszewickiej wraz ze swoją rodziną przeniósł się do Francji. W latach 1923-1930 odbywa studia filozoficzne w Strasburgu, przy czym w latach 1928-1929 przebywa we Fryburgu, studiując u Husserla i Heideggera. Po skończonych studiach przyjmuje obywatelstwo francuskie. Podczas II wojny służył w armii francuskiej. Wzięty do niewoli, przebywał w obozie jenieckim w Niemczech. Od 1947 r. wykładał w szkole filozoficznej J. Wahla. Przez długie lata był dyrektorem i profesorem filozofii w Wyższej Szkole Judaizmu w Paryżu (*Ecole Normale Israélite Orientale*). Od 1964 r. – prof. filozofii Uniwersytetu w Poitiers, od 1967 r. – w Paryżu-Nanterre, od 1973 r. – na Sorbonie. Zmarł 25 XII 1995 r. Por. K. W ó y - c i c k i, *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*, „Więź”, maj 1983 (295), s. 18-28; *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. I, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1994, s. 256.

<sup>3</sup> Właśnie społeczeństwo Litwy, podobnie jak innych byłych republik sowieckich (zwłaszcza Łotwy, Estonii, Ukrainy), jest podzielone czynnym uczestnictwem w obu zbrodniczych systemach.

kultury immanencji, bardzo rozpowszechnionej w Europie ostatnich wieków, z której rodzą się wizje istnienia osobowego i zbiorowego ignorujące Boga i lekceważące Jego zamysł wobec człowieka<sup>4</sup>.

Ale – zapyta Czytelnik – cóż zacytowany fragment ma wspólnego z E. Lévinasem? Bardzo wiele!!! To właśnie Lévinas, w dziele opublikowanym w latach sześćdziesiątych<sup>5</sup>, kulturę europejską nazywa *kulturą immanencji*, czyniąc ją odpowiedzialną za totalitarne ideologie naszego stulecia<sup>6</sup>. Również diagnozowaniu kultury europejskiej, doprowadzonej „pomiędzy «radykalne zło» Oświęcimia a groźbę jądrową”, w której „immanencja jest *najwyższą łaską energii duchowej*”, poświęca Lévinas dwa referaty wygłoszone w roku 1983: pierwszy na XVII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Montrealu<sup>7</sup> oraz drugi podczas kolokwium na temat *Człowiek w nauce współczesnej*, które miało miejsce w Castel Gandolfo – w obecności samego Gospodarza letniej rezydencji papieży<sup>8</sup>.

Aby podjęty temat uczynić bardziej zrozumiałym – słów parę o Lévinasa rozumieniu *kultury immanencji*.

Potocznie określa się kulturę jako *racjonalizację natury*<sup>9</sup>. I chyba zgodziłby się z tym określeniem Lévinas, który przez kulturę rozumie „sens wprowadzony w byt” (FIK, s. 27). Ale – i tu rozpoczyna się problem – jaka jest geneza tegoż *sensu*? Pochodzi on od rozpoznawanej rzeczy czy od człowieka poznającego? A może jedno i drugie źródło sensu jest zawodne albo przynajmniej niewystarczające?

Otóż filozof francuski uważa, że cechą charakterystyczną kultury europejskiej jest *całkowite* zamknięcie się w świadomości.

<sup>4</sup> Zob. „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1993, nr 12, s. 17-18 (punkty 4-6). Cytuję za: „Ethos”, 9 (1996), nr 1-2 (33-34), s. 11; kursywa moja.

<sup>5</sup> E. L é v i n a s, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961.

<sup>6</sup> Por. C. W o d z i ń s k i, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, w: Lew S z e s t o w, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 7-62; B. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, w: t a ż, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 92-113.

<sup>7</sup> E. L é v i n a s, *Filozoficzne określenie idei kultury*, tłum. B. Skarga, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 9 (226), s. 25-34; dalej oznaczam skrótem: FIK.

<sup>8</sup> E. L é v i n a s, *Transcendencja i pojmowalność*, tłum. B. Baran, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*, red. K. Michalski, Paryż 1988, s. 199-213; dalej oznaczam skrótem: TIP.

<sup>9</sup> Por. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, Dzieła, t. IX, Lublin 1991, s. 236; por. t e n ż e, *U podstaw rozumienia kultury*, Dzieła, t. XV, Lublin 1991.

Nowoczesność – stwierdza Lévinas – może się rozpoznać jako ten moment kultury, w którym sama idea przyrody pomyślana jako idea *bytu* – tak ważna dla kultury greckiej, a znacząca coś *innego* niż ludzkie – okazuje się poddana całkowicie temu, co ludzkie (FIK, s. 26).

Podkreślmy – poddana całkowicie! To właśnie w owym *całkowitym poddaniu idei bytu temu, co ludzkie*, kryje się błąd i czai niebezpieczeństwo.

Zauważmy, że zgodnie z Biblią człowiek miał zaludnić ziemię i *czynić ją sobie poddaną* (por. Rdz 1, 28); „złożyłeś wszystko pod jego stopy” – woła Psalmista, podziwiając wielkość człowieka (Ps 8, 7). Jednakże w rzeczywistości Biblii człowiek jest szczególnie wyróżnionym – ale tylko – *stworzeniem*. Panując nad tym, co mu powierzono, jest tylko zarządcą, włodarzem. Żaden człowiek ani żaden lud, ani żaden naród – *żaden* (!) – nie stworzył ani nie jest właścicielem nawet skrawka ziemi. Jedyne Bóg jest stwórcą – mówi o tym pierwsze zdanie Biblii (Rdz 1, 1) – i tylko On jest właścicielem tego, co stworzył: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napędza, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24, 1).

Otóż nowoczesność ów obraz biblijny zupełnie zamazała. Miejsce Boga usiłuje zająć człowiek; wszelka rzeczywistość okazuje się *całkowicie poddana temu, co ludzkie*. Jak to się stało? Lévinas stwierdza:

W kulturze zachodniej *wiedza stała się miejscem zespolenia tego, co sensowne, z tym, co pojmowalne*, i utożsamiała się z całą dziedziną duchową (FIK, s. 25; podkreślenie moje).

I inny, komplementarny tekst ujaśniający:

Jako wiedza myśl jest sposobem, w jaki zewnętrzność odnajduje siebie wewnątrz świadomości, która nie odwołując się do żadnego wyróżnika nieustannie siebie identyfikuje i jest Mną: Tym-samym. Wiedza jest relacją *Tego-samego* do *Innego*, w której Inne redukuje się do Tego-samego i traci swą obcość oraz w której myśl odnosi się do tego, co inne, ale tak, że inne nie jest już inne jako takie, lecz jest już własne, już *moje*. Odtąd nie ma ono tajemnic, otwiera się dla badania, to znaczy jest *światem*. Immanencją (TIP, s. 201-202; kursywa w tekście).

