

Rafał Włodarczyk

O niszczeniu transcendencji według Emmanuela Lévinasa

Etyka jest optyką
Emmanuel Lévinas

Wydarzenia ostatnich dwu dekad przyczyniły się do rozpowszechnienia poglądu, iż strategia ignorowania wpływu religii na życie nowoczesnych społeczeństw może okazać się niebezpieczną utopią. W opinii o religii jako zjawisku marginalnym, któremu ewentualnie należy pomóc zejść z głównej sceny świata, jest dziś więcej z sentymentu do jakiejś minionej epoki niż rozsądku. Zwłaszcza dotyczy to form religijności. Z punktu widzenia społecznych instytucji, wiele z nich jest zwyczajnych, objawiając swą gwałtowną dynamikę w reżimach politycznych, ideologiach, fundamentalizmach. Być może jednak mierzenie tych zjawisk kategoriami regresu na drodze modernizacji jest błędem i jeśli możemy mówić tu o „powrocie”, to przede wszystkim w sensie podjęcia przerwanej niegdyś dyskusji o religijności oraz jej formach. To do niej, jak sądzę, nawiązuje w swoich pracach Emmanuel Lévinas, mówiąc o kryzysie związanym z myśleniem o wymiarze transcendencji. Ten nazbyt ogólny sąd można rozpisać na szereg zarzutów. Po pierwsze, zarzut nieadekwatnego i jednostronnego tematyzowania transcendencji. Po drugie, określanie transcendencji jako niedającej się sensownie pomyśleć i przyporządkowanie jej wierze. Po trzecie, zarzut usunięcia wymiaru transcendencji z obszaru obejmowanego refleksją filozoficzną, a w efekcie przetrzucenie w rejon „teologii racjonalnej”. W tym procesie daleko idących przemian dostrzega Lévinas pewną destrukcyjną tendencję: „To nie przypadek – twierdzi – że historia zachodniej filozofii jest historią niszczenia transcendencji”¹. Nie

¹ E. Lévinas, „Bóg i filozofia”, w: idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 115.

przypadek w tym sensie, że „zachodnia filozofia” pokładająca nadzieję w ontologii i zdominowana jej dyskursem, właśnie ontologii podporządkowuje myślenie sensu – myśl poszukuje i akcentuje to, co może odnieść do bytu. Przy czym:

Zachodni dyskurs filozoficzny – pisze Lévinas – rości sobie pretensje do obejmowania wszystkiego i do najwyższego rozumienia. Wszystkie inne wypowiedzi zmusza do tego, by tłumaczyły się przed filozofią. [...] Mówiąc o myśleniu sensownym i o myśleniu bytu – czytamy dalej – wypowiadamy ponoć pleonazmy, i to równoznaczne, ale można to usprawiedliwić perypetiami i brakami, na które ta tożsamość myśli, sensu i bytu jest, *de iure*, narażona.²

I tak z upływem lat ten ściśle ontologiczny charakter refleksji nadal określa w jakimś stopniu język, którym podejmujemy się filozofować, z drugiej zaś strony, myślenie transcendencji nieodłącznie od porządku religijnego sprzyja temu, by postępujące „odczarowywanie świata” widziało transcendencję jako pozasensowną *par excellence*. Sugestia Lévinasa sprowadza się zatem do tezy, iż nie wszystko, co daje się rozsądnie pomyśleć, można sprowadzić na poziom języka bytu. Interesujące w kontekście naszego tematu jest nie tyle rozstrzygnięcie, ale sama wątpliwość, czy istotnie pomyśleliśmy już wszystko, co poddaje się, czy też może się poddać, mocy naszego myślenia? Czy panowanie nad bytem to ostateczny wymiar ludzkiego wysiłku intelektualnego? Czy ewentualne pominięcia bądź wykluczenia same nie wywołują konsekwencji, o które ze względu na moc przyjętej logiki musimy oskarżyć innych?

Sądzę, że warto w kontekście myśli Lévinasa rozpatrywać te dwa wątki – niszczenia transcendencji i odrodzenia tego, co „religijne” – jako powiązane ze sobą. Stąd w pierwszej kolejności proponuję przypomnieć w podstawowym zarysie jego krytykę redukcjonizmu, związaną z dwoma wpływowymi nurtami zachodniej tradycji w odmienny sposób bazującymi na ontologii – meta-naukową i teologiczną – oraz zilustrować owe tezy krytyczne przykładami z zakresu socjologii i antropologii, by jeszcze przed wyciągnięciem wniosków w tej perspektywie ulokować założenia koncepcji Lévinasa co do wydarzenia transcendencji.

² Ibid., s. 114.

1. Krytyka ontologii jako filozofii pierwszej

Jednym z powszechnie rozpoznawalnych gestów filozofii Lévinasa jest krytyka zachodniej tradycji za jej permanentnie ontologiczny charakter lub raczej uprzywilejowanie ontologii jako filozofii pierwszej:

Zachodnia filozofia – czytamy w *Całości i nieskończoności* – była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego-Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu.

Owo uprzywilejowanie niesie ze sobą daleko idące konsekwencje, bowiem:

Rzeczy poddają się, gdy je konceptualizujemy. Człowiek może się poddać w skutek terroru, który wolną jednostkę skazuje na dominację innego człowieka. W przypadku rzeczy dzieło ontologii polega na ujmowaniu jednostki (a tylko ona istnieje) nie w jej jednostkowości, ale w jej ogólności (bo tylko o niej może traktować nauka). [...] Filozofia jest egologia³

Owa skłonność do ontologizacji uprzywilejowuje i przyzwyczajają jednostkę jako Toż-Samego do pewnych sposobów wchodzenia w relację z zewnętrżnością, w tym z innymi jednostkami. Pamiętamy, że modalności wychodzenia do świata Lévinasa zbiera ogólnym terminem „rozkoszowania się”⁴, wskazując w ten sposób na pełnię możliwości dostępnych podmiotowi. W postawie „ontologicznego imperializmu” dostrzega Lévinas niebezpieczeństwo redukcji zarówno tych możliwości, jak i niezależności świata. Postrzeganie owego świata w kategoriach bytu i dostępności oraz obejmowanie go za pomocą teorii przygotowuje jego podporządkowanie. Natomiast poprzez rozumienie i teorię Toż-Samy jednocześnie toruje sobie drogę, jak i asekuruje swoje wkroczenie w świat – jego „rozkoszowanie się” zostaje zredukowane do myślenia w kategoriach ekonomii potrzeby i minimalizacji strat. Lévinas zdaje się naciskać szczególnie na konsekwencje.

