

Szymon Szymczak

Lévinas i judaizm

I

1. Emmanuel Lévinas (1906–1995) jest (w retorycznym, choć także dosłownym sensie tego wyrazu) litewskim Żydem czytającym Talmud i francuskim filozofem. Uważam za naturalne, że istnieją związki między dwiema stronami jego dzieła – filozoficzną i judaistyczną. Są one jednak dosyć złożone. Z jednej strony Lévinas eksponuje odrębność filozofii i myśli judaistycznej (ma nawet oddzielnych wydawców dla każdego rodzaju pism)¹ – może dlatego, że myśl religijna zakłócałaby filozoficzną argumentację; albo dlatego, że żydowski talmudyzm jest teistyczny, a „grecka” filozofia – nie; albo dlatego, że filozofia to przede wszystkim rozwiązywanie pewnych problemów, podczas gdy studia talmudyczne to rozważanie Prawa, bardziej nastawione na to, by „pozostawać w Prawdzie” niż jej szukać, analizować, uzasadniać, kwestionować itp., czyli dyskursywnie myśleć dalej. Z drugiej strony Lévinas ściśle łączy filozofię z myślą żydowską, modyfikując w ten sposób kilka centralnych pojęć filozoficznych. Ta nowa filozofia może, według niego, „uczyć się” od judaizmu, ponieważ porzuciła nowożytne idee swojej samowystarczalności i zupełności. Religijne prace Lévinasa pokazują jak wiąże on żydowską tradycję z zachodnim myśleniem; to z kolei pomaga w analizie jego dzieł filozoficznych, w których ta więź jest ukryta, oraz odsłania bliską relację zachodzącą między jego tekstami filozoficznymi i judaistycznymi.

2. Lévinas czyta Talmud przez swoją filozofię i filozofuje przez Talmud. „Nie ma żadnej nieciągłości między ideami, które rozwija w pi-

¹ Por. J. Meskin, „The Jewish Transformation of Modern Thought: Lévinas and Philosophy after the Holocaust”, *Cross Currents* 47/4 (1997–1998), s. 509.

smach filozoficznych a jego wersją judaizmu”². W filozofii Lévinasa widać duży wpływ tradycji żydowskiej; stanowi ona inspirację i materiał przetwarzany na tekst filozoficzny. Nie ma tam (całkowitego) zerwania z filozofią współczesną (w szczególności fenomenologią, czy heideggeryzmem), lecz mimo to wiele jego koncepcji jest niezwykle z punktu widzenia tradycji pokartezjańskiej. Można u niego odnaleźć wyraźne ślady rabinizmu talmudycznego z charakterystycznym legalizmem i normatywizmem oraz kabały (zwłaszcza luriańskiej) z jej nieortodoksyjnością i mistyką. Ale wpływy są także w drugą stronę – filozofia staje się jedną z najważniejszych podstaw Levinasowskich pism religijnych, w szczególności lektur talmudycznych. „Interpretacje Lévinasa to nieustający wysiłek odkrywania tego, co moglibyśmy nazwać filozoficznym Talmudem”³. Judaistyczne i filozoficzne aspekty jego dzieła wspierają się wzajemnie, dlatego sądzę, że stanowi ono całość i tak powinno być rozumiane.⁴

3. W niniejszej eseju chciałbym prześledzić związek wątków judaistycznych z filozoficznymi. Interesują mnie przede wszystkim idee religijne stojące u podstaw tez filozoficznych Lévinasa (kierunek „tam”) oraz wpływ tak wypracowanej filozofii na jego rozumienie judaizmu jako religii (kierunek „z powrotem”). Dyktuje to strukturę pracy: część II jest ekspozycją filozoficznych leitmotivów Lévinasa wraz z ich judaistycznymi parantelami, w części III omawiam problem Boga w nawiązaniu do kabalistyki, a część IV poświęcam judaizmowi widzianemu przez pryzmat Lévinasowskiej koncepcji filozoficznej.

II

1. Mimo swojej różnorodności prace Lévinasa zdominowane są jedną myślą, która przejawia się na rozmaite sposoby.

² C. McCollester, „The Philosophy of Emmanuel Lévinas”, *Judaism. A Quarterly Journal* 5 (1970), s. 350; wszystkie tłumaczenia z literatury nie przełożonej na język polski są moje – S. S.

³ R. Gibbs, „Lévinas and Jewish Thought”, *Jewish Book Annual* 51 (1993–1994), s. 119.

⁴ Por. F. Ciaramelli, „La role du judaisme dans l’oeuvre de Lévinas”, *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983), ss. 580–599.

Zasadnicza kwestia jest wyrażona w jego tezie, że etyka jest filozofią pierwszą, przy czym etykę pojmuje jako relację nieskończonej odpowiedzialności za inną osobę.⁵

Metafizyka to etyka. Dlaczego? Dlatego, że metafizyka, według Lévinasa, interesuje się tym, co inne, co gdzie indziej, co ponad. Wyraz meta znaczy nie tylko „po” i nie sprowadza się wyłącznie do redakcyjnego kontekstu w jakim użył go Andronikos z Rodos (*ta meta ta physika* – pisma następujące po fizyce). Znaczą także „ponad”; metafizyka odnosi się do tego, co ponad czy poza światem, który znamy, do tego co całkowicie inne. „Metafizyka zwraca się ku ‘gdzie indziej’, ku ‘inaczej’, ku ‘innemu’”⁶. Zajmujemy się nią, ponieważ odczuwamy pragnienie metafizyczne, które „zmierza do czegoś całkiem innego, do absolutnie innego”⁷. A w kontakcie z innym rodzi się właśnie etyka. „Obecność Innego – jego niesprowadzalność do mnie, do moich myśli i tego, co posiadam – wydarza się [...] jako etyka”⁸. Utożsamienie etyki i metafizyki to lévinasowskie novum w filozofii. U Lévinasa

ontologię – heideggerowskie rozumienie bycia i bytu – zastępuje, jako coś pierwotnego, relacja jednego bytu do drugiego, która jednakże nie sprowadza się do stosunku między podmiotem a przedmiotem, ale do bliskości, do związku z Drugim.⁹

Etyka jest więc metafizyką, czyli filozofią pierwszą. Arystoteles pisząc o filozofii pierwszej (określenie „metafizyka” jest późniejsze) twierdził, że bada ona najogólniejsze zasady i to, co najbardziej podstawowe. Podobnie jest u Lévinasa, z tą różnicą, że „podstawowym doświadczeniem, jakie zakłada samo doświadczenie obiektywne – jest doświadczenie Drugiego”¹⁰. Inność Drugiego oraz fakt, że doświadczenie go jest dla nas czymś zasadniczym to dwa główne powody dla których zachodzi tożsamość etyki i metafizyki, lub inaczej: etyki i filozofii pierwszej.

⁵ S. Critchley, „Introduction”, w: S. Critchley, R. Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge 2002, s. 6.

⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstępem poprzedziła B. Skarga, przekład przejrzał J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 18.

⁷ Ibid., s. 18.

⁸ Ibid., s. 34.

⁹ E. Lévinas, „Sygnatura”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś przy współpracy J. Migasińskiego, wstępem opatrzył M. Jędraszewski, posłowie napisał M. Czajkowski, Gdynia 1991, s. 316.

¹⁰ Ibidem.

2.1. Lévinas zakłada, że etyka pojawia się w relacji do innego. Najogólniej określając etykę przyjmujemy, że jej opis zawiera ideę odnośnienia się do innych ludzi. Ona sama wyznacza nasz stosunek do innych. Nie ma w tym nic nowego; św. Tomasz mówi, żeby „nie czynić krzywdy innym”; imperatyw kategoryczny Kanta nakazuje by człowieczeństwo (w sobie i w innych) traktować zawsze jako cel, a nigdy jako środek; Millowska zasada użyteczności uwzględnia innych przez to, że zakorzenia etykę w pojęciu największego szczęścia dla największej ilości osób. Jeżeli etyka zawsze jest związana z innym, to kontakt z nim i sposób w jaki ten kontakt powstaje są niezwykle ważne. Jądrzem filozofii Lévinasa są pytania o naturę relacji między „mną” a innym, o źródło interpersonalności, o to, jak możliwa jest społeczność. Odpowiedź na każde z nich będzie u niego ściśle wiązała się z etyką.

