

Ks. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL

JAN PAWEŁ II – EMMANUEL LÉVINAS O KRYZYSIE KULTURY

Gdy [...] mówimy o „spotkaniach” Jana Pawła II – Biskupa Rzymu, pierwszego i najważniejszego nauczyciela Kościoła – z filozofem par excellence żydowskim, jest rzeczą zrozumiałą, iż podstawową „przestrzenią spotkania” jest wspólne z Żydami dziedzictwo – a więc najpierw i przede wszystkim hebrajska Biblia, którą chrześcijanin nazywa Starym Testamentem.

Z całą pewnością Jan Paweł II i Emmanuel Lévinas spotkali się w sierpniu 1983 roku w Castel Gandolfo, gdzie Gospodarz letniej rezydencji papieża gościł uczestników kolokwium na temat: „Człowiek w nauce współczesnej”; jednym z nich był Lévinas, który wystąpił z referatem: *Transcendencja i pojmovalność*¹. Nie wiem, czy było to ich pierwsze spotkanie czy w ogóle – jedyne. Pozostawiając tę kwestię biografom, chciałbym zwrócić uwagę na inne „spotkania”. Otóż interesujący wydaje się fakt, iż Jan Paweł II w swoim nauczaniu – co najmniej dwukrotnie – wprost przywołuje poglądy Lévinasa, a jeden raz nawet wyróżnia go spośród wszystkich współczesnych myślicieli.

Jan Paweł II, biskup Rzymu – zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, następcą św. Piotra Apostoła – jest przede wszystkim pierwszym świadkiem wiary i najważniejszym jej nauczycielem (por. Mt 16, 18-19; Łk 22, 31-32). Natomiast E. Lévinas, nieżyjący już filozof francuski², należy do myślicieli wyraźnie lokujących się w judaizmie³. Przywoływanie przez Jana Pawła II poglądów Lévinasa oraz ich akceptacja wskazuje na bliskość poglądów Papieża i Lévinasa w płaszczyźnie filozoficznej.

¹ E. L é v i n a s, *Transcendencja i pojmovalność*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*, red. K. Michalski, Paryż 1988, s. 199-213. Dalej: TIP.

² E. Lévinas urodził się 12 stycznia 1906 roku w Kownie. W szkołach znajdujących się na terenie Litwy i Ukrainy zdobył wykształcenie średnie. Po rewolucji bolszewickiej wraz ze swoją rodziną przeniósł się do Francji, gdzie ukończył studia filozoficzne, a po ich ukończeniu (1930 r.) przyjął obywatelstwo francuskie. Podczas II wojny światowej służył w armii francuskiej, wzięty do niewoli przebywał w obozie jenieckim w Niemczech. Od 1947 roku wykładał w szkole filozoficznej J. Wahla. Przez długie lata był dyrektorem i profesorem filozofii w Wyższej Szkole Judaizmu w Paryżu (École Normale Israélite Orientale). Od 1964 roku był profesorem filozofii Uniwersytetu w Poitiers, od 1967 – w Paryżu-Nanterre, od 1973 – na Sorbonie. Zmarł 25 grudnia 1995 roku.

³ Zob. np. E. L é v i n a s, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdańsk 1991. André Neher, jeden z najwybitniejszych znawców kultury żydowskiej, wśród prac na temat żydowskiej tożsamości wymienia tę pracę Lévinasa.

1. Truizmem jest stwierdzenie, iż nasze dobiegające kresu stulecie przejdzie do historii jako wiek szczególnego ponizenia człowieka. Chyba najbardziej ponurymi jego symbolami pozostaną Auschwitz-Birkenau oraz Kołyma. Dwie nazwy oznaczające dwa oddalone od siebie miejsca na Ziemi, niczym dwa ślady pieczęci, pozostawione przez dwa zbrodnicze systemy: niemiecki nazistowski nacjonalizm oraz sowiecki „internacjonalizm”. Systemy te – zgodnie z potoczną opinią – wywodzi się z całkowicie odmiennych źródeł. Tymczasem oba lęgną się w jednakowym klimacie intelektualnym, chociaż poszczególne społeczności – w różny sposób i w różnym stopniu uczestniczące w tych systemach – nie zawsze były (i nie zawsze są) tego świadome. Na ten właśnie fakt zwracał uwagę Ojciec Święty podczas pielgrzymki apostolskiej na Litwę we wrześniu 1993 roku. Przemawiając na Uniwersytecie Wileńskim do przedstawicieli kultury i nauki powiedział: „Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje 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 błędem było uznanie ich wszystkich za wytwory jednej i tej samej k u l t u r y i m m a n e n c j i, bardzo rozpowszechnionej w Europie ostatnich wieków, z której rodzą się wizje istnienia osobowego i zbiorowego ignorujące Boga i lekceważące Jego zamysł wobec człowieka”⁴.