Tak więc, zdaniem Lévinasa, kultura zachodnia nie tyle sens wprowadziła w byt, ile raczej „byt” (ideę bytu – ideę przyrody) wyprowadziła (wywiodła, wysnuła) z sensów świadomościowych (konstituowanych przez świadomość).

Wszystko jest z-świadomości wywiedzione albo przynajmniej do niej dopasowane – *adequatio* wiedzy i bycia – czyli właśnie immanencja<sup>10</sup>.

Nowoczesność ukazała kulturę immanencji w dojrzałym kształcie, ale – zdaniem filozofa – przyczyn takiego właśnie kształtu kultury nowoczesnej należy szukać u samych źródeł filozofii zachodnioeuropejskiej<sup>11</sup>. Albowiem już umysł ukształtowany w starożytnej Grecji redukował Inne do Tego-samego; „wszystko jest wodą” – mawiał Tales z Miletu. Już w starożytności umysł stał się synonimem wiedzy, a wiedza – rzeczywistości; „noein to kai noema tauton” – głosił Parmenides. Rzeczywistość – idea bytu – to, co według Platona miało być „rzeczywiście rzeczywiste”, odnajdywał duch w sobie, przypominał. Lévinas pisze:

Być może właśnie ta adekwatność wiedzy do bycia każe powiedzieć, że uczymy się tylko tego, co już wiemy, że nic absolutnie nowego, nic innego, nic obcego, nic transcendentnego nie pobudza ani nie rozszerza prawdziwie ducha, który ma wszystko poddać rozważeniu, i że, jak to czytamy w *Timajosie*, „krąg Tego-samego otacza krąg Innego”<sup>12</sup> (TIP, s. 202).

Tak było u Platona. Podobnie, zdaniem Lévinasa, jest w całej filozofii europejskiej, również w fenomenologii Husserla:

Kogitacja wychodzi z samej siebie, ale *cogitatum* jest w niej obecne, *noemat* jest u-podobniony do *noezy* i odpowiada jej intencjom. Husserłowskiej fenomenologii wystarczy zapytać o intencję myśli, by wiedzieć, dokąd chce zmierzać (*worauf sie eigentlich will*). Nic nie zakłóca jej intencjonalnej woli myśli, nic nie pojawia się nie wedle jej miary (TIP, s. 204).

<sup>10</sup> Doskonałą ilustracją owego konstituowania sensu, a więc wyprowadzania „bytu” ze świadomości, może być następujący tekst Husserla z jego *Medytacji kartezjańskich* (tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 30): „Świat nie jest dla mnie w ogóle niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo w tym *cogito*, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. [...] Nie jestem w stanie przenieść się życiem, doświadczeniem, myśleniem, aktami wartościowania i działania w inny świat, inny niż ten, który *sens i moc obowiązywania ma we mnie i ze mnie samego*”. (Kursywa moja).

<sup>11</sup> „Wedle dziedziczonej przez nas tradycji filozoficznej naturalnym miejscem odczuwania, a także źródłem filozofii, jest ludzka psychiczność, pojęta jako wiedza (aż po samowiedzę): to właśnie w wiedzy i świadomości filozofia poszukuje ducha” (TIP, s. 201).

<sup>12</sup> Por. *Timajos*, 36 c. W polskim tłumaczeniu P. Siwka (Warszawa 1986, s. 43) czytamy: „Ruch koła zewnętrznego przeznaczył na to, aby był ruchem substancji Tego Samego; ruch koła wewnętrznego miał być ruchem substancji Innego”.

Jakie są konsekwencje kultury immanencji? Ojciec św. – przypomnijmy – z kulturą immanencji wiązał „wizje istnienia osobowego i zbiorowego ignorujące Boga i lekceważące Jego zamysł wobec człowieka”. Zdaniem Lévinasa – eliminuje ona wszelką inność, wszelką transcendencję:

Inny zostaje pozbawiony swej inności, [...] staje się on treścią mojej wiedzy, jego transcendencja – moją immanencją. [...] *Wiedza jest kulturą immanencji*. [...] Nic, co transcendentne nie może pobudzić lub prawdziwie rozszerzyć umysłu. Kultura autonomii ludzkiej i prawdopodobnie zarazem kultura głęboko ateistyczna. *Myśl sama się równa myśli* (FIK, s. 28; podkreślenie moje).

Powiada się, że filozofia zrodzona w starożytnej Grecji była – co zresztą miało stanowić o jej swoistości – wiedzą czysto teoretyczną<sup>13</sup>, że była poznaniem dla samego poznania (*propter ipsum scire*). Otóż Lévinas zauważa, iż każde uogólnianie – sprowadzanie innego do tego-samego – jakkolwiek z założenia miałyby być czysto teoretyczne, jest zawsze jakimś braniem w posiadanie, „zawładnięciem”, „zawłaszczaniem”, „ujednakowaniem”, gdzie szczytem jest „zaspokajanie”. Są to wszystko *metafory*, których – zdaniem filozofa – nie należy lekceważyć<sup>14</sup>.

W sumie, według Levinasa, kultura immanencji niesie tożsamość wchłaniającą odmienność, niesie *t o t u m* – bardzo różnej proveniencji<sup>15</sup> – ogarniające i eliminujące inność. W sferze polityki niesie nietolerancję oraz – niejednokrotnie – przemoc fizyczną wobec tych wszystkich, którzy zostaną sklasyfikowani w kategoriach ideologicznej obcości. Autor *Totalité et Infini* pisał: „Obli-

<sup>13</sup> Pisał o tym Husserl: „[...] tylko u Greków pojawia się to uniwersalne («kosmologiczne») zainteresowanie w istotnie nowej postaci nastawienia czysto «teoretycznego» [...]”. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 25.

<sup>14</sup> „W kulturze immanencji zaspokojenie jako szczyt! Metafora, którą trzeba wziąć na serio; kultura, w której nic nie może pozostać inne, zwraca się natychmiast ku praktyce i możliwej technice. Odtąd zanim jeszcze zapanowała technika epoki industrializmu i rzekome zepsucie, o które epokę tę się oskarża, kultura wiedzy i immanencji rysować się zaczęła jako ucieleśnienie praktyki i zaborczości, przywłaszczania i zaspokojenia” (FIK, s. 29).

