

Sylwia Górzna

Akademia Pomorska
w Słupsku

„INNY” W FILOZOFII EMMANUELA LÉVINASA

Skoro inny patrzy na mnie, to jestem za niego odpowiedzialny, nawet jeśli w jego oczach nie podjąłem żadnych zobowiązań¹

E. Lévinas

Wstęp

Celem artykułu jest prezentacja filozofii dialogu jej współczesnego przedstawiciela Emmanuela Lévinasa, który analizował relację „twarzą w twarz” z Innym. Wiek XX zmienił podejście do dialogu, który zakłada rozmowę i konieczność wysłuchania Innego, za sprawą zaprezentowanego nurtu filozoficznego. Dialog staje się celem, a spotkanie i rozmowa stanowią wyjście oraz zasadę wszelkiego filozofowania.

Ponadto przedstawię różnice w poglądach Lévinasa i Martina Bubera (również przedstawiciela filozofii dialogu) oraz wskażę podobieństwa w poglądach filozoficznych błogosławionego Jana Pawła II oraz E. Lévinasa.

Filozofia dialogu

Filozofia dialogu to nurt filozofii współczesnej, według którego dialog (gr. dialogos) jest źródłowym, zakorzeniającym się w świecie (Lebenswelt), autentycznym (prawdziwym) sposobem bytowania człowieka. Dialog-rozmowa przekracza obiektywizującą i podporządkowaną praktycznej korzyści relację podmiot-przedmiot na rzecz relacji podmiot-podmiot.

¹ D. Krawczyńska, *Tożsamość według Lévinasa*, „Twórczość” 1997, nr 7, s. 127.

Przy tym odsłania albo konstytuuje ontologicznie, epistemologicznie oraz aksjologicznie pierwotną relację „Ja-Ty”².

Filozofia dialogu, zwana także filozofią spotkania, pojawiła się jako odrębny kierunek po I wojnie światowej (w latach dwudziestych XX w.). Jej przedstawiciele stanęli w opozycji do tradycyjnego sposobu uprawiania filozofii, który stanowiła zwłaszcza filozofia transcendentalna: neokantyzm, ciągle żywy wpływ Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831) i fenomenologia Edmunda Husserla (1859-1938)³.

Patrząc na obecność dialogu w tradycji filozoficznej, należy wyraźnie odróżnić dwie postacie tej tradycji. Pierwsza, która jest tylko uprawianiem filozofii przez dialog, istniała w filozofii od jej początków. Druga chce widzieć w dialogu podstawy nowej filozofii, nowego myślenia i nowej kultury, w której nie chodzi już o wspólne poszukiwanie prawdy i jedności, lecz o udzielanie sobie wartości⁴, ponieważ dialog jest zakorzeniony w wartościach: przyjaźń, miłość, sprawiedliwość, odpowiedzialność⁵.

Filozofia ta wyrasta z buntu przeciwko nowożytnemu racjonalizmowi i idealizmowi. Przedstawiciele filozofii dialogu interesuje etyczny wymiar relacji międzyludzkich⁶. Wskazują oni często na dwa źródła myślenia dialogicznego. Pierwsze to tradycja biblijno-religijna i odwołanie się do judaizmu, jak również chrześcijaństwa. Drugie to tradycja filozoficzna i wskazywanie na dialogiczne początki filozoficznego myślenia (Sokrates – ur. 470 p.n.e., zm. 399 p.n.e. i Platon – ur. 428/427 p.n.e., zm. 348/347 p.n.e.)⁷.

Opisywany kierunek filozofii wskazał na dialog, w którym dostrzega się, iż nie podobieństwa zbliżają do siebie religie, systemy polityczne, wreszcie ludzi, ale różnice. Świat dialogu to nie świat podobieństw, lecz

² H. Kiereś, *Dialogizm*. W: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. 5, red. A. Winiarczyk i in., Radom 2001, s. 50; tenże, *Dialogu filozofia*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 570.

³ Zob. K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 5; J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 23 dodaje, iż filozofia dialogu i filozofia spotkania nie są określeniami równoważnymi, ale można przynajmniej stwierdzić pewien związek przyczynowy między nimi. Dialog jest możliwy, gdy następuje spotkanie, a ono jest warunkiem zaistnienia dialogu.

⁴ *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 26-27.

⁵ B. Zielewska, *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*, Olsztyn 2002, s. 51.

⁶ Tamże.

⁷ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 47-48; J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 1999, s. 277 dodaje, iż filozofia dialogu zrodziła się jako odejście od przemocy oraz powrót do biblijnych źródeł człowieczeństwa, w której czasem nie można uchwycić granicy przebiegającej między filozofią, teologią i refleksyjną wiarą religijną.

świat różnic. Dialog nie jest również odpowiedzią na pytanie o prawdę, wartości, ale formą uczestnictwa w nich, w którym istotniejsza staje się chęć dawania i przyjmowania, a niekoniecznie przekonywania, pokonywania bądź wspólnego odkrywania. Dialog postuluje również uniwersalność i jedność („logos”)⁸.