Ontologia jako filozofia pierwsza jest filozofią mocy. Prowadzi do idei Państwa i całości wolnej od przemocy, ale nie może ustrzec się przemocy, jaką żyje ta wolność od przemocy i jaka przejawia się w tyranii państwa.

dalej: „Filozofia władzy, ontologia jako filozofia pierwsza, która nie kwestionuje Tego-Samego, jest filozofią niesprawiedliwości”. Dlatego:

³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 32 n.

⁴ Por. *ibid.*, ss. 133-161.

Trzeba odwrócić terminy. W tradycji filozoficznej *konflikty* między Toż-Samym a Innym rozwiązuje się za pomocą teorii, w której Inny zostaje sprowadzony do Tego-Samego lub, konkretnie, we wspólnocie państwowej, w której pod anonimową, choćby i rozumną władzą, Ja okazuje się tkwić w wojnie, w tyrańskim uścisku, jaki wywiera na nie całość.⁵

Lévinas zwraca szczególną uwagę na sposób, w jaki z perspektywy porządkującej nauki i mającego zarządzać jednostkami Państwa można postrzegać jednostki. Może dochodzić do zacierania (przez redukcję) różnic występujących między nimi; z powodu orientacji na podobieństwo gubi się też zdolność do stawiania pytań o wartość odmienności. Lévinas dostrzega, że takie włączanie drugiego człowieka, który jako taki pozostaje Innym, w świat, stawianie go w jednym rzędzie z niemymi zjawiskami tego świata, pozbawia Innego prawa głosu i ułatwia manipulacje oraz utwierdzanie nad nim dominacji. Ale i w tym kontekście przecież:

Prawda jest nierozzerwalnie związana ze zrozumiałością. Poznać to nie po prostu stwierdzić, ale zawsze zrozumieć. Ale mówi się również, że poznać to uzasadnić, usprawiedliwić, co wprowadza do porządku poznania, przez analogię z porządkiem moralnym, pojęcie sprawiedliwości.⁶

Tutaj pojawia się znacząca dla Lévinasa dwuznaczność. Poznanie wymaga akredytacji, przy czym jego krytyczne uprawomocnienie pełniłoby jednocześnie rolę usprawiedliwienia, dopuszczenia. Poznanie, o którym mówi Lévinas w kontekście zachodniej tradycji, jako charakteryzujące się ogólnością, wymaga krytycznego uprawomocnienia, tę jednak prawomocność mogłoby uzyskać z samej siebie tylko w takim modelu całości, w którym wszystko przenika wspólna, naczelna idea, obejmując sobą nie tylko Toż-Samego, ale także i Innego, oraz pod warunkiem, iż w Innym nic zasadniczo i znacząco nie wykracza poza To-Samo każdego. Przyjęcie takiej perspektywy, a zatem i takich założeń, oznacza równocześnie, że w takim modelu niemożliwe jest żadne Inne zgodne ze swoim pojęciem (przy czym należy pamiętać, że samo pojęcie Innego wyprowadza nas natychmiast poza sferę ogólności). Pytanie, z którym oswiają nas Lévinas w swych pracach, a które

⁵ Ibid., ss. 35-37. Inspirującego odczytania tej partii myśli Levinasa w kontekście filozofii politycznej Hobbesa dokonał Miguel Abensour; zob. M. Abensour, „Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas”, w: J. Halpérin, N. Hansson (red.), *Difficile justice. Dans la trace d’Emmanuel Lévinas*, Paris 1998, ss. 120-133.

⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 83.

stawia zgodnie z duchem tradycji zachodniej, brzmi: czy to podejście jest wystarczająco krytyczne?

Czy prawda – przypomina w ostatnim passusie *O Bogu, który nawiedza myśl* – na pewno ostatecznie usprawiedliwia poszukiwanie prawdy albo czy poszukiwanie prawdy usprawiedliwia się samo, jakby prawda pokrywała się z Ideą Dobra?⁷

Jednak krytyka Lévinasa, jak powszechnie wiadomo, to nie tylko kwestie metodologiczne. Działanie społeczne w oparciu o wiedzę swoją skuteczność zawdzięczać miałyby pewności, jednak ta dostępna jest tylko egoistycznemu podmiotowi w odniesieniu do niego samego. Przekraczając horyzont własnej pojedynczości podmiot ów nieuchronnie wkracza w sfery innych, co okazuje się obrastać konfliktami. Sama pewność każdego w stosunku do samego siebie nie gwarantuje jednak, że w życiu społecznym ich wielość się ze sobą pokryje. Zatem wolności muszą zostać w stosunku do siebie uregulowane. Jednak tu trafiamy na błędne koło – to, co miała gwarantować wiedza, okazuje się jedynie jej założeniem. Reguły dotyczące każdego zakładają z góry „naturalne” podobieństwo podmiotów pozwalające stosować wspólną wobec nich miarę. Jednocześnie tego podobieństwa wymagają. Bazując w ten sposób na ontologii reguły takie wywłaszczają podmioty z inności. Pozwala to pominać instancje negocjacji – komunikacji, dialogu – i wprowadzić w to miejsce ideę założonego porozumienia.