<sup>15</sup> „Wszystko jedno – pisze polski komentator Lévinasa – czy naczelną kategorią jest «świadomość społeczna», «społeczna struktura», «proces historyczny» czy też «świadomość», «bycie» lub «ontologia», niezależnie jakie zachodzą między tymi sposobami myślenia odmienności, wspólne jest im zasadnicze nastawienie. Naczelną kategorią jest tak skonstruowana, że wyklucza trwale różnice między ludźmi, ich nieredukowalną autonomię i odmienność. Jednostka jest samodzielnym podmiotem tylko warunkowo i tymczasowo. *Nad pytaniem o różnicę dominuje pytanie o całość, pytanie o uczestnictwo tego, co konkretne, w tym, co ogólne*”. W ó y c i k i, art. cyt., s. 21; (kursywa moja).

cze bytu ukazujące się w wojnie utrwalone jest w pojęciu totalności, które zdominowało zachodnią filozofię”<sup>16</sup>.

W świetle tego, co powiedziano, jest chyba oczywiste, że zacytowany fragment wileńskiej wypowiedzi Jana Pawła II ma jednak wiele wspólnego z poglądami Lévinasa. Nie wiadomo, w jakim stopniu te poglądy – poniekąd swego ziomka<sup>17</sup> – znali litewscy słuchacze papieża, ten ostatni wszakże znał je z całą pewnością. Czy je podzielał? Zdaje się, że Jan Paweł II trochę inaczej niż Lévinas patrzy na dzieje filozofii.

Mianowicie w *Przekroczyć próg nadziei* wiąże kulturę immanencji – całkowicie zamknięcie się w świadomości – dopiero z poglądami Kartezjusza. Zdaniem papieża, to Kartezjusz stoi u początków „nowej epoki w dziejach myśli europejskiej”, on to bowiem „zainaugurował wielki zwrot antropocentryczny w filozofii”. Słynne odkrycie R. Descartes'a, wyrażone powszechnie znanym jego stwierdzeniem: „Myślę, więc jestem”, nazywa papież *programem nowożytnego racjonalizmu*. Co charakteryzuje ów program?

Cały racjonalizm ostatnich stuleci – stwierdza Ojciec św. – czy to w wydaniu anglosaskim, czy później kantyzm, heglizm oraz filozofia niemiecka XIX i XX wieku razem z Husserlem i Heideggerem – to wszystko jest poniekąd dalszy ciąg i rozwój poglądów kartezjańskich. Autor *Méditations philosophiques*<sup>18</sup> ze swoim dowodem ontologicznym *odsunął nas od filozofii istnienia*, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest «istnieniem samoistnym», *Ipsum esse subsistens*. Kartezjusz ze swą *absolutyzacją podmiotowej świadomości* prowadzi raczej w kierunku „czystej świadomości”: *Absolutu, który jest czystym myśleniem*. Taki absolut nie jest *samoistnym istnieniem*, ale poniekąd *samoistnym myśleniem*. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli<sup>19</sup>. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawienia się czegokolwiek w ludzkiej świadomości. Znajdujemy się u progu *nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu*<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Cyt. za W o d z i ń s k i, art. cyt., s. 56.

<sup>17</sup> Krajem urodzenia E. Lévinasa była Litwa, por. przypis 2.

<sup>18</sup> Por. R. D e s c a r t e s, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I-II, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.

<sup>19</sup> Poglądy, które Jan Paweł II wiąże z Kartezjuszem, Lévinas przypisuje całej kulturze zachodniej już od samych jej narodzin: „W kulturze zachodniej – stwierdza – *wiedza stała się miejscem zespolenia tego, co sensowne, z tym, co pojmowalne*, i utożsamiała się z całą dziedziną duchową”. Patrz s. 318 naszego tekstu; podkreślenie moje.

<sup>20</sup> *Przekroczyć próg nadziei*, s. 55; kursywa Autora tekstu, podkreślenie moje.

Nie ma chyba potrzeby dokładniejszego komentarza do tego, co jest aż nazbyt wyraźne. Oczywiście, skoro papież pisze o immanentyzmie *nowoczesnym*, to – być może – nie jest zupełnie bezpodstawne szukanie jego źródeł w starożytności. Na pewno zarodki kultury immanencji można się dopatrywać u presokratyków jońskich (Tales) lub italskich (Parmenides), u Platona, a nawet u Arystotelesa. Wszakże dopiero Kartezjusz inauguruje antropocentryczny zwrot w filozofii, a jego „absolutyzacja podmiotowej świadomości” rozpoczyna nową epokę – *całkowitego* zamknięcia się w świadomości.

Jednakże – i to dla podjętego przez nas tematu wydaje się najważniejsze – chociaż Jan Paweł II patrzy na dzieje filozofii nieco inaczej niż Lévinas, zgadza się z nim odnośnie do samego pojmowania „kultury immanencji” jako *całkowitego zamknięcia się w świadomości*, upatrując w tejże i tak rozumianej kulturze przyczyny zarówno niemieckiego nacjonalizmu, jak i sowieckiego internacjonalizmu, podobnie zresztą jak każdego innego totalitaryzmu, fundamentalizmu czy chociażby integryzmu.

Rozpoznanie „choroby”, wskazanie przyczyn, które pochłonęły miliony ludzkich istnień, to przecież bardzo dużo. Ojciec św. powołując się w przemówieniu wileńskim na diagnozę Lévinasa oraz – co starałem się pokazać – zgadzając się z nią, niewątpliwie wyróżnia autora *Totalité et Infini*. Wszakże na rozpoznaniu choroby i wskazaniu jej przyczyn sprawa się nie kończy.

2. Konieczne jest przeciwdziałanie chorobie – wyjście z zamknięcia w świadomości, przewyciężenie kultury immanencji. Jakie propozycje wysuwa w tym względzie Lévinas? Jaką postawę wobec tych propozycji zajmuje Jan Paweł II? Filozof francuski pisze:

[...] pytać się trzeba: *inność innego człowieka, inność drugiego*, czyż nie posiada dla mnie od razu absolutnego charakteru, absolutnego w etymologicznym sensie tego wyrazu, tak jakby drugi nie był tylko innym w<sup>21</sup> sensie logicznym i formalnym (to jest innym w znaczeniu dającym się logicznie lub transcendentalnie przewyciężyć, poddającym się jednoczącej syntezie Kantowskiego Ja-mysłu), lecz innym w sposób nieredukowalny, o inności i oddzielności rozszczepiających każdą syntezę, wcześniejszych niż wszelka jedność, gdzie możliwa jest relacja mego Ja z drugim, z innością niepożądanego obcego – gdzie społeczne uczucia są niezależne od wszelkiego uprzedniego rozpoznania i wszelkiego formowania się całości? *Relacja etyczna!* Projekt kultury poprzedzającej politykę, kultury, która oznajmiając zbliżenie się moje

<sup>21</sup> W tłumaczeniu prof. B. Skargi jest: „tak jakby drugi nie był tylko w innym sensie logicznym i formalnym [...]”. Wydaje się, że jest to zwykle niedopatrzenie korektorskie. Patrz: art. cyt., s. 32.

do bliźniego, nie polega na jakimś braku lub „stracie” w stosunku do Jedności Jedyne-  
nego. Relacja z drugim jako takim, a nie relacja z innym sprowadzonym już do  
Tego-Samego, do pokrewieństwa z moim. *Kultura transcendencji* [...]. Ta inność i to  
absolutne oddzielenie manifestuje się w epifanii twarzy, w tym twarzą-w-twarz (FIK,  
s. 32–33, kursywa moja).

