

# 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 Damianiemu<sup>1</sup> (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.

---

<sup>1</sup> 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 filozofii<sup>2</sup>. 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 opuścił<sup>3</sup>. Najważniejszym świadectwem żywego trwania w tej tradycji są komentarze do Talmudu (m.in. *Cztery lektury talmudyczne*<sup>4</sup>) oraz pisma o judaizmie zebrane w tomie *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*<sup>5</sup>. 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 Hitlera<sup>6</sup>. Podczas wojny Levinas jako żoł-

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

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> E. Levinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.

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

<sup>6</sup> 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 Holokaust. 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*<sup>7</sup>. 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*<sup>8</sup>.

Filozofia Levinasa jest zaliczana do nurtu filozofii dialogu. Jest to przyporządkowanie 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 nurtu<sup>9</sup>. 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*. Nurt, T. 2, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 584–586.

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

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

<sup>9</sup> 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 wydarzaniem 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. Wytacza ścieżki, które pozostają tylko wąskimi ścieżkami w rozległym gąszczu rzeczywistości. Oświetla małe jej fragmenty 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 trafne<sup>10</sup>, 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

<sup>10</sup> 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*<sup>11</sup>. Najciekawszy dla nas wydaje się artykuł Robyna Hornera *On Levinas's Gifts to Christian Theology*<sup>12</sup>. W punkcie *Theological Uses of Levinas's Work*<sup>13</sup> 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 Jüngелеm, Bernardem Lonerganem<sup>14</sup>. Drugie ujęcie wiąże się z analizą poszczególnych zagadnień z teologii chrześcijańskiej z uwzględnieniem dokonań Levinasa<sup>15</sup>. 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 Mariona<sup>16</sup>.

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

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Tamże, s. 140–147.

<sup>14</sup> Szczegółowy wykaz bibliograficzny tych prac. Tamże, s. 279, przyp. 68.

<sup>15</sup> Horner wymienia całą listę autorów. Tamże, s. 279, przyp. 69.

<sup>16</sup> Ale także innych. Tamże, s. 279, przyp. 70.



Nasze ujęcie jest bliskie drugiemu z wymienionych sposobów (choć pojawiają się także porównania z poszczególnymi teologami<sup>17</sup>), 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”<sup>18</sup>. 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

---

<sup>17</sup> 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”.

<sup>18</sup> 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 wypłatywania z gęstwin tej myśli kolejnych wątków. A zatem przynajmniej w punkcie wyjścia nie zajmujemy pozycji zdystansowanej, zewnętrznej wobec tej myśli<sup>19</sup>. Poglądy Levinasa ewoluowały<sup>20</sup>, ale w swoich istotnych punktach,

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> 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, uwypuklania 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 Levinasa<sup>21</sup>. 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 wyszukiwanie 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 Ricoeura 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 wypowiedź<sup>22</sup>.

A więc drogą i jednocześnie świadectwem rozumienia tekstu jest napisanie własnego tekstu, w którym przekazana zostanie myśl uchwycona przez komentatora w czytanim tekście<sup>23</sup>. Ze swej natury to rozumienie jest

---

<sup>21</sup> 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.

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

<sup>23</sup> 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, domyslać 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”<sup>24</sup>; nigdy nie jest tematem – nawet jeżeli tematem bywa słowo „Bóg” czy idea Boga – nigdy nie jest ujęty jako problem<sup>25</sup>.

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 Boga<sup>26</sup>.

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

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

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

<sup>26</sup> 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 zapisana 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.

radikalnie 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 Boga<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> 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 obszerne 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 obszerne studium<sup>28</sup>.

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*.

---

<sup>28</sup> Zob. np. J.L. Kosky, „Love strong as a Death”: 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 nużąc powtarza swoje najważniejsze myśli, za każdym razem jednak ujmując je nieco inaczej. Należy tu dodać jeszcze jedno usprawiedliwienie: praca ta może sprawiać wrażenie niedokończonej, fragmentarycznej. Takie wrażenie nie jest pozbawione podstaw. Ta praca faktycznie jest niedokończona i fragmentaryczna. Jako wytłumaczenie zacytuję retoryczne pytanie Levinasa ze wstępu do *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Czy przerwanie nie jest jednym możliwym zakończeniem?”<sup>29</sup>.

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 artykułach<sup>30</sup>. 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 dojrzałsze. Tekst o wolności został

<sup>29</sup> E. Levinas, *Szlak*, w: Tegoż, *Inaczej niż być...*, s. 39.

<sup>30</sup> 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.