W każdym razie pewność takiej wiedzy jest tu wyłącznie hipotetyczna, co osłabia jej charakter roszczeniowy. Nie sposób krytycznie uzasadnić, że ontologia daje gruntowne oparcie w czymś wspólnym i w ten właśnie sposób wiedza ujawnia swój moralno-polityczny charakter. Ujmowanie Innego w kategoriach bytu jest zabiegiem porządkującym i może być rozpoznane jako eksperymentowanie jednego egoizmu na tkance Innego. Perswazyjny charakter wiedzy okazuje się jej decydującym atrybutem. W konsekwencji nie oznacza to równości nierównych, ale nierówność równych (co nie jest prostym odwróceniem), gdzie pod pozorem liberalizmu i sprawiedliwości społecznej dominuje siła i przewaga pozycji, przewaga *raison d'être*. Jednostki organizują

⁷ E. Lévinas, „Sposób mówienia”, w: idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 270. „Pewność opiera się przecież na mojej wolności i w tym sensie jest samotna. Czy to przez pojęcia *a priori*, które pozwalają mi uporządkować dane, czy to przez akceptację woli (jak u Kartezjusza), to w końcu sama moja wolność przyjmuje odpowiedzialność za prawdę”; E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 108.

ce otoczenie, które jest jednocześnie światem życia innych, nie dbając o uzyskanie uprawnień od owych jedyności, a czerpiąc je z abstrakcyjnej idei ogólnej, ryzykują podmiotowymi swobodami i jednocześnie rozporządzają wspólnym światem, marginalizując tym samym rolę pozostałych. Ujmując rzecz z perspektywy politycznej, w swoim zamysle przypomina to władzę ekspertów, z drugiej jednak strony, nie tylko sprzyja nadużyciu władzy, ale i upowszechnieniu nieodpowiedzialności, zwalniając z niej mogących podejmować decyzje. Bezsprzecznie coś musi pośredniczyć pomiędzy jednostkami, zatem tzw. trzeci termin – i jest to właśnie problem myślenia transcendencji – dający podstawy do mówienia o sprawiedliwości jest konieczny, jednak, jak widzi tę kwestię Lévinas, nie może to być termin z zakresu ontologii, gdyż ten sam z siebie nie jest w stanie się ukonstytuować.

W swoim kontr-modelu, od którego wychodzi podążając w tym za Franzem Rosenzweigiem, podnosi problem heteronomii, pluralizmu nie dających się sprowadzić do wspólnej płaszczyzny jednostek. Nieodczowna dla niego jest zmiana postawy wobec drugiego człowieka: „Nie pytamy o niego, pytamy go” – postuluje – „Sprawiedliwość to prawo głosu”⁸, co ostatecznie prowadzi do przypomnienia ważnej zależności: ten, kto ma władzę, służy.

Kwestie, jakie stawia przed nami myślenie Levinasa, nie ograniczają się do weryfikacji priorytetu wolności i powołania w to miejsce nie dającej się ograniczyć odpowiedzialności za Innego, ale podnoszą wagę problemów wzajemnych stosunków między licznymi relacjami odpowiedzialności w pluralistycznym społeczeństwie – a zatem między Ja, Drugim i Trzecim, z których każdy pozostaje dla każdego Innym (zatem z wieloma podmiotami życia społecznego) – oraz mającej regulować te stosunki sprawiedliwości, a także wagę ekonomii ryzyka i ostatecznie – wymiaru transcendencji. W ten sposób, podążając drogą kantowskiej krytyki Lévinas wskazuje na moralny fundament wiedzy:

Metoda transcendentálna zawsze polega na szukaniu podstawy, fundamentu. [...] Myśl wtedy jest uzasadniona, kiedy znaleziono jej fundament, kiedy pokazano warunki jej możliwości. Nie wierzę, że możliwa jest przezroczystość metody ani że możliwa jest przezroczysta filozofia. [...] dla mnie etyka nie jest bynajmniej warstwą przykrywającą ontologię, ale tym, co jest w pewnym sensie bardziej ontologiczne niż ontologia, emfazą ontologii. [...] etyka jest u mnie

⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., ss. 37, 358.

przed ontologią. Jest bardziej ontologiczna niż ontologia, bardziej *wzniosła* (*sublime*). [...] Jest to zatem transcendentalizm, który zaczyna się od etyki.⁹

2. Dwa przykłady

W ten sposób zarysowaliśmy krytykę Lévinasa zachodniej tradycji w kontekście fenomenów odpowiedzialności, sprawiedliwości i wolności, a wiązanych tutaj z motywem niszczenia transcendencji. Dla lepszego wyeksponowania tych wątków warto teraz pokusić się o ich ilustrację. W tym celu chciałbym przywołać dwie prace, Alaina Finkielkrauta *Zagubione człowieczeństwo* (franc. 1996, pol. 1999) oraz pracę autorstwa Ulricha Becka *Spółeczeństwo ryzyka* (niem. 1986, pol. 2002). Według Finkielkrauta przyglądając się losom XX wiecznej Europy przez pryzmat ludobójczych totalitaryzmów, okropieństw wojen światowych można dostrzec w ich przyczynach nieudany, obarczony ideologicznym błędem wysiłek definiowania człowieczeństwa. Na tyle nieudany, że ze względu na swe skutki atakowany, oskarżany i wreszcie zaniechany. W ewentualnych próbach odnawiania myśli o człowieczeństwie zaczęto dopatrywać się zapowiedzi nowych brutalności. Finkielkraut stara się wykazać, że jednakowoż ów luksus braku określenia jest równie niebezpieczny. Brak dyskursu na temat człowieczeństwa nie wyczerpuje możliwości jego definiowania – człowieczeństwo podlega określeniu niejako „z zewnątrz” przez warunki ekonomiczno-społeczne oraz techniczno-przemysłowe.¹⁰ Zaniechanie dyskusji w obszarze pytań o to, kim człowiek mógłby być, sprawia, że ingerencja czynników spoza tego obszaru w jednostkowe życie staje się tak głęboka i wieloskładnikowa, iż podkopuje ludzkie starania o wiele wcześniej, niż zdołają się one urzeczywistnić. Ale jest też druga strona tego

⁹ E. Lévinas, „Pytania i odpowiedzi”, w: idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 155 i 157. Na nieodzowność ujmowania filozofii Lévinasa w kategoriach nie tylko etycznych, ale i politycznych wskazywali w swoich wystąpieniach podczas sympozjum zorganizowanego w końcu lat 90. poświęconego jego myśli Alain Finkielkraut i Catherine Chalier; zob. A. Finkielkraut, „Présentation” i C. Chalier, „Exposé”, w: *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, op. cit., ss. 109-119. Warto też podkreślić, że ten aspekt lektury Lévinasa jest obecny w pracach Finkielkrauta od początku lat 80.; zob. A. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris: Gallimard 1984.