Zarysowany „projekt kultury” – kultury transcendencji, której fundamentem  
jest relacja etyczna – możemy nazwać propozycją metafizyki o wyraźnie Kan-  
towskiej proveniencji<sup>22</sup>. Tyle tylko, że *Kantowskie ja-myślę poddaje się jedno-  
czącej syntezie* – o czym wyraźnie Lévinas pisze w cytowanym tekście. Zresztą  
formalna etyka Kanta zamyka się w granicach rozumu, podobnie jak w grani-  
cach rozumu zamyka się Kanta pojmowanie religii<sup>23</sup>. Zgodnie z Lévinasa rozu-  
mieniem dziejów, w całej zachodnioeuropejskiej filozofii, od Parmenidesa do  
Heideggera, nie ma miejsca na transcendencję. Tymczasem *relacja etyczna*,  
o której mówi Lévinas, stanowiąca fundament kultury transcendencji, jest rela-  
cją „z drugim jako takim, a nie relacją z innym sprowadzonym już do Tego-  
-Samego”, czyli owa „relacja etyczna” odsłania niejako transcendencję. Więcej  
– filozof informuje, co ową transcendencję objawia: „Ta inność i to absolutne  
oddzielenie manifestuje się w epifanii twarzy, w tym twarzą-w-twarz”.

Przyjrzyjmy się paru innym tekstom Lévinasa dotyczącym tegoż za-  
gadnienia. Mówi się w nich o kulturze transcendencji jako o *innym wymiarze  
kultury*:

W nim mogłaby być poddana takiemu k s z t a ł t o w i z gody między Tym-Samym  
i Innym, który różniłby się od danego przez redukcję inności, przez immanencję;  
dramat jej mógłby się rozgrywać w planie bardziej antycznym i „bardziej przyszłości-  
wym” od tego, w jakim redukcja się spełnia. Kultura być może oczekiwana w wielo-  
ści kultur jako ukryta uniwersalność. Nie wyrzekająca się przy tym prawdy i piękna  
(FIK, s. 27, wyróżnienie Autora tekstu).

Ponieważ kultura immanencji ujednakawia, redukuje *inne do tego-samego*,  
wobec tego kultura transcendencji „wymaga *innej fenomenologii*, a to destruk-  
cji fenomenologii przejawu i wiedzy” (TIP, s. 205). To już nie może być kultu-  
ra wiedzy: „W i e d z a – przypominam cytowane stwierdzenie Lévinasa –

---

<sup>22</sup> B. Skarga, w art. cyt. s. 106, w następujący sposób charakteryzuje propozycje francuskie-  
go filozofa: „W gruncie rzeczy Lévinas w [...] walce z egologią stawia pytanie, jak możliwa jest  
metafizyka. Pytanie jest kantowskie i kantowskie rozwiązanie. Możliwa jest ona bowiem nie  
w sferze poznania, lecz etyki”.

<sup>23</sup> Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa  
1971<sup>2</sup>; t e n ż e, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

jest kulturą immanencji”. Kultura zatem transcendencji jest „pewną nie-in-dyferentnością, pojętą wedle *intrygi duchowej całkowicie odmiennej od gnozy!*” (TIP, s. 206, kursywa Lévinasa). Mówiąc w sposób bardziej zrozumiały: kultura transcendencji jest nieobojętnością, której nie zna obojętność nauki – *gnosis!* – zrodzonej w starożytnej Grecji. Stąd właśnie intrygę duchową rodzącą kulturę transcendencji określa Lévinas jako odmienną od gnozy. Z kolei ta *inna fenomenologia*, pojęta wedle intrygi duchowej całkowicie odmiennej od gnozy, „nie mieści się już w polu kartezjańskich tekstów [...]. I być może jest to też droga powrotu mądrości z nieba na ziemię” (TIP, s. 211).

Symbolika cytowanych tekstów, chociaż trochę uduziwniona, jest dostatecznie zrozumiała. Mianowicie całkowicie odmienna od gnozy intryga duchowa czy inny wymiar kultury, rozgrywający się w planie bardziej antycznym aniżeli początki kultury starożytnej Grecji, ujawniający przy tym, a przynajmniej wskazujący kierunek ku „transcendencji” – to element religijny w metafizyce Lévinasa, kierujący ku Biblii hebrajskiej<sup>24</sup>, gdzie przewodnikiem i poniekąd mistrzem naszego filozofa był Franz Rosenzweig (1886–1929). Lévinas, któremu dane było przeżyć *Zagładę w chrześcijańskiej Europie* i który – podobnie jak Adorno<sup>25</sup> – pytał: jak filozofować po Auschwitz? – w dziele Rosenzweiga, *Der Stern der Erlösung*, odnalazł zupełnie odmienną drogę od tej, którą kroczyła filozofia od Wysp Jońskich (Tales) po Jenę (Hegel) i Fryburg (Heidegger). W wymienionym dziele Rosenzweiga filozof francuski po raz pierwszy odkrywa radykalną krytykę totalności oraz – jak sam pisał – „otwarcie całkiem innej drogi w poszukiwaniu tego, co ma sens”<sup>26</sup>. Jest to droga całkiem inna niż ta, którą wytyczył „rozum filozoficzny” uformowany w starożytnej Grecji. Nie będą to już mianowicie sensory odnalezione w *wiedzy-gnosis*. Na owej całkiem innej drodze Biblia hebrajska zyskuje „godność aktu fundującego rozumienie”<sup>27</sup>.

Jak powiedzieliśmy, fundamentem kultury transcendencji jest relacja etyczna, w której ujawnia się „transcendencja”. Jak to się dokonuje? Otóż, nie

<sup>24</sup> O tym, że dzieje hebrajskiej Biblii (Starego Testamentu) rozgrywają się w planie bardziej antycznym niż antyczne dzieje Grecji i Rzymu, nikogo chyba nie trzeba przekonywać. Por. np. M. F i l i p i a k, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*. Lublin 1993.

<sup>25</sup> Por. T. W. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, tłum. M. Krzemieniowa, Warszawa 1986.

<sup>26</sup> Cyt. za: T. G a d a c z, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*. Kraków 1990, s. 14.