2.2. Wbrew pozorom kwestia relacji z innym stanowi dla filozofów duży problem. Choć inne osoby są niezwykle częstym „przedmiotem” naszego doświadczenia, filozofia (zwłaszcza analityczna filozofia umysłu i podmiotowości, fenomenologia i egzystencjalizm) wskazuje na trudności związane z problematyką interpersonalnego kontaktu. Czy inna osoba ma umysł? Czy inny jest wytworem (konstruktem) podmiotu, a może jest tylko automatem lub zombie? Ale nawet w świetle zastrzeżeń jakie mamy, nigdy naprawdę nie wątpimy w istnienie innego, którego spotykamy w życiu codziennym, choć potrafimy to zrobić na poziomie teoretycznym. Jest poziom życia i poziom teorii; Lévinas odniesie się do obydwu.

3.1. Myślenie Lévinasa wychodzi od filozofii Kartezjusza, Kanta i Husserla. Kartezjusz przekonuje, że większość idei jest produktem umysłu. Większość z nich tworzymy, a nie odkrywamy. To prowadzi do następującego problemu: w jaki sposób powstałe w umyśle idee mogą dać nam wiedzę o niezależnej od nas, zewnętrznej rzeczywistości? Kartezjusz rozwiązuje go poprzez dowód na istnienie Boga i bożą prawdomówność. Kant zauważa jednak, że Bóg nie może być w filozofii użyty w taki sposób. Kartezjusz pozostaje w swoim świecie mając do dyspozycji wyłącznie idee – nie ma kontaktu z innym, który nie byłby wyłącznie ideą innego. Potem temat podejmuje Husserl, stwierdzając w piątej „medytacji kartezjańskiej”, że inny jest obecny, prezentuje się podmiotowi, jedynie w postaci sensu jaki ów inny ma dla podmiotu.

Inny z Medytacji kartezjańskich Husserla nie jest poza-świadomościowym innym, takim, który istnieje niezależnie od podmiotu; jest raczej sensem, który podmiot konstytuuje dla innego.

3.2. Jeżeli zaakceptujemy wniosek, że idee (pojęcia, reprezentacje) są wytworami umysłu, oraz że etyka jest teorią (i praktyką) odnoszenia się do realnie istniejącego innego, którego istnienie nie zależy od naszej świadomości, to wówczas staniemy przed takim wnioskiem: nie ma możliwości, aby idee odnosiły się do autonomicznie istniejących innych osób i jako takie nie mogły posłużyć do budowy etyki. Nie istnieje etyka przed nawiązaniem kontaktu z innym.

3.3. Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, kiedykolwiek podmiot¹¹ ujmuje innego poprzez swoją ideę innego, uniemożliwia sobie kontakt z rzeczywistym innym. Rezygnuje tym samym z więzi z innym, koniecznej dla etyki. Jest to rodzaj przemocy jaką wyrządza innemu swoim zaprzeczeniem jego autonomii. Lévinas nazywa tę moc totalizacją i zauważa, że występuje ona, gdy tylko podmiot redukuje innego do zbioru racjonalnych kategorii – określeń antropologicznych, społecznych, płciowych itp. Totalizacja jest odrzuceniem różnicy jaka zachodzi między podmiotem a innym, jest negacją jego całkowitej inności. Totalizacja to sprowadzenie innego do tego samego. Jeśli etyka zakłada realnego innego, to totalizacja jest nieetyczna. Stwierdzając, że przez redukcję innego do sfery swoich idei podmiot traci z nim kontakt, Lévinas zakłada tym samym, że taki kontakt istniał, a co najmniej był możliwy. Jeśli nie mógł być ustanowiony dzięki ideom, to musiał powstać w inny sposób. Lévinas szukając innego kieruje się nie w stronę rozumu, lecz w stronę zmysłowości i doznawania.

4.1. Zmysłowość jest dla Lévinasa pierwotna względem myśli, która porządkuje świat w system i całość¹². Zmysłowość jest pasywna, w przeciwieństwie do aktywnej myśli, i u swoich podstaw może być określona przez rozkoszowanie się. „Życie jest życiem czymś, jest szczęściem. Życie to doznawanie i czucie. Żyć znaczy rozkoszować się”¹³.

¹¹ W kwestii lévinasowskiego rozumienia podmiotowości por. przyp. 22.

¹² Ten „świat” jest przez Lévinasa rozumiany jako kontynuacja subiektywności i nie powinien być traktowany jako poza-świadomościowy.

¹³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 124.

Inaczej niż Heidegger, dla którego życie czymś, jakimś przedmiotem, odbywało się tylko poprzez jego funkcję i zastosowanie, Lévinas twierdzi, że żyjemy rzeczami jako pożywką dla naszej rozkoszy (w takim sensie w jakim „żyjemy pracą”, czerpiemy rozkosz ze słońca, albo z picia kawy). Lévinas zauważa, że rozkoszujący się podmiot bierze ze świata to, z czego może uczynić część siebie. Stosuje tu metaforę gastronomiczną: rozkoszowanie się to odżywianie się.

Pożywienie jako środek dostarczający energii jest przekształceniem czegoś innego w Toż-Samego i to właśnie stanowi istotę używania życia: inna energia, energia uznawana za inną, [...] staje się w używaniu moją własną energią, moją siłą, mną. W tym sensie każde rozkoszowanie jest odżywianiem się¹⁴.

W takim ujęciu oddzielność podmiotu i tego, czym się odżywia (czym się rozkoszuje) zanika i dlatego rozkoszowanie się nie ma charakteru etycznego. Lévinas utrzymuje jednak, iż dzięki rozkoszowaniu podmiot w ogóle powstaje, a dokładniej pojawia się „ja” jako podmiot potrzeby.

4.2.1. „Sposobem rozkoszowania się jest zmysłowość”, a nawet „zmysłowość jest rozkoszowaniem się”¹⁵. W sekwencji zmysłowość – rozkoszowanie się – „ja” rozwiązuje się w pewien sposób problem dualizmu psychofizycznego (ta sekwencja pokazuje, że go nie ma). Sama kwestia jest w filozofii stara, bo ma orfickie korzenie, ale to jak o niej myśli Lévinas bardziej nawiązuje do tradycji hebrajskiej niż greckiej. Zmysłowość, w jego filozofii, wiąże cielesność jako swoją „siedzibę” i podmiotowość jako wynik rozkoszowania się. W ciele „jestem sobą, jestem tu, u siebie, mieszkam, jestem immanentny wobec świata. Tu jest moja zmysłowość”¹⁶. Ciało nie jest tylko rozciągląym przedmiotem, nie mieści się w kategorii rzeczy¹⁷. Oryginalność ciała polega na zbieganiu się w nim tego, co przedmiotowe (jego fizyczności) i tego, co podmiotowe – powstającego w nim, dzięki zmysłowości, „ja”. „Ciała nie podobna ujmować na zmianę i osobno z punktu widzenia biologii i z punktu widzenia wnętrza, które nadaje mu charakter ‘ciała własnego’”¹⁸. Taki dualizm nie istnieje.

¹⁴ Ibid., s. 118 n.

¹⁵ Ibid., s. 152 n.

¹⁶ Ibid., s. 155.

¹⁷ Por. *ibid.*, s. 274 n.

¹⁸ Ibid., s. 275.