¹⁰ Por. A. Finkielkraut, „Naprawianie ludzkości”, w: idem, *Zagubione człowieczeństwo*, przeł. M. Fabjanowski, Warszawa 1999, ss. 87-102.

procesu, która uwidacznia się w sporze o „Innego”. Dopuszczanie wszystkich możliwości na mocy „równoprawności” kultur, co jest odczytywane jako równoznaczne z nietykalnością każdego Innego¹¹, paraliżuje zdolności krytyczne, a tym samym prowadzi do uznania niesprawiedliwości. Zatem czy możemy pozwolić sobie na zanik dyskursu antropologicznego, powołując się przy tym na brak odpowiednich zasobów i kryzys perspektyw filozoficznych? Czy ograniczenia nakładane na dyskursy są jedyną możliwą strategią filozofii? Są to o tyle gorzkie pytania, że poważnie wskazują na jej potencjał destrukcyjny i autodestrukcyjny.

W *Spółeczeństwie ryzyka* Beck stara się zmierzyć ze skutkami rewolucji przemysłowo-technicznej, przedstawiając je jako emancypację nowoczesnego i globalnego ryzyka. W procesach modernizacji widzianych oczami nie tylko filozofów starano się dostrzegać niegdyś główny środek – ale można również powiedzieć, że nadzieję – uwalniania się, zapobiegania, słowem radzenia sobie z ontologicznymi źródłami cierpienia i niedostatku. Obecnie owe procesy same stają się autonomicznymi źródłami produkcji ontologicznego zagrożenia na szeroką skalę. Ryzyko dotąd związane głównie z egzystencją jednostki, jakimś regionem, transcenduje, uniezależnia się i – co stanowi teraz jego główną obok nieprzewidywalności właściwość – przestaje być rozpoznawalne w bezpośrednim postrzeżeniu zmysłowym. I tak, krach na giełdzie azjatyckiej może pozbawić zatrudnienia tysiące pracowników w różnych regionach globu, wstrzymanie dostaw ropy z rejonów Bliskiego Wschodu powoduje skoki cen na światowym rynku, awaria elektrowni w Czarnobylu paraliżuje rozprzestrzenianiem się niewidzialnego promieniowania na cały kontynent. Modernizacja musi teraz dotyczyć samych swoich skutków. Potrzebne są sposoby wykrywania ryzyka, przeciwdziałania – zatem praca ekspertów, a z tym związany ciągły regres: recepty na skutki skutków. Beck mówi o dystrybucji, kumulacji, upolitycznieniu ryzyka. Mówi o nim językiem ekonomii – ryzyko staje się obszarem gospodarki, który nie sposób jest równoważyć bez sięgnięcia do środków ze sfery polityczno-etycznej.¹² Wydaje się, że poza

¹¹ Powiedzielibyśmy, iż z poglądu, według którego „każdy inny jest zupełnie inny”, nie wynika, że „każdy inny jest w takim samym stopniu inny”.

¹² Por. U. Beck, „O logice podziału bogactwa i ryzyka”, w: idem, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. St. Cieśla, Warszawa 2004, ss. 27-65 (zob. zwł. ss. 27-33).

odwoływaniem się do źródeł solidarności i szukania wspólnej płaszczyzny jedynym rozwiązaniem pozostanie ingerencja i siła, tj. nawrót do polityki imperialnej. Oczywiście, o ile nie wywoła ona skutków, którym trzeba będzie z konieczności przeciwdziałać, lub też gdyby miały owe skutki dotyczyć jedynie „innych”, będzie ona względnie akceptowana przez mieszkańców świata Zachodu jako realizacja ich interesów.

Posłużyliśmy się tutaj tymi przykładami, by, z jednej strony, wskazać na stałą obecność krytykowanych przez Lévinasa tendencji, których odpowiedniki możemy znaleźć wśród koncepcji filozoficznych, w monitorowanych przez badaczy zjawiskach z zakresu życia społeczno-ekonomiczno-politycznego, a z drugiej strony, by ukazać brak odporności i widmowość sfery międzypodmiotowej, która dla Lévinasa jest przestrzenią relacji metafizycznej (o czym jeszcze będzie mowa) otwartej na dobro, co oznacza dla niej niestałość i podatność na swobodną tematyzację – podmiotowość, która w swej swobodzie wychodzi od siebie ku światu, narzucając mu panowanie z pominięciem etycznej odpowiedzialności i sprawiedliwości, przekształca go zgodnie jedynie z własną wolą, co grozi innym hegemonią, przesądzaniem o kształcie ich relacji ze światem.

3. Spór teologiczny – krytyka chrześcijaństwa

Zmianę stosunku Kościoła Katolickiego wobec innych religii, czego świadectwem mają być dokumenty Drugiego Soboru Watykańskiego – swego rodzaju zmianę relacji między Toż-Samym a Innym – można przedstawić także jako pewien proces właściwy kulturze europejskiej w okresie po II wojnie światowej. Jak wiemy, judaizm przez wieki był odbierany przez Kościół jako specyficzny jego kontekst. Do czasu Soboru Kościół ową relację wymierzał z gruntu wyłącznie własnej teologii („doktryna zastępstwa”), nie tylko oczekując, iż judaizm przyjmie ostatecznie prawdę chrześcijańskiego objawienia, ale i realnie stosując środki mające go ku tej prawdzie przywieźć. W dokumentach katolickiej teologii chrześcijaństwo zaprezentowało się jako nowy lud Izraela, ustanowiony na mocy odnowionego i zawartego z nim Przymierza (Nowy Testament), które weryfikuje tym samym przymierze „starego” Izraela (Stary Testament), a w konsekwencji oczekuje zwieńczenia w postaci uznania „nowego” przymierza również pośród wspólnot

żydowskich. Drugi Sobór Watykański nie zmienił stanowiska w kwestii posłannictwa i ewangelizacyjnej roli Kościoła, ani też oczekiwań względem Żydów, ale uznał, że konieczne jest, by konwersja była autentyczna, tzn. dobrowolna.¹³

Odniesienia Lévinasa, filozofa żydowskiego¹⁴, do chrześcijaństwa zajmują, między innymi, dużą część zbioru *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Książka, na którą w większości składają się eseje powstałe jeszcze przed Soborem, podejmuje głównie problemy istotne dla społeczności żydowskiej, ale ujęte w ścisłym związku z koncepcjami filozoficznymi Lévinasa. Porażkę dominacji kulturowej Kościoła w kontekście wydarzeń II wojny światowej, Lévinas ocenia w tej książce surowo:

Pośród tylu innych okropności, unicestwienie sześciu milionów bezbronnych istot w świecie, którego przez dwa tysiące lat chrześcijaństwo nie zdołało uczynić lepszym, ujmuje w naszych oczach wiele znaczenia jego podbojowi Europy. [...] Porażka chrześcijaństwa na płaszczyźnie politycznej i społecznej jest jednak faktem niepodważalnym.¹⁵

¹³ Zob. B. L. Sherwin, „Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II”, przeł. A. Nowak, w: idem, *We współpracy z Bogiem. Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów*, Kraków 2005, ss. 49-85; w kwestii „doktryny zastępstwa”, ibid., s. 50-52. Uznanie Nowego Przymierza oznacza przede wszystkim uznanie Boga w Chrystusie. Judaizm musiałby zaprzeczyć tu sam sobie, jako że podstawą jego przymierza z Bogiem jest wierność ścisłemu monoteizmowi.