<sup>27</sup> Patrz: E. L é v i n a s, *Franz Rosenzweig: współczesna myśl żydowska*, tłum. J. Sado i T. Gadacz, „Teksty Filozoficzne”, kwiecień 1985, s. 109–125.

wchodząc w szczegóły, Rosenzweig wypełnia Kantowskie *das Sollen* – formalny imperatyw moralny – niejako kategoriami teologicznymi, wywodzącymi się z Objawienia. Lévinas pisze:

Spójnią Boga i świata jest dokładnie *Stworzenie*. Powiązaniem Boga i człowieka jest dokładnie *Objawienie*. Człowiek i świat (lecz człowiek już oświecony przez objawienie i świat już zarysowany przez stworzenie) – związkiem jest dokładnie *Zbawienie*. *Stworzenie, Objawienie i Zbawienie* wchodzą w ten sposób do filozofii na zasadzie godności „kategorii” lub „syntez intelektu”, by rzec językiem Kanta. Bóg i człowiek to zarazem Bóg w życiu człowieka i człowiek w życiu Boga. Spójnik „i” oznacza złączenie przeżyte, dokonane, a nie jakąś pustą formę związków w trzeciej osobie na scenie<sup>28</sup>.

Jeśli chodzi o kategorie Objawienia i Zbawienia – one najbardziej nas interesują – filozof w następujący sposób komentuje Rosenzweiga:

Wyjście Boga ku człowiekowi, ku jednostkowości – tzn. tożsamości – ludzkiej, jest od razu rozpoznane jako miłość: miłość otwiera tę jednostkę. Nie w tym sensie, że najpierw jest miłość, a potem objawienie; objawienie jest zarazem miłością. Lecz od tej chwili można powiedzieć więcej: *miłość Boga względem niepowtarzalnej osoby ludzkiej jest nakazem miłości*. W przeciwieństwie do tego, co myślał Kant, miłość może być nakazana, a nawet jej istotą jest żądać wzajemności. Tylko miłość może nakazać miłość<sup>29</sup>.

Przy tym – i to wydaje się bardzo ważne – ów nakaz miłości płynący od Boga do człowieka musi być skierowany do innego człowieka: *„odpowiedzią na miłość ofiarowaną człowiekowi przez Boga jest miłość człowieka do swego bliźniego*. Miłować swego bliźniego, to iść ku wieczności, odkupić świat lub przygotować Królestwo Boże”<sup>30</sup>. Zawartość „relacji etycznej”, stanowiącej fundament kultury transcendencji, bodajże najwyraźniej objaśnia Lévinas w *Rozmowach z Philippe'em Nemo*:

<sup>28</sup> Tamże, s. 116, kursywa moja.

<sup>29</sup> Tamże, s. 116, kursywa moja.

<sup>30</sup> Tamże, s. 117, kursywa Lévinasa. W innym tekście, również komentującym Rosenzweiga, Lévinas pisze: „[...] odpowiedź na miłość Boga, odpowiedź na objawienie, nie może nastąpić w akcie skierowanym po prostu w przeciwnym kierunku, lecz na tej samej drodze, jaką sobie toruje miłość Boga do Człowieka; odpowiedzią na miłość Boga do Człowieka jest miłość bliźniego. Tutaj Objawienie jest już Zbawieniem”. *Między dwoma światami (Droga Franza Rosenzweiga)*, w: E. L é v i n a s, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991, s. 190-211.

Świadeństwo etyczne jest objawieniem, które nie jest poznaniem. Czy trzeba jeszcze mówić, że w ten sposób świadczy się tylko o Nieskończonym, o Bogu, którego żadna obecność ani aktualność nie są możliwe?<sup>31</sup>

Wydaje się, że w świetle wszystkich wyjaśnień już chyba rozumiemy wypowiedź filozofa dotyczącą kultury transcendencji:

Kultura – mówił na kongresie w Montrealu – nie jest przezwyciężeniem ani neutralizacją transcendencji; ona tkwi w odpowiedzialności etycznej i zobowiązaniu wobec drugiego, w stosunku do transcendencji jako transcendencji. Można by ją nazwać miłością. Rządzi nią *twarz innego człowieka, która nie jest daną doświadczenia i nie przychodzi ze świata* (FIK, s. 34, kursywa moja).

Istotnie, owa miłość, której wyrazem jest *twarz innego człowieka*, nie jest daną doświadczenia i jej sens nie przychodzi ze świata. To sens przychodzący z Biblii: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Człowiek jest obrazem swego Stwórcy. Przy tym, według Lévinasa: „Bycie obrazem nie oznacza bycie ikoną Boga, lecz kroczenie jego śladem”<sup>32</sup>. Przypomnijmy, Lévinas za Rosenzweigiem podkreślał, że miłość Boga do człowieka jest nakazem miłości drugiego człowieka; nie może więc zamknąć się w relacji zwrotnej – człowieka do Boga (por. przypis 30). Podobnie *twarz innego* nie jest ikoną Boga, nie oznacza więc drogi poznawczej od obrazu do Tego, Kogo jest obrazem. *Twarz innego* jest kroczeniem śladem Boga – naśladowaniem Go w miłości, nakazem miłości. Kroczenie śladem dokonuje się poprzez odpowiedzialność za innego.

„Ta inność i to absolutne oddzielenie – powtórzmy raz jeszcze cytowaną już wypowiedź – manifestuje się w epifanii *twarzą-w-twarz*”. Wszystko, co w tymże spotkaniu *twarzą-w-twarz* ma się dokonać, nie płynie z poznania, lecz jest daną objawienia. Tym sposobem semantyczna zawartość zacytowanej wypowiedzi jest chyba zrozumiała. Podobnie zrozumiała jest wypowiedź następująca:

Śmierć innego człowieka mnie samego kwestionuje i stawia pod znakiem zapytania. Tak jak gdybym ja przez samą obojętność stawał się jej współnikiem i musiał odpowiadać za tę śmierć, jakby nie było mi wolno zostawić go, by umierał sam! To właśnie w tym wezwaniu *twarzą* o moją odpowiedzialność, *twarzą*, która wezwanie

<sup>31</sup> Zob. E. L é v i n a s, *Etyka i nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, PAT, Kraków 1991, s. 59.

<sup>32</sup> Cyt. za G a d a c z, *Znaczenie Boga w filozofii Lévinasa*, s. 27, w: E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 1994, s. 7-36.

przekazuje, która żąda, która upomina, drugi staje się moim bliźnim. [...] Bliskość bliźniego jest moją odpowiedzialnością za innego. [...] *Odpowiedzialność nie rodzi się tu z surowego wymagania prawa. W niej jest cała powaga miłości bliźniego – miłości bez poządliwości* [...] (FIK, s. 33, kursywa moja).