Cóż jednak zacytowany fragment ma wspólnego z poglądami E. Lévinasa? Otóż bardzo wiele. To właśnie Lévinas, w dziele opublikowanym w latach sześćdziesiątych⁵, kulturę europejską nazywa k u l t u r ą i m m a n e n c j i, czyniąc ją odpowiedzialną za totalitarne ideologie naszego stulecia⁶. Również w diagnozowaniu kultury europejskiej, doprowadzonej „pomiędzy «radykałne 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 Montrealu⁷, drugi zaś podczas wspomnianego już kolokwium w Castel Gandolfo.

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

Kulturę określa się jako racjonalizację natury⁸. I chyba zgodziłby się z tym określeniem Lévinas, który przez kulturę rozumie „sens wprowadzony w byt”

⁴ Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 14(1993) nr 12, s. 17.

⁵ E. L é v i n a s, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (wyd. pol.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, Warszawa 1998).

⁶ Por. C. W o d z i ń s k i, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993, s. 7-62; B. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, w: *taż*, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 92-113.

⁷ E. L é v i n a s, *Filozoficzne określenie idei kultury*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 9, s. 25-34. Dalej: FIK.

⁸ Por. M. A. K r ą p i e c, *Ja-człowiek*, w: *tegoż*, *Dzieła*, t. 9, Lublin 1991, s. 236.

(FIK, s. 27). Tu pojawia się problem: jaka jest geneza tegoż sensu? Czy pochodzi on od rozpoznawanej rzeczy, czy od poznającego człowieka? A może jedno i drugie źródło sensu jest zawodne albo przynajmniej niewystarczające?

Francuski filozof uważa, że cechą charakterystyczną kultury europejskiej jest całkowite zamknięcie się w świadomości. „Nowoczesność – stwierdza Lévinas – może się rozpoznać jako ten moment kultury, w którym sama idea przyrody pomyślana jako idea *b y t u* – tak ważna dla kultury greckiej, a znacząca coś *i n n e g o* 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.

Nowoczesność ukazała kulturę immanencji w dojrzałym kształcie, ale – zdaniem Lévinasa – przyczyn takiego właśnie kształtu kultury nowoczesnej należy szukać u samych źródeł filozofii zachodnioeuropejskiej. Albowiem już umysł ukształtowany w starożytnej Grecji redukował *Inne* do *Tego-samego*: „*w s z y s t k o j e s t w o d ą*” – 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”, duch odnajdywał 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*»” (TIP, s. 202)⁹. Tak było u Platona. Podobnie, zdaniem Lévinasa, jest w całej filozofii europejskiej.

Tak więc: „W kulturze zachodniej wiedza stała się miejscem zespolenia tego, co sensowne, z tym, co pojmowalne, i utożsamiła się z całą dziedziną duchową” (FIK, s. 25). Inny, komplementarny tekst mówi: „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 *T e g o-s a m e g o* do *I n n e g o*, 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 *m o j e*. Odtąd nie ma ono tajemnic, otwiera się dla badania, to znaczy jest *ś w i a t e m*. Immanencją” (TIP, s. 201n.).

Tak więc wolno chyba stwierdzić, iż kultura zachodnia nie tyle sens wprowadziła w byt, ile raczej „byt” (idee bytu – ideę przyrody) wyprowadziła (wywiodła) z sensów świadomościowych (konstruowanych przez świadomość).

⁹ Por. P l a t o n, *Timajos*, 36 c. W 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*”.

Wszystko jest ze świadomości wywiedzione albo przynajmniej do niej dopasowane: *adequatio* wiedzy i bycia, czyli właśnie immanencja¹⁰.

Jakie są konsekwencje kultury immanencji? 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).