¹⁴ Próbę przemyślenia obecnego w pismach Lévinasa napięcia między tradycjami talmudyczną a filozoficzną interesująco podejmuje Ze'ev Lévy w eseju „L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Levinas”, *Pardès* 1999, nr 26, ss. 89-99. Perspektywa wprowadzona w artykule pozwala także uchwycić inny sens niż tylko retoryczny często używanego przez Lévinasa sformułowania różnicującego – „zachodnia filozofia”. Na temat miejsca i wkładu jego filozofii w tradycję myśli żydowskiej zob. R. A. Cohen, „Post-modern Jewish Philosophy”, w: D. H. Frank, O. Leaman (red.), *History of Jewish Philosophy*, London, New York: Routledge 2003, ss. 878-880.

¹⁵ E. Lévinas, „Miejsce i utopia”, w: idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński, Gdynia 1991, s. 103 (esej ten pochodzi z roku 1950, zatem został napisany oraz opublikowany 15 lat przed przyjęciem dokumentów soborowych i w kontekście niedawnych wydarzeń wojennych). „Antysemityzm XX wieku, który osiągnął swój punkt szczytowy w wyniszczeniu sześciu milionów europejskich Żydów, oznaczał dla Żydów załamanie się świata kształtowanego w ciągu dwudziestu stuleci przez chrześcijaństwo.”, E. Lévinas, „Myśl żydowska dzisiaj”, w: ibid., s. 169 (esej pochodzi z 1961 roku). Lévinas odnosząc się do europejskiego chrześcijaństwa (niejednokrotnie zresztą jedynie zdawkowo), często nie precyzuje, o który z Kościołów mu chodzi, uznając katolicyzm za wiodący, najstarszy i najbardziej wpływowy pośród nich. Ocenę stosunku do chrześcijaństwa wyrażonego w *Trudnej wolności* autorstwa ks. Michała Czajkowskiego, zamiesz-

W ucieleśnionym Bogu Kościół Katolicki znajduje prawdę, która zyskuje w jego oczach uniwersalny wymiar i tym samym daje podstawę wysuwaniu roszczeń wobec innych.¹⁶ Będąc siłą duchową dominującą w Europie współtworzy w ten sposób, zdaniem Lévinasa, ukształtowany w jej łonie klimat alergii na Innego.

Komentując *passus* Talmudu słowami:

Zło nie jest zasadą mistyczną, którą można zmasakrać za pomocą obrzędu, jest zniewagą, jaką człowiek wyrządza człowiekowi. Nikt, nawet Bóg, nie może zaatakować znieważonego. Świat, w którym przebaczenie jest wszechmocne, staje się nieludzki.¹⁷

Lévinas sceptycznie odnosi się do chrześcijańskiej idei zbawienia, która w jego oczach kwestionuje nieodzowność ludzkiej, indywidualnej odpowiedzialności. „W odpowiedzialności za drugiego człowieka – pisze – tkwi moja niepowtarzalność; nie mógłbym nikogo nią obarczyć, tak, jak nie mógłbym znaleźć sobie następcy w chwili mojej śmierci.”¹⁸

Ucieleśnienie prawdy, sprowadzenie jej do wymiaru bytu i widzialnego, przynosi szczególną wiedzę na temat relacji metafizycznych, relacji z transcendencją, i decyduje o ich kształcie. Problem tkwi w tym, że Prawda nie jest tu wynikiem spotkania, dialogu, ale poprzedza zarówno spotkanie, jak i dialog. W tym kontekście doktryna ofiary i zbawienia w oczach jej krytyka gubi wymiar niezastępowalności w odpowiedzialności podmiotów relacji oraz nieskończoności różnicy między

czono w polskim wydaniu jako posłowie do książki („Lévinas czytany po Soborze”, w: *ibid.*, ss. 321-329). Zwraca uwagę, że krytyka nie jest jedynym kontekstem, w jakim Lévinas ujmuje chrześcijaństwo (czego nie możemy tutaj szerzej opisać), jak i to, że nie chodzi o dyskredytację wartości chrześcijaństwa. To napięcie między różnymi kontekstami możemy tu jedynie zasygnalizować krótkim cytatem: „Mistrz z Ewangelii przyciąga, historia średniowiecza odpycha.”, E. Lévinas, *Nowa wersja...*, w: *ibid.*, s. 108.

¹⁶ Rabin Sherwin, komentując dokumenty posoborowe, oddaje tę stanowczą postawę słowami: „Zgodnie z deklaracją *Nostra aetate*, niektóre religie zawierają w sobie część prawdy, podczas gdy inne tradycje religijne opierają się na fałszywych doktrynach, pozbawionych wszelkiego elementu oświecenia. Prawda ucieleśniona jest w wierze katolickiej. Inne religie zawierają prawdę tylko w takim stopniu, w jakim odzwierciedlają prawdę doktryny katolickiej. Katolicka prawda służy jako ostateczny arbiter, pozwalający rozstrzygnąć, czy inne religie zawierają prawdę.”, B. L. Sherwin, „Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II”, *op. cit.*, s. 50.

¹⁷ E. Lévinas, „Religia dorosłych”, w: *idem*, *Trudna wolność*, *op. cit.*, s. 22.