To wstrząsający tekst. Wibruje w nim jeszcze lęk osaczonego i ściganego, i chyba nietrudno dosłyszeć wyrzut skierowany do tych, którzy na to patrzyli – i patrzą (!) – obojętnie.

Co o tak zarysowanej kulturze transcendencji sądzi Jan Paweł II? Otóż Ojciec św. wyróżnia Lévinasa spośród wszystkich współczesnych myślicieli (por. motto naszego tekstu), a powodem jest właśnie – nawiązująca do personalistycznej tradycji Starego Testamentu – *filozofia oblicza*. Papież stwierdza:

*Emmanuel Lévinas, reprezentant szczególnego kierunku we współczesnym personalizmie oraz filozofii dialogu. Podobnie jak Martin Buber i Franz Rosenzweig, wyraża on tradycję personalistyczną Starego Testamentu, gdzie tak bardzo silnie uwytatnia się stosunek między ludzkim „ja” a Boskim, absolutnie suwerennym „Ty”. Bóg, który jest najwyższym prawodawcą, wypowiedział na Synaju z całą mocą to przykazanie: „Nie zabijaj!”, jako jeden z imperatywów moralnych o charakterze absolutnym. Lévinas, który podobnie jak jego współwyznawcy, głęboko przeżył dramat Holocaustu, daje temu wielkiemu przykazaniu Dekalogu szczególny wyraz. Oto osoba objawia się dla niego przez oblicze. *Filozofia oblicza* to także dziedzictwo Starego Testamentu, psalmów i ksiąg proroków, gdzie tyle razy jest mowa o „szukaniu Boskiego oblicza” (por. np. Ps 27 [26], 8). Z kolei zaś oblicze, jako twarz ludzka, przemawia poprzez każdego człowieka, poprzez każdego skrzywdzonego człowieka, przemawia właśnie słowami: „Nie zabijesz mnie!”. *Ludzka twarz i przykazanie: „Nie zabijaj”, skojarzyły się Lévinasowi w sposób genialny, stając się równocześnie świadectwem naszej epoki*, w której zabijanie człowieka jest tak łatwo dekretowane także przez różne parlamenty, i to parlamenty demokratycznie wybrane<sup>33</sup>.*

Niewielu jest filozofów mogących się poszczycić taką, jak właśnie zacytowana, *laudacją papieską* i co najważniejsze – pochodzącą od papieża filozofa! Chociaż – nie ma róży bez kolców – argumenty owej laudacji mogą być potraktowane jako zgoła niefilozoficzne. Podziw Jana Pawła II dla genialnych skojarzeń i wniosków, jakie wyciągnął Lévinas z Holocaustu, jest w pełni zrozumiałe, ale pozostaje poniekąd na poziomie akceptacji Dekalogu. Jest to bez wątpienia spotkanie w wierze. Ale czy również – spotkanie w filozofii?

<sup>33</sup> *Przekroczyć próg nadziei*, s. 155-156; kursywa Autora cytowanego tekstu.

Wydaje się, że tak – jest to również spotkanie w filozofii! To, co nazwałem papieską laudacją Lévinasa, oprócz oczywistych racji teologicznych, nie jest pozbawione racji filozoficznych.

Interesujący wydaje się fakt, że Lévinas, obciążający dwadzieścia pięć wieków filozofii europejskiej chorobą immanentyzmu, w wygłoszonym w Castel Gandolfo referacie, o którym wspomniałem na początku, wiele miejsca poświęcił *idei nieskończoności w rozumieniu Kartezjusza*. Jest to – pisze – „idea wyjątkowa, jedyna i, dla Kartezjusza, myślenie o Bogu” (TIP, s. 208). Czym usprawiedliwić obecność tejże idei w filozofii Kartezjusza? Zupełnie nie pasuje ona do kontekstu filozofii immanencji. Pewnie dlatego Lévinas określa ją jako wyjątkową i jedyną. A jej wyjątkowość i jedyność polega na tym, że jest to:

Myślenie, które w swej fenomenologii nie daje się bez reszty zredukować do aktu świadomości podmiotu, do czystej intencjonalności tematyzującej. W przeciwieństwie do idei, które, zawsze na poziomie „przedmiotu intencjonalnego” i swego ideatum, panują nad nim, w przeciwieństwie do idei, poprzez które myśl sukcesywnie uchwytuje świat, idea Nieskończoności zawiera więcej, niż może zawierać, więcej, niż pozwala na to pojemność jej *cogito*. Myśli ona w pewien sposób poza to, co sama myśli (TIP, s. 208).

Krótko mówiąc: Kartezjusza idea nieskończoności – jego myślenie o Bogu – transcenduje *cogito* i na tym polega jej wyjątkowość i jedyność. Co więcej – Lévinas uprzytamnia, że sytuacja teoretyczna filozofii immanencji ową transcendencję tak czy inaczej eliminuje. „Ale jak ta idea Nieskończoności – pytanie Levinasa (TIP, s. 209) – może się utrzymać w myśli będącej przecież myślą skończoną?” Pytanie retoryczne – a może prowokujące? – gdyż pytający zdawał doskonale sprawę, że po idei nieskończoności, tak jak ją pojmował Kartezjusz, nie ma śladu ani w filozofii Hegla, ani Husserla, ani Heideggera<sup>34</sup>. W takim zaś stanie rzeczy z całą natarczywością wyłania się pytanie: skąd owa

<sup>34</sup> Znakomity polski humanista pisał: „Bóg filozofów XIX wieku to absolut – to chłodne słowo jakże groźnie spowinowacone jest ze słowem absolutyzm! Absolut utożsamiający się ze światem, z ideą, z historią, ze społecznością, z państwem, absolut wyposażony we wszystkie atrybuty boskości, wymagający absolutnego podporządkowania się bezbronnego i osamotnionego indywiduum – oto zimne piekło naszego stulecia, jego konstelacji i archipelagów”. J. S. P a s i e r b, *Pionowy wymiar kultury*, Znak, Kraków 1983, s. 17. Zdaniem Heideggera, stwierdzenie Nietzschego: *Gott ist tot*, było najtrafniejszą sentencją diagnostyczną odnoszącą się do współczesności, stanowiącą „ostateczną konsekwencję dziejów europejskiej metafizyki”. Por. C. W o d z i ń s k i, *Nietzsche, w: Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. IV, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1996, s. 195.

idea nieskończoności w filozofii Kartezjusza? Natywistyczne wyjaśnienie samego Descartes'a nie zadowala Lévinasa. W Castel Gandolfo wyjaśniał:

W obrębie idei Nieskończoności, która jest ideą Boga, ma miejsce pobudzenie (*affection*) tego, co skończone, przez to, co nieskończone, i to nie w sensie prostej negacji jednego przez drugie, nie w sensie samej tylko sprzeczności, która by je sobie przeciwstawiała i je separowała lub poddawała to co innej hegemonii Jednego, pojętego jako „ja myślę”. [...]. Pobudzenie skończonego przez nieskończone, które jest nieredukowalne. [...]. Transcendencja nie jest już chybioną immanencją (TIP, s. 210).