4.2.2. W zaproponowanym przez Lévinasa rozstrzygnięciu powyższej kwestii dostrzegam wpływ judaizmu. „Lévinasowskie rozumienie ciała [...] czyni użytek i zależy od pewnych znaczących idei i tematów wywiedzionych z żydowskiej tradycji religijnej”¹⁹. Hebrajska antropologia charakteryzuje się nieobecnością dualizmu dusza–ciało²⁰. W języku hebrajskim nie ma nawet wyrazu na określenie ciała w sensie przedmiotu materialnego. Kiedy Żydzi mówili o ciele żywym używali terminu *basar*, odróżniając go od *sze'er* znaczącego mniej więcej „mięśniste części ciała”. *Basar* odpowiada nie platońskiemu *soma*, czy kartezjańskiemu *res extensa*, ale jedności „ciała” i „duszy”; materii i świadomości; tego co, fizyczne i przedmiotowe oraz podmiotowej jaźni. Człowiek jest ciałem (*basar*). Ciało to dla Hebrajczyków człowiek ze swoją wrażliwością zmysłową i kruchością, czyli w tej mierze, w jakiej nie jest Bogiem. Zazwyczaj nawet gdy wychodzono od jedności psychofizycznej człowieka (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu), jego cielesność (materialność) była, z różnych względów, czynnikiem metafizycznie drugorzędny. U Lévinasa jest odwrotnie – to podmiotowość jest pochodną cielesności.

Świadomość nie wpada do ciała, nie wciela się; jest odcieleśnieniem, a dokładniej odroczeniem cielesności ciała. Wydarza się nie w eterze abstrakcji, ale jako konkret domostwa i pracy²¹.

Lévinasowska rewaloryzacja zmysłowości i ciała ma, moim zdaniem, judaistyczne korzenie.

5.1. Według Lévinasa podmiot jest początkowo szczęśliwy, zadowolany pełnią rzeczy i doznań, czerpiący z nich rozkosz. To rozkoszowanie się jest pierwotnym formowaniem „ja” („ja”, którego warunkiem kształtowania się i odrębności jest egoizm). Właśnie na poziomie zmysłowości Lévinas odnajduje podmiotowość bardziej podstawową niż podmiotowość racjonalna²². Nie jest ona wyznaczana przez sferę czy-

¹⁹ J. Meskin, „In the Flesh: Embodiment and Jewish Existence in the Thought of Emmanuel Levinas”, *Soundings* 76/1 (1993), s. 174.

²⁰ Por. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, przeł. M. Tarnowska, wstęp A. Żak, Kraków 1996, s. 107.

²¹ E. Lévinas, *Catość i nieskończoność*, op. cit., s. 191.

²² U Lévinasa można rozróżnić (przynajmniej) trzy typy podmiotowości: 1) podmiotowość racjonalną – „ja” przedstawienia, wyrażające się we frazie „ja myślę”; 2) podmiotowość egoistyczną – „ja” rozkoszowania się i potrzeby; oraz 3) podmiotowość etyczną – „ja” społeczne wyrastające z relacji z innymi.

ichś idei, lecz przez egoistyczne „ja”, które rozkoszuje się światem. Najważniejsze dla Lévinasa jest to, że doznawanie sięga daleko dalej niż idee, bo w dziedzinę poza-świadomościową.

5.2. Ulokowanie podmiotowości w sferze zmysłowości i doznawania daje Lévinasowi „miejsce” w którym można spotkać innego; nie (mniej lub bardziej) czystą świadomość, lecz dziedzinę doznań i rozkoszowania się. Co więcej, takie rozwiązanie pozwala na to, by podmiot był pasywny. Doznania przychodzą do niego z zewnątrz i w przeciwieństwie do idei są dane, a nie wytwarzane.

5.3. Etyka pojawia się w obszarze zmysłowości – wtedy, gdy egoistyczne „ja” napotyka coś, czym pragnie się rozkoszować, wchłonąć w siebie, ale nie może (nie potrafi) tego uczynić. Tym czymś jest inny. Przyczyna, dla której nie da się rozkoszować innym, nie leży w niedoskonałości doznawania, lecz właśnie w innym, który „odsuwa się”, nie pozwalając by „ja” użyło go jako pożywki rozkoszowania się. Inny opiera się „zjedzeniu”. Inny jest napotkany i odczuty przez podmiot jako „ciężar”.

5.4. Lévinas zakłada, że inny ma nad podmiotem władzę. Jako transcendentny przychodzi spoza kategorii jego myślenia, spoza jego świata. Ta poza-światowość innego ma objawiać się w spotkaniu z nim twarzą w twarz, w epifanii twarzy, twarzy, która mówi: „nie jestem tym, czym mógłbyś się rozkoszować, jestem czymś absolutnie innym”, lub ujmując to inaczej: „nie zabijaj”.

5.5. Kontakt z innym bywa opisywany przez Lévinasa w terminach zadziwienia lub niespodzianki. Ma to podkreślać pasywność „ja” w relacji z innym. „Moje zadziwienie wydaje się być mniej aktywnością mnie samego, [...] a bardziej najgłębszym momentem pasywności”²³. W samotność, separatywność „ja” inny wkracza znikąd. Poczucie zaskoczenia, przyłapania przez innego wskazuje na to, że jest on dla „ja” przede wszystkim obecny, a nie tylko postrzegany. Dalej, czyni je świadomym jego obecności jako innego, za którego jest odpowiedzialny; i nie dlatego, że zdecydowało się być takie, ale dlatego, że nie może inaczej. „Ja” wolałoby rozkoszować się innym, lecz jest to niemożliwe.

²³ J. P. Burke, „The Ethical Significance of Face”, *ACPA Proceedings* 56 (1982), s. 198.

6. Twarz innego, ta jego część, która stanowi podstawę międzyludzkiego kontaktu, informuje o bezpośredniości w relacji z nim. Bezpośredniość tę Lévinas nazywa bliskością. Bliskość to bezpośredniość stosunku „ja” do innego. Sama relacja z innym wymaga odpowiedzi z strony „ja”; bliskość jest zdolnością do odpowiadania. Jest odpowiedzialnością.²⁴ Bliskość pojawia się wraz z nadejściem innego z zewnątrz. Inaczej niż Sartre, dla którego kontakt to konflikt, Lévinas w bliskości dostrzega możliwość etyki, lub inaczej: pole jej powstawania. Co więcej, na tym poziomie jaźń („ja”) przybiera nową charakterystykę. Rodzi się tutaj nowa podmiotowość, która jest przede wszystkim skierowaniem się w stronę innego przez wzięcie zań odpowiedzialności. Podstawowy sens bycia podmiotem we wspólnocie to być dla innego.

7. Lévinas uważa, że podmiotowość etyczna to bycie zakładnikiem²⁵. Innymi słowy, podmiotowość wyrasta ze spotkania z innym, w którym ten jest ważniejszy i nigdy nie redukwalny do dziedziny tego samego. Podmiotowość jest byciem we „władzy” innego. „Ja” jest w „mocy” czegoś, co jest inne, co przychodzi „z wysokości” (jak to określa Lévinas) by zakłócić jego samotność i egoistyczne rozkoszowanie się. Jaźń, „czując” zewnętrżność innego, zostaje zobligowana aby mu odpowiedzieć. Jest zakładnikiem innego i za innego (bo po pierwsze jest w jego władzy, a po drugie podejmując zań odpowiedzialność – ofiarowuje się za niego). „Nie jesteśmy w świecie wolni wobec innych i nie jesteśmy tylko ich świadkami. Jesteśmy ich zakładnikami”²⁶.

8. Stawanie w miejscu innego związane jest u Lévinasa z pojęciem substytucji. Substytucja jest środkiem, którym „ja” odpowiada innemu, zanim nawet zrozumie, że to robi. Jest znakiem tego, jak mocno jest zorientowane na innych. Zwracając się w substytucji ku innemu, określa też silniej swoją tożsamość; jest bardziej sobą – podmiot wyraźnie widzi, że jego istnienie należy do niego, nie do kogoś innego. Substytucja jest oznaką poświęcenia siebie – a nie tylko ideą bycia na miejscu innego, ponieważ idee nie wchodzą jeszcze w grę. Będąc w spotkaniu „zagadnięte” i „zawładnięte” przez innego, „ja” jest zmuszone

²⁴ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 139.