¹⁸ E. Lévinas, „Judaizm”, w: *ibid.*, s. 28. „Entuzjazm jest przede wszystkim owładnięciem przez jakiegoś boga. Żydzi nie chcą być owładnięci, lecz odpowiedzialni”; E. Lévinas, „Arka i mumia”, w: *ibid.*, s. 57.

rozmówcami. Trzeci termin, prawda jako ucieleśniony Bóg, bierze na siebie odpowiedzialność oraz posiada moc usprawiedliwiania samowoli, odpuszczania win. Odpuszczania w nie swoim imieniu. Innymi słowy, droga ku transcendencji wiedzie przez Chrystusa i może, co oczywiście nie jest równoznaczne z koniecznością czy społeczną praktyką wiernych, dopuścić do pominięcia Innego; i w tym miejscu Lévinas jest nieprzejednany: „Boskość może objawiać się jedynie poprzez bliźniego”¹⁹.

Lévinas kwestionując to podejście zdaje się pytać, czy taka prawda może też być prawdą Innego – każdego innego. Czy rzeczywiście wprowadza w uniwersalny porządek, czy też przeciwnie – w pozycjach pełnoprawnych podmiotów relacji mogą znaleźć się tylko niektórzy, a sama owa relacja ma już swój kształt i jest zamknięta przez to na realną inność, w czym chroni partykularny porządek. Czy przed takim trybunałem Inny może wygrać swą sprawę. „Prawda jest uniwersalna wówczas – zdaniem Lévinasa – gdy jest prawdą dla każdej rozumnej istoty. Religia jest uniwersalna wówczas, gdy jest otwarta na wszystkich”²⁰.

Chrześcijaństwo jako, z jednej strony, kształtujące duchowość Europejczyków, z drugiej zaś, jako wnoszące roszczenia do uniwersalności i powszechnej prawdy²¹, w swym zapleczu teologicznym pozostaje w sprzeczności z sensem uniwersalizmu, podważając prawo Innego do inności, negując z gruntu również to, co dopiero ma nadejść – przyszłość. Z perspektywy Lévinasa uniwersalizm nie jest też czasem dokonany – „Nie istnieje odkupienie świata, lecz przekształcenie świata”²²; uniwersalizm, w którym ma się znaleźć miejsce na prawdę każdego człowieka, na transcendencję („uniwersalność Boga jest urzeczywistniana wyłącznie w stosunkach między ludźmi.”²³), pozostać musi otwarty na przyszłość, na tych, którzy mają dopiero nadejść, dlatego Levinas stwierdza: „uniwersalizm jest samym mesjanizmem”²⁴.

¹⁹ E. Lévinas, „Myśl żydowska dzisiaj”, w: *ibid.*, s. 167.

²⁰ E. Lévinas, „Religia dorosłych”, w: *ibid.*, s. 23.

²¹ B. L. Sherwin, „Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II”, *op. cit.*, s. 50.

²² E. Lévinas, „Simone Weil przeciw Biblii”, w: *idem*, *Trudna wolność*, *op. cit.*, s. 149.

²³ *Ibid.*, s. 146.

²⁴ E. Lévinas, „Teksty mesjanistyczne”, w: *ibid.*, s. 99. Interpretację idei mejsjańskiej u Lévinasa (która stanowi zwieńczenie jego koncepcji) jako utopizmu przeprowadza na podstawie zarówno prac filozoficznych, jak i lektur talmudycznych Daniel Epstein w artykule „Contre l’utopie, pour l’utopisme” (*Cahiers d’Études Lévinassiennes* 2005, nr 4, ss. 87-104).

Niszczenie transcendencji w tym sensie byłoby okaleczaniem przyszłości przez zagarnięcie jej, sprowadzanie do czegoś już byłego (dla Lévinasa przyszłość to także czas Innego, bliskiego i dalekiego); byłoby konserwatywną postawą wobec zmian, pozbawieniem podmiotów możliwości wolnego, odpowiedzialnego i sprawiedliwego uczestnictwa w spotkaniu (co równoznaczne jest z negacją transcendencji); byłoby zamykaniem na dialog, który w założeniu, jakie przyjmuje Lévinas, „nie doprowadza do jakiegoś wniosku, ale stanowi jakby samo życie prawdy”²⁵.

4. Lévinasa myślenie transcendencji

Niezręcznie zbierać jest w kilku zdaniach treść przemyśleń zawartych w wielu kolejnych książkach filozofa. Możemy sobie jedynie pozwolić tu na schematyczne przypomnienie i zarysowanie podstawowych elementów Lévinasa myślenia o transcendencji. Wyjdźmy od pojedynczości. Tytuł jednej z ważniejszych pozycji w dorobku Lévinasa, *Całości i nieskończoności*, pracy, która ukazała się w 1961 r., wskazuje na centralny punkt jego metafizyki: ideę Nieskończoności w nas jako ideę doskonałości. Według Lévinasa jednostka jako taka nie może zostać ostatecznie zintegrowana (ani wewnętrznie, ani społecznie) właśnie ze względu na tę ideę – przekraczającą myśl, która o niej myśli.²⁶ Owa idea stanowi warunek możliwości budowania relacji między Ja a Innym. Nieskończoność stanowi o najgłębszej strukturze podmiotowości. W pojęciu Lévinasa budzi wrażliwość Ja, pozwala nie pozostać objętym w obliczu Innego, jego wezwania. Pragnienie Nieskończoności, Pragnienie różne od potrzeby, Pragnienie, które nie może być zaspokojone, wyprowadza Ja, Toż-Samego, poza siebie, kierując owo Ja w stronę innego człowieka jako odseparowanego (podobnie jak Toż-samy) Innego.

Transcendencja oznacza relację z rzeczywistością nieskończenie odległą od mojej, ale w taki sposób, że ta odległość nie niszczy relacji, ani też relacja nie niszczy tej odległości [...]. Relacja z transcendencją nie prowadzi do stopienia się z In-

²⁵ E. Lévinas, „Myśl żydowska dzisiaj”, w: idem, *Trudna wolność*, op. cit., s. 171.

²⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., ss. 80-82, 8-10. Tytuł zbioru esejów wydanych na początku lat 80. – *O Bogu, który nawiedza myśl*, zdaje się być swoją peryfrazą „całości i nieskończoności”.

nym w jedno, nie narusza tożsamości Toż-Samego, jego sobości, nie sprawia, że milknie apologia, nie kończy się apostazją i ekstazą.²⁷

Transcendencja nie neguje jednostkowego wymiaru ludzkiej podmiotowości, umożliwiając Toż-Samemu przekraczanie siebie w pragnieniu Innego, a jednocześnie doprowadza do zawiązania między nimi intrygi relacji. Intrygi, gdyż podstawą zaistniałej relacji staje się odpowiedzialność ograniczana jedynie przez odpowiedzialność wobec Trzeciego (która to figura staje się w efekcie figurą ludzkości). Fenomenologicznie możliwe jest tu spojrzenie jedynie z punktu widzenia Ja: żadna aktywność Ja (w tym także zaniechanie działania) w bezpośrednim czy pośrednim horyzoncie, ale zawsze wobec Innego (ale jednocześnie i innych), nie jest dla Innego (innych) neutralna, obojętna. W zaistniałej już relacji – świadomie czy nieświadomie – odpowiadam już Innym. Każdy gest, jak i jego zaniechanie, jest już uczestnictwem nie panującym w pełni nad swoimi skutkami. Tym samym tak pomyślany porządek nie-obojętności, czyli odpowiedzialności cechuje wielość, bowiem, co prawda, każda relacja jest jedyna, ale nigdy pojedyncza – transcendencja rozgrywa się jako stosunek Ja do Innego, ale i każdego Innego jako innego, czyli jako wielość równoległych relacji. Zatem w każdej relacji między Ja a Innym przywołany zostaje też Trzeci.

W rozumieniu Lévinasa, co wydaje się być w zaproponowanym kontekście dla nas ważne, transcendencja nie konotuje z konieczności sfery religii, ale będąc właściwym wymiarem relacji, w jakiej mogą się znaleźć wobec siebie odseparowane jednostki, stanowi o możliwości wydarzania się spotkania. Tutaj kolejna, ku przestrodze, uwaga, bowiem transcendencja pomyślana jako Bóg, ale jako Bóg ujawniony, jest podobnym nadużyciem, jak uprzedmiotawiające widzenie Innego poza jego relacjami, lub inaczej – uprzedmiotowienie Boga, pokazywanie go w jego nieskrytości, ma swój odpowiednik w tendencji do ogarniania drugiego człowieka rozumieniem. Ale nie chodzi też o kierowanie się w stronę teologii negatywnej. Bóg jako analogon bytu jest efektem pracy ontologii.

Możliwe, że słowo „Bóg” – pisze Lévinas – przeszło do filozofii z języka religii. Ale filozofia rozumie ten język – nawet jeżeli go odrzuca – jako zespół twierdzeń odnoszących się do pewnego przedmiotu, to znaczy takich, których sens zakłada odsłanianie, ukazywanie się obecności. Nie inaczej pojmują sens wyraziciele

²⁷ Ibid., s. 29 n.

doświadczenia religijnego. [...] Człowiek religijny odruchowo interpretuje swoje przeżycie jako doświadczenie. Wbrew sobie interpretuje Boga, którego rzekomo doświadczył, w kategoriach bytu, obecności, immanencji.²⁸

Alternatywą dla takiego myślenia transcendencji jest rozumienie Absolutnie Innego jako śladu Innego, jako Nieskończonego, które nie mieści się w porządku idei umysłu, a nie mieszcząc się, przerywa Toż-Samość otwierając ją na nieskończoność, na to, co inne. Transcendencja jako to, co Absolutnie Inne, jako Nieskończoność, wymyka się szukającemu pełnej obecności myśleniu.

Nieskończoność zamieszkuje myślenie, ale zupełnie inaczej niż *cogitatum*, dając się zrozumieć przez *cogitatio*. Jest to zamieszkiwanie bierne i do niczego nie podobne, bo nie można go wziąć na siebie.²⁹

Nieobojętność mojej obecności przed i wobec Innych prowadzi do pytań nie tylko o to, czy moje bycie, skoro jest nieobojętne, nie jest przemocą, ale i o to, jak czynić swoją odpowiedź Innemu dobrą i sprawiedliwą odpowiedzią. W ten właśnie sposób pragnienie Innego, które wyprowadza mnie w jego stronę, rodzi „Odpowiedzialność, której granic nie sposób zakreślić”³⁰. Tylko Inny może usprawiedliwić moje poczynania wobec niego, odpuścić mi, czy też przebaczyć, stąd też niesamodzielność sprawiedliwości i jej problematyczny charakter.

W filozofii Lévinasa owa obcość, której się wszak lękam, poprzez ukazującą mi się Twarz – oblicze wyłamujące się z moich pojęć i wcześniejszej wiedzy – podważa moją obojętność. Wzywa mnie w ten sposób do odpowiedzi – dobroczynności (bądź jej odmówienia):

Bycie dobrym to ułomność, słabość, głupota w bycie – twierdzi Lévinas – Bycie dobrym jest wysokością i wyniosłością poza bytem – etyka nie jest momentem bytu – jest inaczej i lepiej niż bycie – jest samą możliwością transcendencji.³¹

Relacja między mną a Innym, transcendencja jako przestrzeń odpowiedzialności, nie-obojętności, jest, co należy podkreślić, asymetryczna. Oznacza dla mnie możliwość czynienia – bez oczekiwania i nadziei wzajemności – dobra dla i wobec obcego, który, niezależnie od zwią-

²⁸ E. Lévinas, „Bóg i filozofia”, w: idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 122.

²⁹ Ibid., s. 124.

³⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 133.

³¹ E. Lévinas, „Bóg i filozofia”, w: idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 131 n.

ków podobieństwa między nami, poprzez kwestionowanie samym swoim byciem mojej Toż-Samości staje się bliski.

