

Filozofia Emmanuela Levinasa
jako *ancilla theologiae*

Jan Słomka

Filozofia Emmanuela Levinasa
jako *ancilla theologiae*

Recenzent
Tadeusz Gadacz

Spis treści

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

Rozdział 3

Współczesny krajobraz duchowy i intelektualny Zachodu: ideologia, nauka i śmierć Boga	65
3.1. Ideologia	65
3.2. Nauka nowożytna	70
3.3. Śmierć Boga	73

Rozdział 4

Stworzenie	75
4.1. <i>Status questionis</i>	76
4.2. Idea stworzenia, czyli pragnienie, a nie ontologia	78
4.3. Pochwała sceptycyzmu	80
4.4. Separacja, nie partycypacja	81
4.5. Wolność stworzenia, wolność stworzona	83
4.6. Czasowość stworzenia	86
4.7. Perspektywy teologiczne	87
4.8. Dwie konfrontacje: Moltmann i Harris	91

Rozdział 5

Pochwała ateizmu	97
5.1. <i>Status questionis</i>	97
5.2. Definicja ateizmu	98
5.3. Levinas i Augustyn	103
5.4. Człowiek, ateista, chwałą Boga	109
5.5. Levinas i Rahner	110
5.6. Ateizm według Levinasa – perspektywa teologiczna	115

Rozdział 6

Grzech pierworodny. Poczucie wstydu, wina przed wolnością i nieczyste sumienie	117
6.1. Wolność zakwestionowana	119
6.2. Odpowiedzialność i wina przed wolnością – <i>Inaczej niż być lub ponad istotą</i>	125
6.3. Nieczyste sumienie	127
6.4. Filozofia (teologia) po Auschwitz?	131
6.5. Myśl Levinasa a chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym	132

Rozdział 7

Rozmowa jako objawienie prawdy. Emmanuela Levinasa interpretacja Platona	137
7.1. Rozmowa wcześniejsza od prawdy	137
7.2. Interpretacja Platona	141

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

Wprowadzenie

Idea przewodnia

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

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

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

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

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

Postać Emmanuela Levinasa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wstępna charakterystyka myśli Levinasa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Teologia i Levinas – z historii interpretacji myśli Levinasa przez teologów

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

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

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

¹³ Tamże, s. 140–147.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Tamże, s. 147.

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

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

Kilka uwag o naszej metodzie interpretowania Levinasa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Levinas o Bogu

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

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

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

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

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

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

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

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

Plan pracy

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

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

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

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

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

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

Ten plan jest dość powierzchowny, gdyż, jak to wielokrotnie powtarzamy, filozofia Levinasa nie poddaje się żadnej systematyzacji. A więc poszczególne tematy będą się pojawiały w różnych miejscach, myśli będą się powtarzały. Wobec tego kolejność lektury nie ma zasadniczego znaczenia. Na usprawiedliwienie mogę tylko stwierdzić, że sam Levinas wielokrotnie, nieraz 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 wytlumaczenie zacytuję retoryczne pytanie Levinasa ze wstępu do *Inaczej niż być lub ponad istotą*: „Czy przerwanie nie jest jednym możliwym zakończeniem?”²⁹.