²⁵ Por. *ibid.*, s. 127.

²⁶ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995, s. 110.

pomyśleć o nim jako o innym. Ponieważ jednak nie może się to odbyć na poziomie pojęciowym, „myślenie o innym” manifestuje się w stosunku „ja” do innego jako zatroszczenie się. Substytucja jest więc rozpoznaniem przez podmiot siebie na miejscu innego, ale nie poprzez poznanie pojęciowe, lecz w znaczeniu bycia za niego zakładnikiem.

9.1. Tu w pełni pojawia się problem odpowiedzialności. Jej pojęcie, nawiązujące do odpowiadania, odpowiedzialności i odpowiedniości, wskazuje na to, że każdy podmiot etyczny jest już „zagadnięty” i „zawładnięty” przez innego. Inny poprzedza podmiotowość etyczną, tak jak etyka poprzedza wiedzę pojęciową. Odpowiedzialność jest podstawowym momentem podmiotowości i podstawą wszelkich międzyludzkich relacji. Jest zwornikiem między podmiotem a innym. Nie ma autentycznej wspólnoty bez etyki, tak jak nie ma etyki bez wspólnoty. To, że odpowiedzialność jest fundamentem etyki i relacji interpersonalnych znaczy nie tylko, iż wiąże ona jeden podmiot z innymi podmiotami, ale, że sens inności innego dany jest właśnie w odpowiedzialności, a nie w mojej interpretacji innej osoby. Inny to dla mnie ten, za kogo (i przed kim)²⁷ jestem odpowiedzialny.

9.2. Pojęcie odpowiedzialności ma rodowód jurydyczny; prawo rzymskie wprowadza terminy *respondere*, *responsi*, *responsum*, które z czasem będą miały odpowiedniki we wszystkich językach europejskich.

„Odpowiadanie” zaczyna znaczyć teraz: odpowiadać przed sądem na oskarżenie, bronić przed sądem siebie (lub kogoś), usprawiedliwiać swoje zachowanie, swoje czyny (albo i czyjeś). Wszelkie odpowiadanie przed sądem „za” („zamiast”) kogoś staje się z natury usprawiedliwianiem go, braniem w obronę²⁸.

Lévinas w pewien sposób nawiązuje do tego sądowiczego kontekstu, ale nie poprzez tradycję rzymską, lecz przez ideę sprawiedliwości, tak silnie obecną w judaizmie, zarówno wczesnym – kapłańskim (hierokratycznym) jak i późniejszym – rabinicznym. „Związek z boskością przenika związek z ludźmi i jest zgodny ze sprawiedliwością społeczną, oto cały duch religii żydowskiej.”²⁹

²⁷ Por. A. Jarnuszkiewicz, *Emmanuela Levinasa filozofia spothkania*, w: *Teksty filozoficzne – Twarz Innego*, Kraków 1985, ss. 158; 161–163.

²⁸ J. Filek, „Etyka odpowiedzialności”, w: J. Pawlica (red.), *Etyka*, Kraków 1992, s. 209.

²⁹ E. Lévinas, „Religia dorosłych”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 21.

9.3. Historycznie rzecz ujmując idea sprawiedliwości zaczyna być mocno eksponowana w judaizmie dość wcześnie, bo w epoce królów i proroków (od ok. 1020 r. p.n.e. do 587 r. p.n.e.). JHVH, Stworzyciel i Król Świata jest także Sędzią Stworzenia. „Gdy ja naznaczę porę, odbędę sąd sprawiedliwy” (Ps 75, 3)³⁰. Bóg wymierza sprawiedliwość zgodnie z prawem (Ps 96, 10), a ona sama – zarazem moralna, kosmiczna i społeczna – jest podstawową normą wszechświata. Prawo–Tora (rozumiana wężej – jako dwie tablice, które Mojżesz otrzymał od Boga na górze Synaj, lub szerzej – jako Pięcioksiąg Mojżeszowy)³¹ jest oznajmieniem boskiej woli. Dlatego najważniejsze dla człowieka to postępować według przykazań, tj. według Prawa, czyli sprawiedliwie. Bycie sprawiedliwym, znajomość i respektowanie Tory, wypełnianie boskich nakazów jest religijnym ideałem człowieka. Kiedy w 587 r. p.n.e. Babilończycy zniszczyli Świątynię Jerozolimską – centrum religijne, a od reformy Jozjasza (VII w. p.n.e.) wyłączny ośrodek kultu ofiarnego – Żydzi nie mieli gdzie składać ofiar. Część ludności żydowskiej wysiedlono (tzw. niewola babilońska). W Babilonie, kraju dla Żydów nieczystym, tym bardziej nie można było sprawować kultu. Miejsce Świątyni zajęła szkoła religijna, która z czasem stała się synagogą; judaizm przekształcał się w religię praktykowaną niezależnie od terytorium, na którym żyli jego wyznawcy. Obecność JHVH nie ogranicza się już do jakiegoś uswięconego miejsca. A zatem nie ma znaczenie, czy wierny czci Go w ojczyźnie, czy poza nią. Ważne jest bowiem jego życie wewnętrzne i stosunek do bliźnich. Po upadku Babilonii i powrocie z niewoli zbudowano Drugą Świątynię, ostatecznie skodyfikowano przepisy prawne, moralne, rytualne – judaizm przybrał formę religii opartej na Prawie. Panowało przekonanie, że odbudowa życia duchowego i narodowego wiąże się ze sprawiedliwą organizacją wspólnoty pod władzą Prawa (Tory). Lévinas dostrzega legalistyczny rys judaizmu i pisze: „Bóg jest konkretny nie poprzez wcielenie, lecz poprzez Prawo”³². Według rabina Szimona ben Lachisza (III w. n.e.) istnienie świata zależy od faktu, że Izrael przyjął

³⁰ Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa 1980.

³¹ W najszerszym rozumieniu *Tora to Tanak* czyli zbiór sakralnych pism judaizmu (różniący się od kanonu chrześcijańskiego); termin „tanak” jest akronimem wyrazów *Tora* (Prawo), *Newiim* (prorocy), *Ketuwim* (pisma).

³² E. Lévinas, „Miłować Torę ponad Boga”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 153.

Torę – w przeciwnym razie świat powróciłby do chaosu.³³ Każde z 248 nakazów i 365 zakazów, wchodzących w skład Tory, zyskuje znaczenie antropokosmiczne. Człowiek, ze swymi 248 elementami i 365 żyłami, stanowi w swojej strukturze obraz dzieła Boga (kosmosu) i Jego objawienia (Prawa). W atmosferze gloryfikacji Tory pisanej pojawiła się koncepcja Tory ustnej; Mojżesz miał otrzymać od JHVH oprócz Prawa pisanego dodatkowe instrukcje, przekazywane dotąd wyłącznie drogą ustną. Ta egzegetyczna tradycja ustana, spisana i zredagowana ok. 200 r. n.e., tworzy Misznę, czyli powtórzenie. Zburzenie Drugiej Świątyni przez Tytusa po upadku powstania żydowskiego przeciw Rzymianom spowodowało rozproszenie (diasporę) Żydów. Rabini – znawcy i nauczyciele Tory – ustalili zasady funkcjonowania judaizmu bez Świątyni. Judaizm rabiniczny kładł nacisk na studiowanie Prawa, dyscyplinę, modlitwę i pobożność (w miejsce ofiar) jako akty religijne, które można dokonywać w synagogach, gdziekolwiek w świecie. Miszna uświęcała sprawiedliwe i spokojne życie pod przewodnictwem Prawa; lektura Tory miała do niego prowadzić.