Powiada się, że filozofia zrodzona w starożytnej Grecji była – co zresztą miało stanowić o jej swoistości – wiedzą czysto teoretyczną, że była poznaniem dla samego poznania (*propter ipsum scire*). Otóż Lévinas zauważa, że każde uogólnienie – sprowadzanie innego do tego-samego – jakkolwiek z założenia miałyby być czysto teoretyczne, jest zawsze jakimś braniem w posiadanie, „zawładnięciem”, „zawłaszczeniem”, „ujednakowaniem”, którego szczytem jest „zaspokajanie”. Są to wszystko metafory, których – zdaniem Lévinasa – nie wolno lekceważyć¹¹.

Kultura immanencji niesie tożsamość wchłaniającą odmiennność, niesie t o t u m – bardzo różnej proveniencji¹² – ogarniające i eliminujące i n n o ś ć. W sferze polityki – niesie nietolerancję oraz, niejednokrotnie, fizyczną przemoc wobec tych wszystkich, którzy zostaną sklasyfikowani w kategoriach ideologicznej obcości. Autor *Totalité et infini* pisał: „Oblicze bytu ukazujące się w wojnie utrwalone jest w pojęciu totalności, które zdominowało zachodnią filozofię”¹³.

¹⁰ Doskonałą ilustracją owego konstytuowania sensu, a więc wyprowadzania „bytu” ze świadomości, może być następujący tekst Husserla z jego *Medytacji kartezjańskich* (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”.

¹¹ „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, przywłaszczenia i zaspokojenia” (FIK, s. 29).

¹² „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 trwałe różnice między ludźmi, ich nieredukowalną autonomię i odmiennność. 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”. K. W ó y c i c k i, *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*, „Więź” 1983, nr 5, s. 21.

¹³ Cyt. za: W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 56.

Tak oto zarysowane powyżej poglądy francuskiego filozofa oraz cytowana wileńska wypowiedź Jana Pawła II wydają się mieć podobną wymowę. Nie wiadomo, w jakim stopniu poglądy Lévinasa – poniekąd ich ziomka – znali litewscy słuchacze Papieża, Jan Paweł II znał je z całą pewnością. W jakim stopniu je podzielał?

Jan Paweł II trochę inaczej niż Lévinas patrzy na dzieje filozofii. W książce *Przekroczyć próg nadziei* kulturę immanencji – całkowite zamknięcie się w świadomości, wiąże dopiero z poglądami Kartezjusza. Zdaniem Papieża, Kartezjusz stoi u początków „nowej epoki w dziejach myśli europejskiej”, to on bowiem „zainaugurował wielki zwrot antropocentryczny w filozofii”. Słynne odkrycie Kartezjusza, wyrażone powszechnie znanym jego stwierdzeniem: „Myślę, więc jestem”, Papież nazywa „programem nowożytnego racjonalizmu”. Co charakteryzuje ów program? „Cały racjonalizm ostatnich stuleci – stwierdza Papież – 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* 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 myśli¹⁴. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawienia się czegośkolwiek w ludzkiej świadomości. Znajdujemy się u progu nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu”¹⁵.

Nie ma chyba potrzeby dokładniej komentować tego, co jest aż nazbyt wyraźne. Oczywiście, skoro Papież pisze o immanentyzmie *n o w o c z e s n y m*, to, być może, nie jest zupełnie bezpodstawne szukanie jego źródeł w starożytności. Początków kultury immanencji można dopatrywać się u pre-skokratyków jońskich (Tales) lub italskich (Parmenides), u Platona i Arystotelesa. Wszakże to dopiero Kartezjusz inauguruje antropocentryczny zwrot w filozofii, a jego „absolutyzacja podmiotowej świadomości” rozpoczyna nową epokę całkowitego zamknięcia się w świadomości.

Tak więc, chociaż Jan Paweł II patrzy na dzieje filozofii nieco inaczej niż Lévinas, zgadza się z nim w kwestii samego pojmowania „kultury immanencji” – jako *c a ł k o w i t e g o* zamknięcia się w *ś w i a d o m o ś c i* – upatrując w tak

¹⁴ 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 utożsamiła się z całą dziedziną duchową” (FIK, s. 25).

¹⁵ J a n P a w e ł I I, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 55.

rozumianej kulturze jedną z przyczyn zarówno niemieckiego nacjonalizmu, jak i sowieckiego „internacjonalizmu”, podobnie zresztą jak i każdego innego totalitaryzmu.