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

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

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

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

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

Indeks osób i postaci biblijnych oraz mitycznych

- Abraham 105
Adam i Ewa 117, 133
Ajdukiewicz Kazimierz 41, 194
Ajdukiewiczowa Maria 41, 194
Althusser Louis 69
Arystoteles 28, 30, 39, 70, 88, 95, 107, 183, 185, 189
Atanazy, św. 110
Augustyn, św. 6, 25, 31, 32, 36, 37, 90, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 114, 117, 130, 133, 194, 195, 197
- Balthasar Hans Urs von 16
Barth Karl 16
Benson Bruce Ellis 77, 194, 195
Bergo Bettina 76, 183, 187, 194
Bierdiajew Nikołaj 135
Buber Martin 12, 15
Burska Ewa 11, 193
- Chiappini Azzolino 11, 194
Chmielewski Piotr 79, 196
Cichowicz Stanisław 20, 197
Cohen Hermann 143
Comby Jean 37, 110, 195
Culp John 91, 194
- Damiani Piotr 9, 10, 194
Danielewicz Zbigniew 91, 196
- Decloux Simon 18, 104, 193, 196
Dejanira 126, 127
Dembiński Bogdan 152, 194
Derrida Jacques 68, 69, 80, 87, 187, 191
Dostojewski Fiodor 11, 12
Drożdż Alojzy 25, 117, 197
- Faust 180, 181
Franciszek, papież 100, 160, 184, 194
Freud Sigmund 66, 67, 73
- Gadacz Tadeusz 4, 12, 18, 23, 26, 35, 123, 135, 178, 195
Gaviria Alvarez Olmedo 77, 195
Goethe Johann Wolfgang von 181
Grzeszczak Jan 11, 18, 195
- Hanson Jeffrey 77, 78, 82, 84, 195
Harris Mark 6, 77, 91, 93, 94, 95, 96, 180, 195
Hart Kevin 16, 93, 195, 196, 197
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 5, 24, 30, 34, 41, 45, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 73, 86, 87, 91, 99, 121, 122, 125, 134, 135, 162, 169, 170, 171, 189, 190, 195, 203, 207

- Heidegger Martin 11, 12, 13, 24, 28, 29, 35, 38, 39, 43, 51, 60, 61, 62, 79, 85, 86, 87, 95, 110, 114, 122, 129, 134, 158, 169, 177, 183, 189, 190, 194, 195, 196
- Hekuba 131
- Heller Michał 96
- Henry Michel 41, 197
- Hitler Adolf 11
- Horner Robyn 16, 17, 23, 93, 195
- Husserl Edmund 11, 12, 14, 24, 38, 43, 80, 112, 113, 114, 140, 185, 194
- Ireneusz z Lyonu, św. 37, 110, 195, 197
- Izajasz, prorok 187
- Jezus Chrystus 90, 114, 115, 161, 163, 164, 168, 191, 192
- Jędraszewski Marek 18, 97, 98, 102, 104, 105, 106, 193, 195, 196
- Jüngel Eberhard 16
- Kain 131
- Kant Immanuel 43, 58, 66, 68, 79, 196
- Kartezjusz (właśc. René Descartes) 5, 22, 24, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 55, 58, 61, 70, 71, 103, 106, 113, 194, 203, 207
- Kosky Jeffrey L. 24, 196
- Kowalska Małgorzata 20, 22, 28, 33, 38, 42, 57, 65, 68, 75, 94, 99, 100, 118, 127, 138, 155, 159, 169, 173, 193, 194
- Kubiak Zygmunt 90, 103, 130, 194
- Kuryś Agnieszka 11, 131, 161, 194
- Landmann Adam 50, 195
- Latoń Andrzej 18, 196
- Lavelle Louis 12, 195
- Leibniz Gottfried Wilhelm 32, 46, 185
- Lonergan Bernard 16
- Malebranche Nicolas 46, 168
- Maliszewska Anna 26
- Marcel Gabriel 135
- Margański Janusz 12, 33, 39, 42, 68, 80, 87, 131, 139, 159, 167, 193
- Marion Jean-Luc 16, 17, 41, 197
- Marks Karol 66, 67
- Maryniarczyk Andrzej 197
- Mefistofeles 180
- Merleau-Ponty Maurice 41, 197
- Mickielewicz Magdalena 23, 196
- Mieszkowski Tadeusz 110, 196
- Migasiński Jacek 86, 193
- Mizera Janusz 79, 195
- Moltmann Jürgen 6, 77, 91, 92, 93, 95, 180, 196
- Monika, św. 105
- Mrówczyński Piotr 22, 47, 70, 83, 106, 118, 157, 169, 193
- Myszor Wincenty 37, 110, 195
- Nietzsche Friedrich 66, 67
- Nowicki Florian 59, 195
- Parmenides 30, 81
- Paszkowski Józef 131, 197
- Pieniążek Paweł 22, 194
- Platon 6, 7, 24, 31, 39, 61, 81, 88, 116, 137, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 189, 196, 204, 208
- Purcell Michael 23, 196