9.4. W judaizmie sprawiedliwość łączy się ściśle z odpowiedzialnością. Ilustruje to przytoczone wcześniej zdanie Szimona ben Lachisza. Sprawiedliwy przestrzega Prawa – gdyby tego nie robił świat zginąłby. Losy świata zależą od niego, on jest za świat odpowiedzialny. Jest to odpowiedzialność sługi bożego, który wierzy, że od jego modlitwy i posłuszeństwa Prawu zależy wszystko. Odpowiedzialność idzie w parze z solidarnością wspólnoty (*kehilla*);

znane są wspaniałe fragmenty z Ezechiela, w których odpowiedzialność człowieka rozciąga się na czyny jego bliźniego. Każdy z ludzi odpowiada za winy drugiego. Odpowiadamy nawet za sprawiedliwego, któremu grozi zepsucie. Nie sposób posunąć dalej idei solidarności.³⁴

Lévinas przeciwstawia judaistyczne pojęcie sprawiedliwości niektórym chrześcijańskim koncepcjom etycznym; w szczególności odrzucona jest chrześcijańska idea odkupienia.

Mądrość żydowska głosi, że Ten, kto stworzył i dźwiga cały wszechświat nie może znieść, nie może wybaczyć zbrodni, jaką człowiek popełnia przeciw czło-

³³ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 181.

³⁴ E. Lévinas, „Religia dorosłych”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 22.

wiekowi. [...] Grzech popełniony przeciw Bogu zależy od boskiego przebaczenia, a grzech, który obraża człowieka nie zależy od Boga. Tekst głosi w ten sposób wartość i pełną autonomię znieważonego człowieczeństwa, tak jak potwierdza odpowiedzialność ponoszoną przez tego, kto dotyka człowieka. [...] Nikt, nawet Bóg, nie może zastąpić znieważonego.³⁵

Według Tanaku tylko ofiary mają prawo wybaczać.

10.1. W filozofii Lévinasa relacja z innym zachodzi w konkretnej sytuacji (roz)mowy. „Stosunek z Innym, Rozmowa, jest stosunkiem niealergicznym, stosunkiem etycznym [...]”³⁶. Kontakt twarzą w twarz z innym nie jest związkiem percepcyjnym, lecz ma charakter językowy. Twarz to nie coś, co widzę, ale coś, co mówi i do czego mówię. Nie kontempluję, lecz konwersuję. Lévinas wprowadza rozróżnienie między (roz)mową (mówieniem) a tym, co powiedziane (*le dire et le dit*). Mowa jest etyczna, to, co powiedziane – ontologiczne. Mowa, mówienie jest odsłonięciem się „ja” przed drugą osobą (przypomina akt illokucyjny z teorii aktów mowy Austina). To słowne i poza-słowne działanie etyczne, którego istota nie może być oddana w zdaniach opisowych. Z kolei to, co powiedziane jest stwierdzeniem, zdaniem czy sądem o możliwej do ustalenia wartości logicznej. Można to ująć w ten sposób, że to, co powiedziane jest „zawartością” słów, znaczeniem (ma aspekt semantyczny), podczas gdy mówienie bazuje na fakcie, iż te słowa są adresowanie do rozmówcy – innego (ma aspekt pragmatyczny).

[...] Słowo w swojej pierwotnej istocie jest poręczeniem wobec kogoś trzeciego za bliźniego; jest aktem *par excellence*, społeczną instytucją. Pierwotna funkcja słowa nie polega na nazywaniu przedmiotu, umożliwiającego porozumienie z drugim, w grze bez znaczenia, ale na przyjęciu za kogoś odpowiedzialności wobec kogoś trzeciego. Mówić to angażować interesy innych ludzi. A zatem istotą mowy byłaby odpowiedzialność.³⁷

Mowa jest ostatecznie nietematyzowalnym, etycznym *residuum* języka.

10.2.1. W judaizmie JHVH mówi do Izraela, a Izrael Go słucha. Cechą wyróżniającą judaizm jest osobiste posłanie Boga i jego konsekwencje. Nie będąc uprzednio wzywany, Bóg objawia się istocie ludz-

³⁵ Ibid., s. 22; por. także E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, op. cit., s. 21.

³⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 42.

³⁷ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, op. cit., s. 27.

kiej i mówi do niej. Ukazuje się przede wszystkim mówiąc. Lévinas nawiązuje do tego: „[...] móc ukazać się jako Inny – to znaczyć albo mieć sens. Ukazywać się, znacząc – to mówić”³⁸. Bóg zwraca się do Abrahama (Rdz 12, 1–3), po imieniu woła Mojżesza (Wj 3, 4), rozmawia z nim na górze Synaj (Wj 19, 18–19) i potem raz jeszcze wręczając „dwie tablice świadectwa, tablice kamienne, napisane palcem Bożym” (Wj 31, 18). Oni dwaj i cały Izrael są nie tyle informowani, co wzywani. Bóg używa języka nie w funkcji kognitywnej, lecz ewokatywnej. Podobne motywy występują u Lévinasa – (roz)mowa jest performatywna, „roszczenie do poznania Innego [...] spełnia się [...] przybierając kształt relacji językowej, której istotą jest wezwanie, wołacz”³⁹. Mojżesz i prorocy używają w odpowiedzi na boże wezwanie hebrajskiego wyrażenia *hineni* – „oto jestem”. Lévinas często odnosi się do tego zwrotu znajdując w nim model dla podstawowego typu odpowiedzi etycznej; mówiąc innemu „oto jestem” deklaruje swoją obecność i otwartość na niego⁴⁰. Hebrajskie *hineni* odkrywa asymetryczność relacji etycznej z innym oraz pasywność „ja”, które mu odpowiada. Wzywani przez Boga Abraham i Mojżesz odpowiadają i przyjmują na siebie odpowiedzialność; „usłyszeć głos, który do was mówi, to *ipso facto* przyjąć zobowiązanie wobec tego, kto mówi”⁴¹. Bóg nie narzuca niczego Abrahamowi – zobowiązuje się tylko On (Wj 12, 2–3; 15, 5–18). Mimo to Abraham czuje się w obowiązku wypełnić wolę bożą. Ostatecznie Lévinas twierdzi, iż więź między Abrahamem a Bogiem, jako innym, polega na odpowiedzialności.

10.2.2. Kultura hebrajska, w przeciwieństwie do greckiej, jest kulturą słuchania i słowa. Greckie terminy *idea*, *eidos* (podobnie zresztą jak *eikon* czy *eidolon*) pochodzą od czasownika *idein* – „widzieć”, wywodzonego od rdzeni indoeuropejskich *wik-wei-weik* (pozór, aspekt) oraz *wid-weid-word* (widzieć, znać, wiedzieć). Greckiemu „widzeniu” przeciwstawiłbym hebrajskie „słyszenie” – na przykład w słowach modlitwy *Sch'ma Israel* – „słuchaj Izraelu!”. Człowiek jako słuchający słowa bożego jest głównym tematem judaistycznej antropologii. Akcentuje się słuchanie Tory i bycie posłusznym Torze. Ale judaizm

³⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 62.

³⁹ *Ibid.*, s. 66.

⁴⁰ Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być*, op. cit., ss. 140–152.