Rozpoznanie „choroby”, wskazanie przyczyn totalitaryzmów, które pochłonęły miliony ludzkich istnień, to przecież bardzo dużo. Papież w przemówieniu wileńskim poniekąd powołuje się na „diagnozę” Lévinasa oraz – co starałem się pokazać – zgadza się z nią.

2. Na rozpoznaniu choroby i wskazaniu jej przyczyn sprawa się jednak nie kończy. 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?

Otóż – mówiąc najprościej – filozof francuski kulturze immanencji przeciwstawia kulturę transcendencji, której fundamentem jest relacja etyczna¹⁶. Jego „projekt kultury” możemy nazwać propozycją metafizyki o wyraźnie kantowskiej proveniencji¹⁷. Tyle tylko że Kantowskie „ja-myślę” poddaje się jednoczącej syntezie, z czego Lévinas zdaje sobie sprawę. Zresztą formalna etyka Kanta zamyka się w granicach rozumu, podobnie jak w granicach rozumu zamyka się Kanta pojmowanie religii¹⁸. Tymczasem relacja etyczna, o której mówi Lévinas, stanowiąca fundament kultury transcendencji, jest relacją „z drugim jako takim, a nie relacją z innym sprowadzonym już do Tego-samego”, czyli „relacja etyczna” odsłania niejako transcendencję. Lévinas mówi, co ową transcendencję ukazuje: „Ta inność i to absolutne oddzielenie manifestuje się w epifanii twarzy, w tym twarzą-w-twarz”.

¹⁶ Lévinas 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 sensie logicznym i formalnym (to jest innym w znaczeniu dającym się logicznie lub transcendentalnie przewyciężyć, poddającym się jednoczącej syntezie Kantowskiego «Ja-myślę»), lecz innym w sposób nieredukowalny, o inności i oddzielności rozszczepiających każdą syntezę, wcześniejszych niż wszelka jedność, gdzie możliwa 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 do bliźniego, nie polega na jakimś braku lub «stracie» w stosunku do Jedności Jedyne. 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. 32n.).

¹⁷ B. Skarga, w następujący sposób charakteryzuje propozycje Lévinasa: „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” (dz. cyt., s. 106).

¹⁸ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971; t e n ż e, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993.

Kultura transcendencji to, według Lévinasa, inny wymiar kultury różniący się od kultury immanencji tym, że „dramat jej mógłby się rozgrywać w planie bardziej antycznym i «bardziej przyszłościowym» [...]. Kultura być może oczekiwana w wielości kultur jako ukryta uniwersalność. Nie wyrzekająca się przy tym prawdy i piękna” (FIK, s. 27). Ponieważ kultura immanencji redukuje Inne do Tego-samego, wobec tego kultura transcendencji „wymaga innej fenomenologii, a to destrukcji fenomenologii przejawu i wiedzy” (TIP, s. 205). To już nie może być kultura wiedzy: „Wiedza – przypominam cytowane stwierdzenie Lévinasa – jest kulturą immanencji”. Zatem kultura transcendencji jest „pewną nie-in-dyferentnością, pojętą wedle intrygi duchowej całkowicie odmienną od gnozy!” (TIP, s. 206). Mówiąc inaczej: kultura transcendencji jest nieobojętnością, której obca jest obojętność nauki – gnosis! – zrodzonej w starożytnej Grecji (poznanie dla poznania). Stąd właśnie intrygę duchową rodzącą kulturę transcendencji określa Lévinas jako odmienną od gnozy. Z kolei ta inna fenomenologia „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 wydaje się dziwna, jest chyba dostatecznie zrozumiała. 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 hebrajskiej¹⁹, gdzie jego przewodnikiem i poniekąd mistrzem był Franz Rosenzweig (1886-1929).

Lévinas, któremu dane było przeżyć zagładę w chrześcijańskiej Europie i który, podobnie jak Th. W. Adorno²⁰, pytał: jak filozofować po Auschwitz? – w dziele Rosenzweiga *Gwiazda zbawienia*²¹ odnalazł odmienną drogę od tej, którą kroczyła filozofia od Wysp Jońskich (Tales) po Jenę (Hegel) i Fryburg (Heidegger). U Rosenzweiga filozof francuski po raz pierwszy odkrywa radykalną krytykę totalności „oraz – jak sam pisał – otwarcie całkiem innej drogi w poszukiwaniu tego, co ma sens”²² – całkiem innej 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”²³.