- Rahner Karl 6, 16, 110, 111, 112, 113, 114, 196
- Reindel Kurt 9, 194
- Ricoeur Paul 20, 197
- Robbins Jill 81, 197
- Rosenzweig Franz 12, 24, 35, 75, 195
- Samarytanin miłosierny 192
- Samson 108
- Sartre Jean-Paul 41, 85, 119, 122, 123, 197
- Singer Michael A. 16 93 195 196 197
- Singles Donna 37, 110, 195
- Skarga Barbara 20, 28, 42, 68, 75, 99, 118, 138, 155, 173, 193
- Słomka Jan 25, 47, 75, 97, 110, 117, 197, 203, 207
- Sokrates 28, 145, 146
- Sowa Ewa 38, 194
- Spinoza Baruch 30, 45, 46, 53, 54, 87, 162
- Starzyński Wojciech 41, 197
- Szawel 105
- Szekspir William 131, 197
- Szestow Lew 135
- Świderkówna Anna 113, 194
- Tarnowski Karol 23, 197
- Tischner Józef 12, 195
- Tizjasz 146
- Tołstoj Lew 11
- Tomasz z Akwinu, św. 36, 197
- Tomaszewski Marian 113, 194
- Treanor Brian 77, 194, 195
- Turkowska Danuta 113, 194
- Unamuno Miguel de 135
- Vattimo Gianni 184
- West Feliks 131, 197
- Westphal Merold 23, 197
- Wirzba Norman 77, 194, 195
- Witwicki Władysław 81, 141, 144, 145, 146, 196
- Wohlmuth Josef 77, 91, 197
- Zdybicka Zofia 31, 197
- Zimmermann Nigel 23, 197

Jan Słomka

Filozofia Emmanuela Levinasa jako *ancilla theologiae*

Streszczenie

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

We *Wprowadzeniu* przedstawiamy zwięźle historię i typologię badań filozofii Levinasa prowadzonych przez teologów i wyznaczamy pozycję niniejszej pracy w ramach tejże typologii. Naszym głównym założeniem jest uszanowanie wewnętrznej logiki jego myśli; nie wpisywanie jej w istniejące struktury myślenia teologicznego, ale na odwrót: szukanie inspiracji dla teologii w możliwie wiernie odczytanej filozofii Levinasa i ewentualnie dopuszczenie możliwości dekonstrukcji teologii pod wpływem jego idei. W dalszej części *Wprowadzenia* omawiamy przyjętą w książce metodę interpretacji koncepcji francuskiego filozofa.

Pierwsze trzy rozdziały zostały poświęcone zagadnieniom ogólnym. Jest to książka pisana dla teologów, a nie dla filozofów, toteż zaczynamy od omówienia podstawowych pojęć i kategorii myśli Levinasa. Każde z nich jest jakoś znane teologom, ale Levinas albo nadaje im swoje znaczenie, albo używa ich w kontekście innym niż powszechnie spotykany w teologii. Te pojęcia i kategorie to: metafizyka, separacja i partycypacja, transcendencia, czyli całość i nieskończoność, prymat etyki, twarz bliźniego, człowiek, czas. Ich wyjaśnienie jest również świadectwem sposobu ich zrozumienia przez autora niniejszej rozprawy. Spontaniczne próby interpretacji myśli Levinasa wewnątrz dominujących w teologii paradygmatów oraz traktowanie używanych przez niego pojęć w sposób, do którego jako teologowie przywykliśmy, utrudniają, a często wręcz uniemożliwiają rozumienie jego myśli. W związku z tym omówienia tych pojęć zawierają porównania do ujęć klasycznych bądź dominujących w europejskiej tradycji filozoficznej i teologii chrześcijańskiej.