I – jeszcze bardziej radykalnie – tak pojęta Nieskończoność, Transcendencja, *nie mieści się już*, według Lévinasa, w *polu kartezjańskich tekstów*<sup>35</sup>. Nie ma dla niej miejsca w tym, co filozof nazywał kulturą immanencji. Czym więc – ponawiam pytanie – usprawiedliwić ową „ideę” w tekstach Kartezjusza?

Idea Nieskończoności – stwierdza Lévinas (TIP, s. 207) – nawet jeśli jej nazwa, określenie i, w pewien sposób, podatność na operowanie nią mają źródło tylko w jej sensie i zastosowaniu matematycznym – *zachowuje w obliczu refleksji swój paradoksalny węzeł, zaplątany w objawieniu religijnym* (kursywa moja).

Objawienie religijne, o którym tu mowa, kieruje nas ku Biblii. I nie tylko Kartezjusz jest w nie „zaplątany”. Ten ostatni jest w dużym stopniu dziedzicem chrześcijańskiego średniowiecza<sup>36</sup>. Chrześcijaństwo zaś, to chyba oczywiste, nie pojawia się w średniowieczu; jego oddziaływanie jest widoczne już w starożytności Wschodu i Zachodu Europy.

Otóż tak zarysowany kontekst pozwala lepiej zrozumieć, co Ojciec św. ma na względzie, gdy mówi o *nowej epoce w dziejach myśli europejskiej*, która się rozpoczęła od Kartezjusza, oraz o konsekwencjach z tego wynikających. Mianowicie Jan Paweł II nie przypisuje bynajmniej Kartezjuszowi odejścia od chrześcijaństwa, jednakowoż:

---

<sup>35</sup> „Tę pobudliwość uwielbienia i pasywność zachwytu można zapewne poddać dalej idącej interpretacji fenomenologicznej [...]. Wszystko to jednak nie mieści się już w polu kartezjańskich tekstów [...]” (TIP, s. 211). Ciekawe wydaje się, że Lévinas nazywa to interpretacją fenomenologiczną, ale już nie mieszczącą się w polu tekstów kartezjańskich. Proszę zwrócić uwagę, że Wojtyła-fenomenolog nie mieścił się również w polu kartezjańskich tekstów. Tu już przeziera interesująca bliskość Wojtyły i Lévinasa, o której wspominam tu tylko mimochodem.

<sup>36</sup> Zob. E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, PAX, Warszawa 1966, s. 527.

Trudno nie widzieć – stwierdza papież – iż stworzył on klimat, w którym w nowożytnej epoce takie odejście mogło się urzeczywistnić. [...] Mniej więcej sto pięćdziesiąt lat po Kartezjuszu stwierdzamy, jak *wyłączono poza nawias to wszystko, co jest istotowo chrześcijańskie* w tradycji myśli europejskiej<sup>37</sup>.

Co mianowicie wyłączono? – Przede wszystkim francuskie Oświecenie okazało się *definitywną afirmacją czystego racjonalizmu*. Hasła rewolucji francuskiej – *wolność, równość, braterstwo* – rodziły się z kultu bogini rozumu. „W ten sposób – stwierdza papież – duchowe, a w szczególności *moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego*, do którego trzeba go znów doprowadzić, by odnalazło swoją żywotność”<sup>38</sup>. W takim stanie rzeczy rodzi się chyba zasadne i ważne pytanie: dlaczego moralne dziedzictwo chrześcijaństwa tak łatwo zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego? Otóż wydaje się, że stało się tak dlatego, iż poniekąd prawda o samym chrześcijaństwie była coraz bardziej odrywana od swoich korzeni biblijnych! O ile bowiem Lévinas znajduje u Kartezjusza *ideę nieskończoności* jako jeszcze „zaplątaną” w objawieniu biblijnym, to już: „*Racjonalizm oświeceniowy – konstatuje papież – wyłączył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela poza nawias*”<sup>39</sup>. Epoka postkartezjańska to, używając słów Ojca św.: „*proces odchodzenia od Boga ojców naszych, od Boga Jezusa Chrystusa*”<sup>40</sup> – słowem, od Boga Biblii.

Nie ulega wątpliwości, że epoka postkartezjańska – zarówno Lévinas, jak i Jan Paweł II nazwaliby ową epokę nowoczesnym immanentyzmem – wpłynęła również na samo chrześcijaństwo. Pozytywizm i scjentyzm tylko pogłębiły to wszystko, co rozpoczęła epoka Oświecenia. Rozwój biologii w XIX wieku – zwłaszcza głośne prace Darwina i jego teoria ewolucji – czyniły z Biblii księgę raczej zbędną. A co z samym Bogiem? „Dlaczego [...] nie objawia się w sposób bardziej wyraźny?” „Czyż nie byłoby rzeczą prostszą, gdyby Jego istnienie było bardziej oczywiste?” – To pytania postawione Ojcu św. przez V. Messorię. A oto odpowiedź (s. 47): „Myślę, że tych pytań, które Pan postawił – i które zresztą tyle osób stawia – nie można postawić biorąc za punkt wyjścia ani św. Tomasza, ani Augustyna, ani c a ł e j w i e l k i e j t r a d y c j i j u d e o c h r z e ś c i j a ń s k i e j. Myślę, że pytania te wyrastają raczej

<sup>37</sup> *Przekroczyć próg nadziei*, s. 56, kursywa w tekście.

<sup>38</sup> Tamże, kursywa moja.

<sup>39</sup> Tamże, kursywa Autora tekstu.

<sup>40</sup> Tamże, kursywa moja.

z innego gruntu. *Jest to grunt czysto racjonalistyczny, właściwy dla filozofii nowożytnej*. Dzieje tej filozofii rozpoczynają się wraz z Kartezjuszem [...]”. I podobnie jak w już cytowanej wypowiedzi, Ojciec św. przeciwstawia Kartezjuszowi św. Tomasza z Akwinu, „dla którego *nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu*: myślę w taki sposób jak myślę, ponieważ jestem tym, kim jestem – czyli stworzeniem – i ponieważ On jest Tym, kim jest, czyli *niestworzoną Absolutną Tajemnicą*. Gdyby nie był Tajemnicą, nie potrzeba by było Objawienia. Ściślej mówiąc – *samo-objawienia się Boga*”<sup>41</sup>.