¹⁹ 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.

²⁰ Por. Th. W. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986.

²¹ F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998.

²² Cyt. za: T. G a d a c z, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, s. 14.

²³ Zob. E. L é v i n a s, *Franz Rosenzweig: współczesna myśl żydowska*, Kraków 1985, s. 109-125 „Teksty Filozoficzne”.

Dokładniejszy opis tej drogi nie jest konieczny. Zawartość „relacji etycznej”, stanowiącej fundament kultury transcendencji, bodajże najwyraźniej i najzwięźlej objaśnił Lévinas w *Etyce i nieskończonym*: „Świadectwo 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?”²⁴. Na kongresie filozoficznym w Montrealu Lévinas mówił: „Kultura nie jest przewyciężeniem 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). 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. W Księdze Rodzaju (1, 27) czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Przy czym według Lévinasa: „Bycie obrazem nie oznacza bycie ikoną Boga, lecz kroczenie jego śladem”²⁵. 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. Podobnie zresztą twarz innego nie jest ikoną Boga, nie oznacza więc drogi poznawczej od obrazu do tego, Kogo jest obrazem. Twarz innego jest kroczeniem śladami Boga – naśladowaniem Go w miłości. Kroczenie śladami dokonuje się poprzez odpowiedzialność za innego.

Co o tak zarysowanej kulturze transcendencji sądzi Jan Paweł II? W jego książce *Przekroczyć próg nadziei* czytamy: „jeżeli chodzi o współczesnych myślicieli, nie mogę powstrzymać się od wymienienia przynajmniej jednego nazwiska. Jest to 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 uwydatnia 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 poprzez 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 czło-

²⁴ E. L é v i n a s, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, Kraków [b.r.w.], s. 59.

²⁵ Cyt. za: T. G a d a c z, *Znaczenie Boga w filozofii Lévinasa* (Przedmowa), w: E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 27.

wieka, 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 wybrane²⁶.

Niewielu jest filozofów mogących się poszczycić taką papieską laudacją pochodzącą od Papieża-filozofa. Przyczyny owej laudacji mogą być jednak potraktowane jako zgoła niefilozoficzne. Podziw Jana Pawła II dla genialnych skojarzeń i wniosków, jakie wyciągnął Lévinas z Holocaustu, może być odczytywany jako pozostający na poziomie akceptacji Dekalogu. A fakt, że Papież akceptuje Dekalog, nie budzi najmniejszego zdziwienia.

Otóż jest to bez wątpienia „spotkanie” na tych samych stronach Biblii, które z wiarą odczytują wyznający wiarę Jezusa (judaizm) i wierzący w Jezusa (chrześcijaństwo). Ale nie tylko! To, co nazwałem papieską laudacją Lévinasa, posiada też bardzo wyraźny i ważny kontekst filozoficzny – refleksję nad dziejami filozofii.

Zwróćmy uwagę, że Lévinas w referacie wygłoszonym w Castel Gandolfo wiele miejsca poświęcił idei nieskończoności w rozumieniu Kartezjusza. Jest to, jak pisze, „idea wyjątkowa, jedyna i, dla Kartezjusza, myślenie o Bogu” (TIP, s. 208). Na czym miałyby polegać jej wyjątkowość? Na tym mianowicie, że owa idea Nieskończoności – Kartezjusza myślenie o Bogu – transcenduje cogito²⁷. I coś więcej: Lévinas wskazuje, że sytuacja teoretyczna filozofii immanencji ową transcendencję tak czy inaczej eliminuje. Lévinas pyta jednak (TIP, s. 209), „jak ta idea Nieskończoności może się utrzymać w myśli będącej przecież myślą skończoną?” Pytanie retoryczne – a może prowokujące – gdyż pytający zdawał sobie doskonale sprawę, że po idei Nieskończoności, tak jak ją pojmował Kartezjusz, nie ma śladu w filozofii Hegla, Husserla ani u Heideggera²⁸. W takim zaś stanie rzeczy z całą natarczywością wyłania się pytanie: skąd wzięła się owa idea Nieskończoności w filozofii Kartezjusza? Natywistyczne wyjaśnienie samego Descartes’a zdaje się nie zadowalać Lévinasa. W Castel Gandolfo wyjaśniał: „W obrębie idei Nieskończoności, która jest ideą Boga, ma miejsce pobudzenie (affection) tego, co skończone, przez to, co nieskoń-

²⁶ J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 155n.