W kolejnym rozdziale przedstawione zostały Levinasowe interpretacje filozofii Kartezjusza i Hegla. Wybór ten jest subiektywny. Zarówno Kartezjusz, jak i Hegel są ważni dla Levinasa, ale nie najważniejsi. Jednak wydaje się, że osobne omówienie wybranych interpretacji myśli właśnie tych dwóch filozofów jest w niniejszej pracy wyjątkowo przydatne.

Trzeci rozdział dotyczy Levinasowej diagnozy współczesności. Autor *Całości i nieskończoności* usiłuje zrozumieć „tu i teraz”, opisać współczesną sytuację intelektualną i duchową Zachodu. Jego myśl jest bowiem ze swej istoty myślą prowadzoną tu i teraz. Sam pomysł uprawiania filozofii jako myśli uniwersalnej, pozaczasowej i niezależnej od miejsca traktuje on jako fundamentalnie błędny. Myśl jest dziełem podmiotu, konkretnego człowieka i próba zapomnienia o tym źródle, miejscu narodzenia, jest jej uśmierceniem. Także i tutaj dochodzi do głosu podmiotowość myśli Levinasa. Jego filozofia jest filozofią podmiotu w każdym tego słowa znaczeniu. A zatem analizuje on aktualny stan ducha i umysłu Zachodu. Według niego najmocniejszymi wyznacznikami ducha i umysłowości współczesnej są ideologia i nowożytna epistemologia, czyli nauka. Dołącza do nich, jako pewien nieunikniony skutek, „śmierć Boga”, która zresztą francuskiego uczonego wcale nie martwi. Konfrontacja tej diagnozy z diagnozami funkcjonującymi w teologii jest niezwykle ciekawa.

W następnych rozdziałach obszernie analizujemy wybrane koncepcje Levinasa, a następnie zestawiamy je z odpowiadającym punktem z teologii katolickiej i próbujemy sformułować wnioski dla teologii.

Zaczynamy od dwóch ściśle powiązanych zagadnień: stworzenia i ateizmu. Oba są fundamentalne zarówno dla Levinasa, jak i dla teologii. Szczególnie ważne dla teologa jest uświadomienie sobie, jak mocno Levinas wiąże je ze sobą. Dzięki temu powiązaniu może on ujmować ateizm nie w perspektywie błędu czy winy człowieka, ale jako konsekwencję faktu, że człowiek jest stworzeniem Boga.

Następnie podejmujemy zagadnienie wolności. Według Levinasa człowiek jest wolnością stworzoną, a więc myślenie o wolności stanowi istotny wątek jego myśli. To myślenie można streścić w kilku wyrażeniach: wolność zakwestionowana, „inwestytura wolności”, poczucie winy. Takie myślenie o wolności zestawiamy z katolicką nauką o grzechu pierworodnym.

Filozofia Levinasa jest filozofią dialogu. Uprzywilejowaną formą dialogu jest rozmowa. Autor *Imion własnych* postrzega rozmowę jako objawienie prawdy. Oba pojęcia – objawienia i prawdy – analizuje, komentując Platona i wydobywając z jego pism znaczenia odbiegające od powszechnie przyjętych interpretacji myśli platońskiej. Analizy te zestawiamy z katolicką nauką o Objawieniu.

Levinas wielokrotnie krytykuje teologię chrześcijańską. Tej krytyce poświęcony jest ostatni, obszerny rozdział niniejszej książki. Przedstawiamy w nim kolejne stopnie teże krytyki, a więc krytykę teologii pozytywnej i negatywnej oraz – najgłębiej sięgającą – krytykę teologii jako „powiedzanego” i uznanie jej za „zdradę świadectwa”. Jako teolog w dużej mierze uznaję trafność i głębię tej krytyki, gdyż przeprowadzona kilkadziesiąt lat temu, również dzisiaj wydaje się niezwykle trafna i aktualna. Otóż teologia, nie tylko w Polsce, nie potrafi wyzwolić się z ideału *mathesis universalis*, a właśnie wyjście poza paradygmat nauki nowożytnej staje się – w mojej ocenie – coraz bardziej palącą koniecznością w uprawianiu teologii.