⁴¹ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, op. cit., s. 62.

przywiązuje też wagę do mówienia; w jahwistycznym opisie stworzenia (najstarszym z nam dostępnych) JHVH ukształtował z gliny człowieka (Adam) i „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (Rdz 2, 7), następnie stworzył (również gliny) zwierzęta oraz ptaki i przyprowadził je do Adama aby ten nadał im imiona (Rdz 2, 19–20). Religioznawczo jest to sytuacja właściwa wszystkim ontologiom archaicznym – realne istnienie zaczyna się od chwili otrzymania nazwy, a to odbywa się w mowie. Mowa odkrywa przestrzeń rzeczywistości. Analogiczną własność mowy dostrzegam u Lévinasa:

słowo mowa nie polega na ruchu, który wychodząc od znaku, zmierza w stronę znaczonego i znaczącego, jest zaiste takim ukazywaniem się, którego nie można z niczym porównać. Uwalnia to, co każdy znak zamyka nawet wtedy, gdy otwiera przejście do znaczonego, bo tylko w niej znaczący asystuje ukazaniu się rzeczywistości znaczonej.⁴²

Adam, który „znaczy” imionami, mówiąc asystuje temu o czym (do czego) mówi, a przez to umożliwia prawdziwe istnienie.

10.2.3. Choć judaizm jest religią Księgi i pismo ma w nim duże znaczenie, szczególnie miejsce przypisane jest mowie. Oto przykład: imię Boga – tetragrammaton JHVH – może być zapisywane, ale nigdy nie może być wymówione. Specyficzna „pozycja” mowy wynika z samej struktury języka (staro)hebrajskiego. W hebrajskim pismo jest spółgłoskowe, co znaczy, że nie zapisuje się samogłosek. Samogłoski są jednak istotne – ich układ w procesie wymowy decyduje o znaczeniu spółgłoskowego rdzenia. W mowie jest zawsze „więcej” niż w piśmie, przy czym różne uzupełnienia samogłoskowe dają różne sensy. Co prawda ustalono między VI a X w. n.e. do dziś stosowany system oznaczania samogłosek (*masora*) oraz jednoznaczny tekst Tanaku, lecz dla nieortodoksyjnego judaizmu (szczególnie kabalistycznego) jest to wybór tylko jednej z możliwości. Tora nie jest zapisem Tory. Tora jako mówienie Boga jest aktywna i może w ogóle nie być zapisana. U Lévinasa jest w pewnej mierze podobnie: tekst, zapis jest tym, co powiedziane⁴³, ale nie jest mówieniem – aktywnością etyczną i językową zarazem. To, co powiedziane zawsze stara się zawrzeć w sobie mówienie, choć samo mówienie nigdy nie może być w nim zawarte.

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 213.

⁴³ Por. J. Meskin, „The Jewish Transformation of Modern Thought: Levinas and Philosophy after the Holocaust”, *Cross Currents* 47/4 (1997–1998), s. 511.

III

1.1. Relacja etyczna z innym jest, według Lévinasa, formalnie podobna do relacji zachodzącej między *res cogitans* a nieskończonością Boga. Lévinas w zasadzie podziela z Kartezjuszem przesłanki jego dowodu ontologicznego – stwierdzenia, że podmiot ludzki posiada ideę nieskończoności, że idea nieskończoności jest pierwotniejsza niż idea siebie, oraz że nieskończoność pojęta jako ewentualna zawartość wykracza poza każdą ideę jaką możemy o niej mieć (Lévinas pisze, że „idea nieskończoności polega na myśleniu więcej niż się myśli”⁴⁴). Dwie ostatnie tezy podważają samowystarczalność „ja” i odsyłają do czegoś absolutnie innego⁴⁵.

1.2. Tym, co absolutnie inne jest tutaj nieskończoność. Ponieważ w przypadku idei nieskończoności „jej *ideatum* przewyższa jej ideę”⁴⁶, zatem nie może być ona produktem naszego umysłu. W konsekwencji nieskończoność jest wobec „ja” czymś całkowicie innym.

[...] Inność Nieskończoności nie słabnie w idei, jak inność rzeczy skończonych, z których, zdaniem Kartezjusza, mogę zdać sobie sprawę o własnych siłach.⁴⁷

Lévinas nie twierdzi, że kartezjański argument jest konkluzywny, czyli, że dowodzi istnienia nieskończoności w oparciu o fakt posiadania przez byt skończony jej idei.⁴⁸ Jest natomiast tak, iż obraz relacji między *res cogitans* a Bogiem *via* idea nieskończoności dostarcza mu modelu dla relacji etycznej między „ja” a Nieskończonym, Innym, opartej na nierówności, nierównorzędności i asymetrii.

2. Nieskończony i Inny jest Bóg. „Nieskończoność przysługuje bytowi transcendentnemu jako transcendentnemu; nieskończoność jest tym, co absolutnie inne”.⁴⁹ Podkreślając inność Boga Lévinas nawiązuje do starej, żydowskiej tradycji. JHVH jest w judaizmie *kadosz* – „święty”, czyli zupełnie inny. Mircea Eliade pisze, iż chodzi w tym

⁴⁴ E. Lévinas, „Sygnatura”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 317.

⁴⁵ Por. E. Wyschogrod, „God and ‘Being’s Move’ in the Philosophy of Emmanuel Levinas”, *The Journal of Religion* 62/2 (1982), s. 149.

⁴⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 39.

⁴⁷ E. Lévinas, „Sygnatura”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 317.

⁴⁸ Por. H. Putnam, „Levinas and Judaism”, w: S. Critchley, R. Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, op. cit., s. 47.

⁴⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 39.

o ekspresję „boskości jako całkowicie różnej od swego stworzenia, o pojęcie Boga jako ‘Innego *par excellence*’ (*ganz andere* Rudolfa Otto)”⁵⁰. Niemal identyczne stwierdzenie można znaleźć u Lévinasa: „Bóg w pewnym sensie jest i n n y m *par excellence*, innym jako inny, absolutnie inny [...]”⁵¹. Jako taki jest niepoznawalny. Lévinas uważa, że nie można poznać Boga w sposób bezpośredni, ponieważ byłoby to sprowadzenie czegoś, co inne do tego samego. Nie można nawiązać z Nim łączności mistycznej – „uczestniczyć w Nim samym”, gdyż naruszałoby to Jego boskość, inność wobec „ja”. Bóg nie jest poznawalny, ale jest przez „ja” upragniony.⁵² Jest tym nieskończenie Innym, którego „ja” pragnie, choć jego pragnienie nigdy nie będzie zaspokojone.

3. Bóg nie jest obecny, ale zostawia ślady w twarzach innych osób. Znaczy to, że „do Boga niewidzialnego, lecz osobowego nie można dotrzeć inaczej niż przez relacje z ludźmi. [...] Żadne ‘poznanie’ Boga nie istnieje w oderwaniu od tych stosunków”⁵³. Ta idea jest zaświadczona w tradycji judaistycznej: Boga nie można zobaczyć, On sam nie istnieje realnie w zwyczajnym sensie tego słowa. Zamiast tego Bóg powołuje nas byśmy dbali o innych. Podkreśla to zresztą sam Lévinas pisząc, że judaizm odczuwa „obecność Boga poprzez relację z człowiekiem”⁵⁴. Bóg nakazuje nam dbać o bliźnich, ale się nie objawia. Jest niedostępny inaczej niż przez sprawiedliwość i przestrzeganie Prawa. Podobnie w filozofii Lévinasa: tylko sprawiedliwość daje dostęp do Boga⁵⁵. W naszym pragnieniu Boga musimy zwrócić się ku innym. Jest to „droga okrężna”, ale jedyna jaką mamy. Związek z Bogiem rozgrywa się przez związek z innym człowiekiem. „Uprzywilejowanie Drugiego w stosunku do Ja – lub świadomość moralna – jest wyłomem ku zewnętrżności, który jest także wyłomem ku Wysokości.”⁵⁶

⁵⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misterii eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. 118.

⁵¹ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, op. cit., s. 21.

⁵² Lévinas rozróżnia między *pragnieniem a potrzebą*; potrzeba może być zaspokojona, podczas gdy pragnienie – nie. Dlatego pragnienie ma sens metafizyczny. „Ja” pragnie innego, ale ponieważ nie da się go sprowadzić do dziedziny tego samego, pragnienie to nigdy nie będzie spełnione.

⁵³ E. Lévinas, *Catość i nieskończoność*, op. cit., s. 79.