²⁷ O Kartezjusza idei Nieskończoności Lévinas stwierdza: „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).

²⁸ 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*, red. B. Skarga, t. 4, Warszawa 1996, s. 195.

zione, 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 inne, 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, według Lévinasa, nie mieści się już w polu kartezjańskich tekstów²⁹. Nie ma dla niej miejsca w tym, co Lévinas nazywał kulturą immanencji.

Czym więc – ponawiam pytanie – usprawiedliwić ową „ideę” w tekstach Kartezjusza? A oto odpowiedź Lévinasa: „Idea Nieskończoności – 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” (TIP, s. 207).

Objawienie religijne, o którym mowa w cytowanym tekście, kieruje nas oczywiście ku Biblii. I – o czym dobrze wiemy – nie tylko Kartezjusz jest w nie „zaplątany”. Jest on w dużym stopniu dziedzicem chrześcijańskiego średniowiecza³⁰. Chrześcijaństwo natomiast nie pojawia się w średniowieczu; jego oddziaływanie widoczne jest już w starożytności Wschodu i Zachodu Europy. Chrześcijaństwo też nie pojawia się znikąd. Bez hebrajskiej Biblii (używając chrześcijańskiej terminologii): bez Starego (Pierwszego) Testamentu, Nowy (Drugi) Testament byłby księgą niezrozumiałą³¹.

Kartezjusza idea Nieskończoności, jego myślenie o Bogu, transcenduje cogito. Lévinas zdawał sobie sprawę z tego, że wiedza o owej transcendencji nie płynie z cogito, lecz jest „zaplątana w objawieniu religijnym”. Ponadto był on przekonany, że owa idea Nieskończoności w skończonej myśli nie może się utrzymać. Takie samo przekonanie żywi Jan Paweł II, co więcej – pokazuje wynikające z tego konsekwencje. Mianowicie, według Papieża, w nurcie filozofii postkartezjańskiej nie tyle liczy się obiektywna prawda, ile fakt pojawienia się czegośkolwiek w ludzkiej świadomości. W nowoczesnym immanentyzmie „tylko to ma sens – stwierdza Papież – co odpowiada ludzkiej myśli”³². Otóż

²⁹ „Tę pobudliwość uwielbienia i pasywność zachwyty można zapewne poddać dalej idącej interpretacji fenomenologicznej [...]. Wszystko to jednak nie mieści się już w polu kartezjańskich tekstów” (TIP, s. 211).

³⁰ Zob.: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 527.

³¹ Jan Paweł II naucza: „nie można wyrazić w pełni tajemnicy Chrystusa nie odwołując się do Starego Testamentu. Punktem wyjścia dla określenia ludzkiej tożsamości Jezusa jest Jego więź z ludem Izraela” (nr 3). Z przemówienia do członków Papieskiej Komisji Biblijnej, 11 IV 1997. Por. *Więź chrześcijaństwa ze Starym Testamentem*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 6, s. 41n.

³² Por. przypis 14. Zwracam tam uwagę na niemal identyczne sformułowania Jana Pawła II oraz Lévinasa.

jego zdaniem tego rodzaju sposób uprawiania filozofii miał określone konsekwencje. Jan Paweł II nie przypisuje Kartezjuszowi odejścia od chrześcijaństwa, jednakowoż „trudno nie widzieć, iż stworzył on [Kartezjusz] 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”³³.

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 swą żywotność”³⁴.

Ale w takim stanie rzeczy rodzi się chyba zasadne i bardzo ważne pytanie: dlaczego to dziedzictwo tak łatwo zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego? Podobne pytanie – tyle że z jeszcze większą gwałtownością czy z większym zatroskaniem – można postawić odnośnie do naszego stulecia, zwłaszcza do czasów II wojny światowej³⁵. Otóż wydaje się, że stało się tak, ponieważ prawda o samym chrześcijaństwie była coraz bardziej odrywana od swoich korzeni biblijnych! O ile bowiem Lévinas znajduje 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”³⁶. Epoka postkartezjańska to, używając słów Papieża, „proces odchodzenia od Boga ojców naszych, od Boga Jezusa Chrystusa”³⁷ – słowem: od Boga hebrajskiej Biblii.