W *Filozofii Emmanuela Levinasa jako ancilla theologiae* nie ma rozdziału poświęconego wprost Bogu. Takie pominięcie może dziwić, jest jednak świadomą decyzją

autora. Wynika z przyjętego sposobu lektury Levinasa, stanowi próbę pozostania wier-
nym jego wstrzeźliwości. Albowiem z jednej strony odniesienie do Boga pojawia
się raz po raz w tekstach Levinasa, a jego filozofia zwykle bywa określana jako religijna.
Myślenie Transcendencji, myślenie skierowane ku Bogu, przenika całą jego twórczość.
Jednak z drugiej strony Bóg pozostaje zawsze poza zasięgiem myśli Levinasa, jako nie-
osiągalny dla tejże myśli, wprost „nieskażony byciem”; nigdy nie jest tematem. Nawet je-
żeli tematem bywa słowo „Bóg” czy idea Boga, to sam Bóg nigdy nie zostaje ujęty jako
problem.

Jan Słomka

The philosophy of Emmanuel Levinas as *ancilla theologiae*

Summary

This dissertation has been written by a theologian for theologians. Its core idea is to interpret Emmanuel Levinas' writings from the position of Christian theology, and thus to read his philosophy as the handmaid of theology. That is because the time-old adage, according to which philosophy is – or should be – the handmaiden of theology, has not lost its relevance. It must be added at once that this is an expression addressed to theologians and not to philosophers. It is not, therefore, an invitation for philosophers to make philosophy the handmaiden of theology, but an admonition to theologians not to neglect philosophy in their reflection, but also not to overestimate it.

In the Introduction, the study briefly outlines the history and typology of studies of Levinas' philosophy by theologians and articulate the position of this paper within that typology. Our main assumption is to respect the inner logic of his thought – not to inscribe it into existing structures of theological thinking, but rather the other way round: to seek inspiration for theology in the act of reading Levinas' philosophy as faithfully as possible, and to allow for the possibility of deconstructing theology under the influence of his ideas. The rest of the Introduction discusses the method of interpreting the French philosopher's ideas adopted in the book.

The first three chapters are devoted to general overview. The volume constitutes a book written for theologians, not philosophers, so the study begins with a discussion of the basic concepts and categories of Levinas' thought. Each of these is familiar to theologians to some extent; however, Levinas either gives them their own meaning or uses them in a context other than that commonly found in theology. These concepts and categories are: metaphysics, separation and participation, transcendence, or wholeness and infinity, the primacy of ethics, the face of the neighbor, man, and time. Their explanation is also a testimony to the way they are understood by the author of this dissertation. The spontaneous attempts to interpret Levinas' thought within the dominant paradigms of theology, and to treat the concepts he uses in a way that theologians are used to make it difficult, and often impossible, to understand his thought. For that reason, the discussion of these concepts includes comparisons to classical or dominant approaches in the European philosophical tradition and Christian theology.

The next chapter presents Levinas' interpretations of the philosophies of Descartes and Hegel. This selection is subjective. Both Descartes and Hegel are important to Levinas, but not the most important. However, it seems that a separate discussion of selected

interpretations of the thought of just these two philosophers is exceptionally useful in this work.