Niszczenie zróżnicowanego, niejednorodnego pola tej możliwej transcendencji wiąże się z wykluczeniem *wydarzenia dobra* w bycie. Sposobów, na które Inni potrzebują wsparcia, jest zawsze więcej niż perspektyw i trybów ich wcześniejszej konceptualizacji, stąd doniosłość samoświadomości własnej, nie kończącej się spełnieniem obowiązku odpowiedzialności i dialogu jako słuchania, słyszenia, odpowiadania. Zmierzająca ku nieskończoności odpowiedzialność zakreśla pola, w których możliwe staje się *wydarzenie dobra*. Jest ono możliwe tylko wtedy, gdy mogę odpowiadać, kiedy czuję się odpowiedzialny za losy mojej i innych wolności, kiedy możliwa jest rozmowa. Ostatecznie

Posłuszeństwo wobec nakazu – posłuszeństwo samego już słuchania i słyszenia – nie przynosi innej nagrody niż samo to wyniesienie godności duszy, a nieposłuszeństwo – żadnej kary poza samym zerwaniem z Dobrem.³²

5. Zakończenie

Podmiot Lévinasa w swoim rozkoszowaniu się pośród żywiołów może pozostać samowystarczalny, potrafi zabezpieczyć swoje żywotne potrzeby. W tej pozycji jest on nastawiony tylko na jeden rodzaj dobra, dobra dla siebie. Egoizm wobec wielości zachowujących taką postawę podmiotów oraz przy instytucjonalnym wsparciu może oznaczać dominację w przestrzeni możliwej transcendencji tego jednego rodzaju dobra. W konsekwencji nie pozostaje to obojętne dla wszystkich uczestników życia społecznego, bowiem przestrzeń realizacji jest im wspólna. Jednak nie jest to jedyny rodzaj dobra, który jest możliwy w ogóle, ale tylko taki, w którym Toż-Samy wchodzi w relację podobną do tej, jaka charakterystyczna jest dla relacji z innością niemego świata rzeczy. Rzeczywistość poza Toż-Samym, jak już powiedzieliśmy, jest heteronomiczna. Postawa ekspansywna pojedynczego podmiotu, o ile może nie natknąć się na znaczący opór w sferze inności świata, o tyle, traktując w ten sam sposób drugiego człowieka, staje się w końcu bezsilna wobec niego, jak i przyczynia się do jego alienacji. Inny w takich niesprzyjających warunkach może nie być w stanie przerwać swojej sepa-

³² E. Lévinas, „Transcendencja i zło”, w: *ibid.*, s. 212.

racji, która jest w pewnym sensie dla niego jego bezpiecznym u siebie, i pozostać tym samym poza przestrzenią dialogu, życia społecznego.

A zatem podmiot jest odpowiedzialny za własną niegościnnosć, w którą może spowić również swoje otoczenie. Ono wszakże nie stanowi niczyjej własności. Ostatecznie podmiot, którym jestem Ja, jest zawsze odpowiedzialny za współtworzenie sprawiedliwego społeczeństwa, warunków współżycia i dialogu, jak i wytwarzanie przestrzeni sprzyjających nowym wydarzeniom, innymi słowy – odpowiedzialny za świat i jego dostępność dla innych. Stąd budząca się wrażliwość moralna dzięki świadomości postępuje w stronę odkrycia spoczywających na Ja obowiązków, odkrycia, iż Ja nie może oczekiwać, że owa świadomość w heteronomicznym świecie jest powszechna, jak i tego, że Ja w swojej odpowiedzialności może zostać przez kogokolwiek lub cokolwiek zastąpione. W takim położeniu konieczna jest wiedza, jednak jest to wiedza, która znajduje swoje oparcie w uświadomieniu sobie przez Ja odpowiedzialności za innych. Bez wiedzy nie jest możliwe wypełnianie obowiązków, nie jest możliwe sądzenie, dzięki któremu Ja uprzedza własną niesprawiedliwość, jak i nie dopuszcza do eskalacji działań zapoczątkowanych przez Innego, a wymierzonych w Trzeciego.

Odpowiedzialna służba innemu, innym, nie jest zobowiązaniem ich do wzajemności, ukonstytuowaniem symetrii, chociaż często się ją do tego wykorzystuje. Wzajemność, której się oczekuje od Innych, nie jest zasadą relacji, a praktyką kulturową, stąd jej niepewność. Choć nic nie stoi na przeszkodzie, by każdy według uznania mógł się do niej zobowiązać, należy jednak uznać, iż jest to stopniowy i skomplikowany proces.

Jeśli potraktować serio ludzkie pragnienie transcendencji, które według Lévinasa jest bardziej źródłowe niż pragnienie samo-posiadania i odpowiedzialne za odradzanie się wrażliwości moralnej, to ciągłym zagrożeniem będzie, wobec nieumiejętności myślenia o Innym, o transcendencji Innego, możliwość wykolejania się idei religijności w fundamentalizm religijny, umacnianie się ekstremizmów jako efekt notorycznego wybierania siebie przez Innego i związane z tym konflikty oraz przemoc. To, iż Inny wybiera siebie i inną niż odpowiedzialną oraz sprawiedliwą relację ze mną i światem, nie musi być wynikiem jego fanatyzmu, ale również tego, iż unieważniłem już na wstępie jego odpowiedzi i robię wszystko, aby nie miał wyjścia i wybrał mnie, mój sposób bycia. Jest to droga do tego, by kreować fana-

tyzm, by Innego zafiksować w jego Toż-Samości, by poprzestał on na tym, co już ma i na własnej frustracji. Z drugiej strony, nic nie gwarantuje, jak to już było powiedziane, wzajemności w wyświadczeniu dobra.

Odradzanie się religii i religijności, nie musi wiązać się wyłącznie ani przede wszystkim z tym, co instytucjonalne. Zinstytucjonalizowanie relacji metafizycznej, związków między Ja a Innym, między członkami wspólnoty jest zwykle późną regulacją jakiegoś pierwotnego przymierza. Jeśli jednak Lévinas ma rację, owo odradzanie się może jednak przebiegać sprawniej w obszarach do tego przygotowanych i oznaczać wzrost znaczenia i roli instytucji religijnych. Bóg, transcendencja nie jest wszelako własnością religii, a religia nie ma monopolu na etyczność i dobro. Życie społeczne może być przyzwoite niezależnie od stopnia sekularyzacji.

Włączenie w obszar filozoficznej refleksji tak rozumianej transcendencji wiąże się z przededefiniowaniem priorytetów: z ontologii, która poprzedzałaby wszelką etykę, na etykę, która poprzedza ontologię; z wolności, która związana jest zewnętrznie obowiązkiem, na odpowiedzialność, która umożliwia dopiero wolność i modelowana jest przez sprawiedliwość. Traktowanie dobra jako własności lub wiązanie dobra jedynie z własnością nie pozwoli skutecznie odrodzić sfery tego, co ponad-prywatne, w której zadziałyby warunki dla wydarzania się „poza-ego-istycznego” dobra.

Rafał Włodarczyk