Na marginesie zauważmy, że papieska interpretacja postkartezjańskiego nurtu filozofii wywołuje niezwykle interesujący temat: absolut filozofów (zwłaszcza współczesnych) a Bóg Biblii hebrajskiej³⁸. W każdym razie interpretacja

³³ J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 56.

³⁴ Tamże.

³⁵ Przecież Hitler i większość hitlerowskich zbrodniarzy wywodziła się z rodzin chrześcijańskich. Żołnierzom wermachtu – unurzany w zbrodni ludobójstwa – towarzyszyli kapelani wojskowi. Stalin był nie tylko ochrzczony – był uczniem seminarium rosyjskiej Cerkwi prawosławnej.

³⁶ J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 56.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zdaję sobie sprawę, że takowy temat ma nie tylko swoją nośność filozoficzną. M. Buber pisał, że słowo „Bóg” jest „słowem najbardziej obciążonym ze wszystkich ludzkich słów. Nic nie zostało tak zbrukane, tak postrzępione [...] Pokolenia ludzi zwały na to słowo ciężar swojego strapionego życia i przygniotły je do ziemi; leży w prochu i dźwiga ciężar ich wszystkich. Pokolenia ludzi rozszarpały to słowo swoimi religijnymi podziałami; za nie zabijali, za nie umierali; nosi odciski palców ich wszystkich i krew ich wszystkich. Kreślą karykatury i podpisują Bóg; mordują się wzajemnie i mówią w imię Boga [...] Musimy uszanować tych, którzy Nim gardzą, ponieważ buntują się przeciwko niesprawiedliwości i swawoli tych, którzy tak chętnie powołują się na pełnomocnictwa od Boga”. Cyt. za: W. K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 10.

ta odsłania w pełni filozoficzny kontekst ukazujący odmienną postawę Lévinasa – ową „intrygę duchową odmienną od gnozy” – którą wyróżnia Papież. Przecież sam Lévinas wyrasta z tradycji postkartezjańskiej, dokładniej – z fenomenologicznej szkoły Husserla³⁹. Wraz z Rosenzweigem i Buberem Lévinas należy do nurtu filozofii postkantowskiej. Ale wszyscy trzej należą również do personalistycznej tradycji Starego Testamentu. Dla wszystkich trzech ostatecznym i najwyższym źródłem sensu nie jest ani cogito, ani nawet zgodność umysłu z faktycznym stanem rzeczy. W tym ostatnim przypadku możemy mówić o faktyczności prawdy, ale – i to wydaje się bardzo ważne – prawda nie jest Bogiem, lecz Bóg jest prawdą. „Prawda – pisał Rosenzweig – pochodzi od Boga. Bóg jest jej początkiem. Jeśli ona sama jest blaskiem, to On jest światłem, z którego pochodzi blask”⁴⁰.

Cokolwiek by sądzić o personalistycznej tradycji Starego Testamentu, z całą pewnością nie jest ona ucieczką w irracjonalizm⁴¹. Wówczas, gdy Biblia zyskuje **g o d n o ś ć a k t u f u n d u j ą c e g o r o z u m i e n i e**, nie odrzuca się bynajmniej naturalnych sił rozumu ani się ich nie ogranicza. „Racjonalizm – pisał Lévinas – nie stanowi zagrożenia dla wiary żydowskiej”⁴². Jan Paweł II w najnowszej encyklice poświęconej relacji wiary do rozumu *Fides et ratio* stwierdza: „Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela” (nr 16). Oczywiście Lévinas pisząc o wierze ma na uwadze judaizm, Jan Paweł II – katolicyzm, ale w obu przypadkach chodzi o relację rozumu do Boga Izraela; w obu przypadkach chodzi o zaznaczenie ważności, wielkości i wyjątkowości ludzkiego rozumu, ale również jego niewystarczalności.

*

Z dwóch naszkicowanych „spotkań” Jana Pawła II z Emmanuelem Lévinasem drugie jest merytorycznie bardziej doniosłe oraz poniekąd wyjaśnia pierwsze.