⁵⁴ E. Lévinas, „Religia dorosłych”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 17.

⁵⁵ Por. E. Lévinas, *Catość i nieskończoność*, op. cit., s. 78 n.

⁵⁶ E. Lévinas, „Sygnatura”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 317.

4.1. Pojęcie Nieskończonego jako Boga eksponowane jest w judaizmie kabalistycznym. Termin „kabała” pochodzi od hebrajskiego rdzenia *kbl* – „przyjmować” i oznacza w przybliżeniu tradycję, przekaz. Chodzi tu o tajemną wiedzę jaką JHVH przekazał Mojżeszowi (lub w innej wersji: anioł Raziel/Azriel – Adamowi) i która miała być przekazywana dalej tylko wtajemniczonym. W szerokim sensie za kabałę uważa się wszystkie ezoteryczno-mistyczne kierunki powstałe w judaizmie od końca okresu Drugiej Świątyni. Na jej ukształtowanie duży wpływ wywarło podstawowe dzieło mistyki żydowskiej – *Sefer Jecira(h)* (Księga Stworzenia), prawdopodobnie z III/IV w. n.e., a głównym pismem jest *Sefer Ha-Zohar* (Księga Blasku), która pojawiła się w Hiszpanii ok. 1275 roku. Apokryficznie, jej autor to legendarny rabin Szimon bar Jochaj, ale w rzeczywistości autorstwo i redakcja są hiszpańskiego kabalisty Mojżesza z Leonu.

4.2. *En-Sof* – „Nieskończone” – jest ukrytym Bogiem samym w Sobie (*Deus absconditus*), odróżnianym w kabale od Boga przejawionego⁵⁷. Nieskończone wykracza poza poznanie, postrzeżenia, myśl i pojęcia. Tam, gdzie *En-Sof* występuje czynnie w procesie kosmicznym, przysługują mu pozytywne atrybuty i kabaliści przyjmują, że jest dziesięć takich podstawowych aspektów Boga – sefirot. Zebrane razem sefirot formują postać Pierwszego Człowieka (Adam Kadmon): *Keter* (korona) to głowa, *Chochma* (mądrość) – umysł, *Bina* (inteligencja) – serce; razem tworzą „świat intelektu”; dwoje ramion: *Chesed* (łaskawość) i *Din* (sprawiedliwość) oraz *Tiferet* (piękno) jako łono stanowią „świat moralności”; nogi: *Necach* (wytrwałość) i *Hod* (majestat) oraz *Jesod* (fundament), czyli *fallus* tworzące – wraz z *Malchut* (królestwem), określanym również mianem Szechina i przedstawianym w symbolice wulwicznej – „świat materialny”. Sefirot opisywane są jako członki ciała, przez które oddziałuje Nieskończone, a

Bóg odsłaniający się w świecie sefir, to po prostu człowiek w najczystszej postaci, Adam Kadmon, pierwszy człowiek. Bóg, który może być dostrzegany przez człowieka, sam przedstawia się jako pierwszy człowiek.⁵⁸

⁵⁷ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, wstępem opatrzył M. Galas, Warszawa 1997, s. 36.

⁵⁸ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 116.

Ideę nieobecności Boga, który jest nieskończony, inny i ukryty oraz ideę jego pierwotnej „manifestacji” w człowieku i przez człowieka Lévinas mógł podjąć m. in. z kabały, którą się zresztą fascynował.

IV

1.1. Związek człowieka z Bogiem zwyczajowo nazywany jest religią. Według klasycznej definicji Tielego–Söderbloma religia to

w sensie ogólnym stosunek między człowiekiem i potęgą nadludzką, w którą on wierzy i od której czuje się zależny. Stosunek ten znajduje swój wyraz w specjalnych uczuciach (zaufanie i lęk), wyobrażeniach (wiara) i czynnościach (modlitwy, obrzędy, wśród nich specjalne ofiary), a także w wypełnianiu moralnych przykazań.⁵⁹

Generalnie więc można by uznać religię za relację między człowiekiem a świętością (*sacrum*), która przejawia się w wymiarze doktrynalnym (dogmat), w czynnościach religijnych (kult) i w wymiarze społecznym (organizacja religijna). Lévinas formułując swoją koncepcję religii odchodzi od tego tradycyjnego, religioznawczego ujęcia. Pisze: „relację między bytem ziemskim, bytem stąd, a bytem transcendentnym, która nie prowadzi do żadnej wspólnoty pojęcia ani do żadnej całości, nazywamy religią”⁶⁰. Różnica polega, jak widać, na innym rozumieniu relacji.

1.2. Religia u Lévinasa pozostaje relacją, ale zmienia się znaczenie terminu „relacja”. Zwykle relacja to powstały przez przyporządkowanie związek (rodzaj całości) pewnych elementów nazywanych członami relacji. W tym sensie religia, o której mówi Lévinas, nie jest relacją, bo żadna całość nie powstaje. Nieskończony, Inny nie zostaje włączony do całości. Tworzenie relacji, wiązanie, sprowadzanie nieznanego do znanego poprzez łączenie lub porównanie (podobieństwo albo kontrast) byłoby sprowadzaniem w akcie poznania tego, co inne do tego samego.

1.3. Lévinas odróżnia swoje pojęcie religii od tradycyjnego pojęcia „religii pozytywnej”:

transcendencja nie polega na jednoczeniu się z bytem transcendentnym przez partycypację. Relacja metafizyczna – idea Nieskończoności – wiąże z noume-

⁵⁹ Cyt. za: A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 37.

⁶⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 81.

nem, który nie jest numenem. Ten noumen różni się od pojęcia Boga, jakie posiadają wierni religii pozytywnych, niezbyt wyzwoleni z więzów partycypacji i bezwiednie pogrążeni w micie.⁶¹

Podkreślona jest tutaj różnica między *noumenem* a *numenem*. Termin „noumen” należy do słownika filozoficznego i jest nawiązaniem do Kanta, termin „numen” jest religioznawczy i nawiązuje do Rudolfa Otto. Numen (po łacinie „bóstwo”) to przejawiający się w świecie aspekt mocy boskiej. Numen jest „odpowiednikiem” świętości sakralnej, którą Lévinas przeciwstawia świętości etycznej⁶², rozumianej jako duchowa i moralna doskonałość człowieka osiągnięta przy współpracy z Bogiem. Świętość sakralna jest siłą, która może zniszczyć ludzkość. Świętość etyczna jest natomiast spełnieniem i obroną człowieczeństwa. Gdy Lévinas stwierdza, że relacja metafizyczna wiąże z noumenem, używa słowa „noumen” w stylu kantowskim, czyli na oznaczenie tego, co jest w opozycji do zjawiska (fenomenu). Noumenem jest tutaj niepoznawalny, przychodzący spoza mojego świata Inny. Noumen i świętość etyczna związane są z człowiekiem, a dokładniej: z tym, co międzyludzkie. Numen i świętość sakralna zostają przez Lévinasa odrzucone: „wszystko, czego nie można sprowadzić do relacji międzyludzkiej, stanowi nie wyższą formę, lecz wciąż prymitywna postać religii”⁶³. Religia, w jego opinii, ostatecznie rozgrywa się między ludźmi i jest relacją „ja” z innym. Dlatego judaizm jest, według niego, religią *par excellence*.

2.1. Judaizm (jako religia) nie jest dla Lévinasa oderwaniem się od spraw ziemskich i związaniem z sacrum. „*Sacrum* przenikające świat – judaizm jest tylko być może tego właśnie zaprzeczeniem.”⁶⁴ Jest religią w podstawowym i etymologicznym sensie; Laktancjusz wyraz „religia” wywodzi od łacińskiego *religare* – „wiązać ponownie” – i judaizm jak najbardziej jest takim wiązaniem się ludzi w ich ziemskiej, codziennej egzystencji⁶⁵.

⁶¹ Ibid., s. 77.