Powtórzmy: „jestem tym, kim jestem – czyli stworzeniem – i [...] On jest Tym, kim jest, czyli *niestworzoną Absolutną Tajemnicą*”. Odmienne ludzkie stworzenie znajduje swój wyraz w odmiennym bytowaniu – człowiek jest osobą<sup>42</sup>.

Nie można pomyśleć człowieka – stwierdza Ojciec św. – bez tego odniesienia do Boga, które jest dla niego konstytutywne. Św. Tomasz wyrażał to w języku *filozofii istnienia* jako *actus essendi*. Filozofia religii wyraża to w kategoriach *antropologicznego doświadczenia*. W to doświadczenie ogromnie wiele wnieśli *filozofowie dialogu*, tacy jak Martin Buber czy właśnie wspomniany Lévinas. Tu już jesteśmy bardzo blisko św. Tomasza, z tym że droga prowadzi nie tyle przez byt i istnienie, ile przez osoby oraz spotkanie osób: „ja” i „ty”<sup>43</sup>.

Droga Akwinaty wiedzie przez byt i istnienie, droga Lévinasa – przez osoby i spotkanie osób. Są to odmienne konteksty uzasadniania, właściwe obu wymienionym filozofom. Zauważmy jednak, że mając na uwadze tylko kontekst uzasadniania, nie zrozumiemy i nie pokażemy swoistości obu filozofii, odwołując się do Arystotelesa (w przypadku Tomasza) czy do Kanta (w przypadku Lévinasa). Natomiast zrozumiemy ją i pokażemy, gdy św. Tomasz oraz Lévinas znajdują się – jak pisze Ojciec św. – bardzo blisko. Łączy ich bowiem kontekst odkrycia – świat wiary<sup>44</sup>. Św. Tomasz jest jednym z największych nauczycieli

<sup>41</sup> Tamże, s. 47, kursywa Autora cytowanego tekstu, podkreślenie moje.

<sup>42</sup> Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nn. 375 i 1700; por. dwa moje artykuły: *Chrześcijańska wizja człowieka*, w: *Człowiek sumienia*, red. ks. J. Guzowski, Olsztyn 1997, s. 7-32; *Chrześcijański uniwersalizm – biblijny personalizizm*, „Scriptores Scholarum”, 1998, nr 1 (18), s. 160-164.

<sup>43</sup> *Przekroczyć próg nadziei*, s. 46, kursywa Autora tekstu.

<sup>44</sup> Św. Tomasz, w dziele uchodzącym za *par excellence* filozoficzne: *Summe Contra Gentiles*, prawdę wiary umieszcza na miejscu naczelnym. W księdze pierwszej, rozdziale dziewiątym zatytułowanym *Ordo et modus procedendi in hoc opere*, czytamy: „*Primum nitetur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per*

chrześcijaństwa. „Filozofia Lévinasa znajduje swe zakorzenie w judaizmie”<sup>45</sup>. Judaizm nie jest oczywiście chrześcijaństwem ani chrześcijaństwo – judaizmem, wszakże obie wspólnoty religijne łączy Biblia hebrajska, potocznie przez chrześcijan nazywana Starym Testamentem. Więcej – bez tej ostatniej księgi Nowego Testamentu są zupełnie niezrozumiałe<sup>46</sup>.

\* \* \*

Na pytanie *dlaczego Jan Paweł II wyróżnił, spośród wielu współczesnych myślicieli, Emmanuela Lévinasa?* – które pojawiło się na początku niniejszego tekstu – nie obiecywałem odpowiedzi wyczerpującej. Obiecywałem jedynie jej zarys i wydaje się, że obietnicę wypełniłem.

W obu częściach artykułu pokazałem – mam nadzieję, dostatecznie wyraźnie – iż nauczanie Jana Pawła II, papieża filozofa, bardzo głęboko współgra z tekstami filozofa francuskiego. Piotr naszych czasów, podobnie jak Lévinas, w kulturze immanencji upatruje przyczyn, które doprowadziły do Auschwitz i Kołomy. Zamknięcie się w granicach rozumu prowadzi do zbrodni. Doświadczenie kończącego się stulecia wskazuje, że sam rozum nie wystarczy, bo sensowne jest również to, co niepojmowalne, co nie mieści się w granicach rozumu. Doświadczenie naszego kończącego się tysiąclecia wskazuje, że *rozum potrzebuje wiary*. Ale jakiej wiary? Kultura immanencji, przypomina Ojciec św., niosła też powolne „odchodzenie od Boga ojców naszych, od Boga Jezusa Chrystusa”. Filozofowie wieku XIX albo ogłaszali śmierć Boga, albo też pisali o jakimś absolicie nie mającym nic wspólnego z Bogiem Ksiąg Przymierza. W konsekwencji pojawili się też i tacy, którzy usiłowali „*usłyszeć szmer źródeł chrześcijaństwa pod kolumnami Partenonu*” albo szukać *zbawienia w cywilizacji łacińskiej*. Są to wszystko próby zamykające się w zbiorze tzw. *chrześcijaństwa aryjskiego*, będącego *de facto* nawiązaniem do starej *herezji marcjonizmu*. Piotr naszych czasów, wyróżniając filozofa zakorzenionego w hebrajskiej Biblii, wskazuje również, gdzie są „korzenie” chrześcijaństwa.

---

quas veritas confirmetur et adversarius vincatur”. C.G., I, 9. Kursywa moja.

<sup>45</sup> Zob. M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzyprzedmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 312.

<sup>46</sup> „Pozbawić Chrystusa więzi ze Starym Testamentem znaczy [...] oderwać Go od korzeni i огоłocić Jego tajemnicę z wszelkiego sensu”. Z przemówienia Jana Pawła II do członków Papieskiej Komisji Biblijnej, wygłoszonego dnia 11 IV 1997 r.

## EMMANUEL LEVINAS – THE FAVOURED PHILOSOPHER

## S u m m a r y

It is a fact, that John Paul II – who may be justly called a philosopher-Pope – in his book *Przekroczyć próg nadziei (To cross the threshold of hope)* singles out the philosopher Emmanuel Lévinas. The present article that consists of two parts shows the reasons for this.

John Paul II, like the French philosopher, considers that a complete confinement within the bounds of reason – the culture of immanence – results in sick democracies, and ultimately in totalitarianisms (part I).

The experience of our century and millennium, coming to their ends, points to the fact that reason needs faith. The Peter of our times thinks that contemporary culture needs the God of the Bible, it needs personalism stemming from the Bible, whose distinguished representative is E. Lévinas (part 2).

*Translated by Tadeusz Karłowicz*