Zdaniem Papieża epoka postkartezjańska była stopniowym odchodzeniem od Boga Biblii. Wydaje się, że dzieje filozofii taką właśnie opinię potwierdzają. W każdym razie głośni filozofowie wieku XIX albo ogłaszali śmierć Boga (Nietzsche), albo też pisali o absolicie (Hegel) nie mającym nic wspólnego z Bogiem Ksiąg Przymierza⁴³. I ostatecznie to właśnie w tym klimacie intelek-

³⁹ Por. J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 17-42.

⁴⁰ R o s e n z w e i g, dz. cyt., s. 601.

⁴¹ Por. L é v i n a s, *Trudna wolność*, s. 190-211.

⁴² Tamże, s. 112; por. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*.

⁴³ J. S. Pasierb 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,

tualnym – nietzscheańsko-heglowskim – rodzą się oba systemy totalitarne, o których wspomniałem na początku tego tekstu.

Zarysowując aspekt filozoficzny „spotkań” Jana Pawła II z Lévinasem nie można pominąć całkowitym milczeniem ich aspektu religijnego. Po wiekach „dyskryminacji, nieusprawiedliwionego ograniczania wolności religijnej [...] wobec żydów”⁴⁴, po doświadczeniach Shoah, w dokumencie Soboru Watykańskiego II czytamy: „Kościół [...] pomnąc na wspólne dziedzictwo z Żydami [...] oplakuje akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom” (*Nostra aetate*, nr 4). Gdy więc mówimy o „spotkaniach” Jana Pawła II – Biskupa Rzymu, pierwszego i najważniejszego nauczyciela Kościoła – z filozofem par excellence żydowskim, jest rzeczą zrozumiałą, iż podstawową „przestrzenią spotkania” jest wspólne z Żydami dziedzictwo – a więc najpierw i przede wszystkim hebrajska Biblia, którą chrześcijanin nazywa Starym Testamentem.

Tytułem uzupełnienia warto przypomnieć, że w chrześcijaństwie, już od drugiego wieku po Chrystusie, pojawiała się pokusa porzucenia owego wspólnego dziedzictwa, więcej – przeciwstawienia Starego Testamentu Nowemu Testamentowi. Owa pokusa to herezja marcjonizmu, która zdaniem Jana Pawła II, nie jest obca naszym czasom⁴⁵. Jeżeli zatem w postkartezjańskim immanentyzmie prawda o samym chrześcijaństwie była coraz bardziej odrywana od swoich korzeni biblijnych, jeżeli racjonalizm oświeceniowy wyłączył Boga Biblii poza nawias, to pełne wskazanie przyczyn takiego właśnie stanu rzeczy każe również zwrócić uwagę na trwającą przez wieki – i dziś obecną w chrześcijaństwie – pokusę marcjonizmu, bardziej ogólnie – antyjudaizmu⁴⁶.

Jan Paweł II, wyróżniając filozofa mocno zakorzenionego w hebrajskiej Biblii, przypomina również – a może przede wszystkim – o znaczeniu wspólnego z Żydami dziedzictwa.

ze społecznością, z państwem, absolut wyposażony we wszystkie atrybuty boskości, wymagający absolutnego podporządkowania się bezbronemu i osamotnionemu indywiduum – oto zimne piekło naszego stulecia, jego konstelacji i archipelagów”. *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 17.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Odnalezione braterstwo*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 7(1986) nr 4, s. 25.

⁴⁵ Jan Paweł II naucza: „Według Marcjona Stary Testament pochodził od boga niegodnego tego miana, mściwego i krwiożerczego, podczas gdy Nowy Testament objawił Boga przebaczącego i wielkodusznego. Kościół zdecydowanie odrzucił ten błąd, przypominając wszystkim, że dobroć Boża objawia się już w Starym Testamencie. Niestety, w naszych czasach znów spotykamy się z pokusą marcjonizmu. [...] Stulecia przesądów i wzajemnej wrogości wydrążyły głęboką przepaść, którą Kościół stara się teraz zasypać, przynaglony ku temu przez nauczanie Soboru Watykańskiego II”. Jan Paweł II, *Więź chrześcijaństwa ze Starym Testamentem*, s. 41.

⁴⁶ Por. np. F. Grunberger, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1971, s. 519-540; T. Zieliński, *Hellenizm a judaizm*, Warszawa 1927; F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997.