⁶² Por. J. A. Kłoczowski, „Sacrum – fascynacje i wątpliwości”, *Znak* 43/12 (1991), s. 10.

⁶³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 80.

⁶⁴ E. Lévinas, „Heidegger, Gagarin i my”, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, op. cit., s. 247 n.

⁶⁵ Por. I. Lorenc, „Philosophical Premises of Levinas' Conception of Judaism”, *Dialectics and Humanism* 1 (1989), s. 163.

2.2. Judaizm, tak jak go widzi Lévinas, jest przede wszystkim hebraiczny, co znaczy, że studiowanie pism judaistycznych w języku hebrajskim jest jego istotnym elementem. Teksty te wymagają nieustannej interpretacji i komentarza. Jako litewski Żyd wyrosły w surowym tradycjonalizmie gaona z Wilna i rabina Haima z Wołożyna, kształcony w duchu rygorystyki mitnagdyckiej (bardzo odmiennym od egzaltacji chasydyzmu) Lévinas podkreślał wagę studiowania Talmudu oraz intelektualnego podejścia do judaizmu w ogóle. Takie podejście jest nie tylko nie anty-filozoficzne; jest też wymagane gdy chce się, tak jak on, przełożyć mądrość Talmudu na język filozoficzny, „na grekę”, aby używać jej dla zrozumienia teraźniejszości.⁶⁶

2.3. Studia nad Talmudem są obowiązkiem każdego pobożnego Żyda, zarówno w celu poznania tradycji jak i w przekonaniu, że prowadzi to do moralnego życia. Na sam Talmud (dosłownie – „nauczanie”) składa się hebrajska Miszna i aramejski komentarz do niej – Gemara. Zamieszczone w Misznie kodeksy postępowania – Halacha zostały w Talmudzie uzupełnione przez Agadę – zbiór nauk etycznych, teozoficznych i religijnych, a nawet materiałów anegdotycznych. Lévinas preferuje w lekturze Agadę zarówno ze względu na treść (większa teoretyczność podejmowanych tematów), jak i ze względu na luźniejszy styl. Unika tego, co nazwałbym ortodoksyjnym czytaniem Talmudu; szanuje tradycję, ale zainteresowany jest odkrywaniem w tekście argumentu, który wymaga od nas nastawienia filozoficznego; wszystko po to, aby zrozumieć jakie jest znaczenie tekstu wobec współczesnych problemów. Z drugiej strony Lévinas unika metody krytyczno-historycznej. Zakłada, że różne epoki mogą „komunikować się” między sobą w pewnych kluczowych kwestiach; dlatego rozważania talmudyczne są w stanie wnieść coś nowego do naszej samoświadomości. Przy całej elokwencji, z jaką ten filozof czyta Agadę, „dla wielu studiujących Talmud proponowana przez niego lektura wydaje się bardzo wstępna, a nawet amatorska”⁶⁷.

2.4. Podstawowe znaczenie judaizmu, według Lévinasa, leży jednak w etyce. Akcentuje się przede wszystkim działanie i życie dla bliź-

⁶⁶ Por. E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, op. cit., s. 14.

⁶⁷ R. Gibbs, „Levinas and Jewish Thought”, op. cit., s. 120; por. także C. McColester, „The Philosophy of Emmanuel Levinas”, op. cit., s. 350.

niego, a nie sferę dogmatu czy *sacrum*. Judaizm nie jest kwestią uczucia, narodowości czy urodzenia. Być Żydem to żyć sprawiedliwie, czyli być odpowiedzialnym za innych. Lévinas definiuje judaizm z perspektywy odpowiedzialności, którą rozwija w swoich pismach filozoficznych i która z judaizmu wyrosła.

V

1. Filozoficzne i judaistyczne prace Lévinasa są wyjątkowo współzależne. Myśl judaistyczna wpływa na jego filozofię, a filozofia – na rozumienie judaizmu. Tę współzależność widać w wątkach Nieskończoności, prymatu Innego, asymetrii w relacji z innym, spotkania jako „bycia wybranym”, pasywności „ja”, ciała, (roz)mowy, sprawiedliwości, odpowiedzialności za innych czy judaizmu jako bycia odpowiedzialnym. Istnieje fragment, który, w moim przekonaniu, zawiera to, co wspólne dla Lévinasa Żyda i Lévinasa filozofa. Oto on:

w jaki sposób zabezpieczyć się przed złem? Przejmując odpowiedzialność ciążącą na innych. Ludzie nie są tylko i w ostatecznej istocie „dla siebie”, lecz „dla innych”, i to „dla innych” powinno być pojmowane w całej swej ostrości. Pozwolę sobie powiedzieć na ten temat dwa słowa dla paru filozofów obecnych na tej sali, czyli dla wszystkich. Nic nie jest bardziej obce j a niż inny, nic nie jest bardziej wewnętrzne dla mnie samego niż j a. Izrael miałby zatem nauczać, że ostateczna wewnętrzność ja dla mnie samego polega na byciu w każdym momencie odpowiedzialnym za innych, na byciu zakładnikiem innych. M o g ę być odpowiedzialny za to, czego nie popełniłem, i w ziąć na siebie nie swoją biedę.⁶⁸

W tym punkcie u Lévinasa krzyżują się: hebrajski judaizm i jego „grecka” filozofia.

2. W dziełach Lévinasa powracają regularnie dwa symboliczne obrazy. Pierwszy to Odys, którego los jest kolisty. Wszystko, co mu się przydarza w podróży jest tylko czymś towarzyszącym jego powrotowi do domu. Ten „powrót do domu” jest głównym zainteresowaniem greckiej filozofii i całej myśli zachodniej; od Sokratesa do Heideggera jądrem filozofii jest *gnothi seauton* – „poznaj samego siebie”. Myślenie jest podróżą w poszukiwaniu prawdy, ale prawda jest w domu; dlatego proces jej poznawania jest procesem roz-poznawania. W poznaniu to,

⁶⁸ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, op. cit., s. 108.

co inne zostaje sprowadzone do tego samego. Drugi obraz to Abraham, który w odpowiedzi na głos Boga opuszcza swój dom rodzinny. Myśl żydowska zastępuje maksymę „poznaj samego siebie” postulatem oddzielenia się od tego co moje, podążania za wezwaniem innego. Lévinas uważa za ważniejsze służyć innemu niż poznać siebie. I to w zasadzie jest podstawa judaizmu. Odys wraca do tego, co znał; Abraham idzie ku temu, czego nie zna; Odys kieruje się gwiazdami; Abrahamem kierują ludzie jako posłańcy Nieskończonego. W tym punkcie u Lévinasa hebrajski judaizm i „grecka” filozofia rozchodzą się.

3. Napisałem na początku, że Lévinas jest Żydem i filozofem i sądzę, że tak właśnie jest. Judaizm i filozofia interferują w jego myśleniu. Jacques Derrida w brawurowym eseju o Lévinasie pyta:

Jesteśmy (pytanie nie chronologiczne, pytanie przedlogiczne) najpierw Żydami, czy najpierw Grekami? Czy niezwykle dialog między Żydem i Grekiem, póki, ma postać spekulatywnej logiki absolutnej Hegla [...] Czy też, przeciwnie, póki ten ma postać nieskończonego oddzielenia i nie dającej się pomyśleć, niewyrażalnej transcendencji innego? [...] Czy można zdać sprawę z historycznego sprzężenia judaizmu i hellenizmu?⁶⁹

Ponieważ te pytania są w dużej mierze retoryczne, odpowiedź jest dawno założona – jest nią cytata z Ulissesa Jamesa Joyce’a: „Jewgreek is greekjew. Extremes meet”. Żydogrek jest grekożydem. Krańcowości spotykają się.

Szymon Szymczak

⁶⁹ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa”, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Pismo filozofii*, wybrał i przedmową opatrzył B. Banasiak, Kraków 1993, s. 261 n.