The third chapter deals with Levinas' diagnosis of modernity. Levinas attempts to understand the "here and now," and describe the contemporary intellectual and spiritual condition of the West. His thought is, by its very nature, a thought conducted here and now. He regards the very idea of philosophy regarded as a universal, timeless and place-independent thought as fundamentally flawed. Thought is the work of a subject, a specific human being, and any attempt to forget this source, this place of birth, constitutes its death. Here, too, the subjectivity of Levinas' thought comes to the fore. His philosophy is a philosophy of the subject in every sense of the word. Thus, he analyzes the current state of mind and spirit in the West. According to Levinas, the strongest determinants of the modern spirit and mind are ideology and modern epistemology, i.e. science. As a certain inevitable result of that, he mentions also the "death of God," which, in fact, does not appear to be a source of legitimate worry to Levinas. The confrontation of this diagnosis with the diagnoses functioning in theology is, therefore, extremely interesting.

In the following chapters, the study examines at length selected concepts developed by Levinas, in order to then juxtapose them with a corresponding point from Catholic theology and attempt to formulate conclusions for theology.

The book begins with two closely related issues: creation and atheism, which are fundamental to both Levinas and theology. It is especially important for the theologian to realize how tightly Levinas ties the two together. This connection enables him to grasp atheism not in the perspective of human error or guilt, but as a consequence of the fact that man is a creation of God.

Subsequently, the study discusses the question of freedom. According to Levinas, man is freedom incarnate, and for that reason, freedom constitutes an important thread in his thought. This thinking can be summarized in several concepts: freedom questioned, "investiture of freedom," and guilt. This thinking about freedom is then contrasted with the Catholic teaching on the original sin.

Levinas' philosophy is a philosophy of dialogue, and the privileged form of dialogue is conversation. Levinas sees conversation as the revelation of truth. He analyzes both concepts – revelation and truth – by commenting on Plato and extracting from his writings meanings that differ from the commonly accepted interpretations of Platonic thought. These analyses are then juxtaposed with the Catholic teaching on Revelation.

Levinas repeatedly criticizes Christian theology. The final, extensive chapter of this book is devoted to this critique. In this chapter, the study presents the successive degrees of this critique, that is, the critique of positive and negative theology and, most severe among all of them, the critique of theology as "what has been said" and its recognition as a "betrayal of witnessing." As a theologian, I largely recognize the relevance and depth of this critique, because it was carried out several decades ago and still seems extremely pertinent and relevant today. Theology, not only in Poland, cannot free itself from the ideal of *mathesis universalis*, and it is precisely moving beyond the paradigm of modern science which becomes – in my opinion – an increasingly urgent necessity in the study of theology.

In *The Philosophy of Emmanuel Levinas as ancilla theologiae*, there is no chapter explicitly dedicated to God. This omission may be surprising, but it has been a conscious decision by the author. It stems from the adopted way of reading Levinas and constitutes an attempt to remain faithful to his restraint. On the one hand, the reference to God appears again and again in Levinas' texts, and his philosophy is usually described as religious. Thinking of the Transcendent, thinking directed toward God permeates his entire oeuvre. On the other hand, however, God always remains beyond the reach of Levinas' thought, conceptualized as unreachable by that thought, "uncontaminated by being"; He is never the subject. Even when the word "God" or the idea of God appears as a subject, God Himself is never addressed as the central topic.

Redaktor
Joanna Szewczyk

Projekt okładki
Łukasz Kliś

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Łamanie
Marek Zagniński

Korekta
Lidia Szumigała

Redaktor inicjujący
Michał Kompała


Nota copyrightowa obowiązująca do 30.04.2023
Copyright © 2022 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzysiamy otwartej nauce. Od 1.05.2023 publikacja dostępna na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formule wolnego dostępu w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego www.rebus.us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-1404-5109>
Słomka, Jan
Filozofia Emmanuela Levinasa jako ancilla
theologiae / Jan Słomka. Wydanie I. – Katowice :
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2022

<https://doi.org/10.31261/PN.4101>
ISBN 978-83-226-4150-7
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-4151-4
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail:wydawnictwo@us.edu.pl

Druk i oprawa:
Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 13,25. Ark. wyd. 12,5. Papier Alto Creme 90 g. PN 4101. Cena 24,90 zł (w tym VAT)