„Przez dialog rozumiemy najogólniej każdą formę spotkania i porozumiewania się między ludźmi, grupami czy wspólnotami podjętą w duchu szczerości, szacunku i zaufania do drugiego człowieka jako osoby, mającą na celu zgłębianie jakiejś prawdy bądź uczynienia stosunków między ludźmi bardziej odpowiadających godności człowieka”⁹. Istotny element definicji dialogu stanowi zatem szacunek dla drugiego człowieka jako osoby¹⁰. W sensie szerszym termin „dialog” (z gr. *dialogein* – rozmawiać) oznacza spotkanie osób albo grup społecznych i rozmowę między nimi. Tak rozumiany dialog ma na celu wymianę poglądów oraz poszukiwanie wspólnego stanowiska w jakiejś sprawie¹¹. Jest zdecydowanym przeciwieństwem monologu („*monologeîn*” – mówić w pojedynkę), tak jak „rozmowa” jest przeciwieństwem „przemowy”¹².

Przedstawiciele filozofii dialogu to m.in.: Ferdinand Ebner (1882-1931), Hermann Cohen (1842-1918), Friedrich Gogarten (1887-1967), Gabriel Marcel (1889-1973), Franz Rosenzweig (1886-1929), Eugen Rosenstock-Huussy (1888-1973), Martin Buber (1878-1965), Emmanuel Lévinas¹³.

Filozofia Emmanuela Lévinasa

Emmanuel Lévinas (ur. 12.01.1906 r. Kowno, zm. 25.12.1995 r. Paryż) pochodził z litewskiej rodziny żydowskiej. Ten francuski filozof był uczniem E. Husserla i Martina Heideggera (1889-1976)¹⁴, nawiązywał do

⁸ M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. Dialogiczna próba pokonania kryzysu metafizyki*, „Edukacja Filozoficzna” 2002, vol. 34, s. 126-127; *Człowiek z przełomu...*, s. 37-38.

⁹ L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 159, przyp. 30.

¹⁰ Tamże, s. 158.

¹¹ M. Rusecki, *Chryzologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*. W: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 33.

¹² *Co to znaczy: być w dialogu ze światem?*, www.mateusz.pl/duchowosc/km_ntop/km_ntop_03.htm/12.11.2006 r.

¹³ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. XV; B. Zielewska, *Dialog we współczesnej...*, s. 51, przyp. 2.

¹⁴ S. Kowalczyk, *Lévinas Emmanuel*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. E. Ziemann i in., Lublin 2004, kol. 881.

filozofa F. Rosenzweiga, ale też różnił się od niego¹⁵. Jego filozofia była przeniknięta do głębi myślą talmudyczną¹⁶. W okresie powojennym był najwybitniejszym kontynuatorem tradycji dialogicznej¹⁷.

Stanisław Krajewski (współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów) podkreśla, iż troska Lévinasa o przetrwanie judaizmu kazała mu nie tylko nawoływać do powrotu do studiowania tekstów żydowskiej tradycji – Biblii i Talmudu, a raczej Biblii w świetle Talmudu, ale również do świadomego opierania się ekspansji dominującej kultury i jej religijnego kręgosłupa¹⁸.

Doświadczenia totalitaryzmu w XX wieku przyniosły nowe pytania o sens filozofii. Filozofia metafizyczna Lévinasa jest próbą odpowiedzi na pytanie o sensowność filozofowania w posttotalitarnej epoce. Jego dzieło *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*¹⁹ jest studium filozoficzno-etycznym. Książka ta zawiera dwa główne wątki: poszukiwanie istoty judaizmu oraz określenie podstawy porozumienia judaizmu z innymi religiami, przede wszystkim z chrześcijaństwem. Zdaniem Lévinasa o wyjątkowości narodu wybranego stanowi religia, która jest w istocie etyką. Judaizm jest humanizmem. Jego źródłem istnienia jest Boże wybranie oraz wolność jednostki, a cel stanowi poszanowanie wolności Drugiego i świadomie wybrana odpowiedzialność²⁰. Możliwości porozumienia z innymi religiami, szczególnie z chrześcijaństwem i islamem, upatruje ten filozof we wspólnocie ideałów, określając ją „humanizmem grecko-rzymskim”, zaś cień na porozumienie żydowsko-chrześcijańskie rzuca wydarzenie Holocaustu²¹.

Czas Zagłady, który dotknął Lévinasa, jego rodzinę i naród, był wielkim wyzwaniem dla całej myśli żydowskiej. Stanowił szczytowy punkt historycznego dramatu judeochrześcijańskiego²². Uczony uważał, iż Holocaust jest wyzwaniem dla filozofa nie dlatego, aby dążyć do jego wyjaśnienia bądź filozoficznego uzasadnienia w ramach jakiegoś systemu, ale po to, aby pozostał dotkliwą myślą²³.

¹⁵ J.A. Kłoczowski, *Filozofia...*, s. 69.

¹⁶ K. Świecicka, *Transcendentalizm...*, s. 5; zob. E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Kraków 1995.

¹⁷ *Filozofia dialogu*, oprac. B. Baran, Kraków 1991, s. 28.

¹⁸ S. Krajewski, *Tajemnica Izraela a tajemnica Kościoła*, Warszawa 2007, s. 119.

¹⁹ Zob. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

²⁰ Tamże, s. 126-128.

²¹ Tamże, s. 128.

²² J. Migasiński, *Przecucie zagłady*, „Znak” 1997, nr 507, s. 31.

²³ J.A. Kłoczowski, *Filozofia...*, s. 96-97.

Należy zauważyć, iż papież Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał postać patriarchy Abrahama²⁴, który łączy trzy religie monoteistyczne (chrześcijaństwo, judaizm, islam), a Lévinas we wspomnianym dziele *Trudna wolność* podkreślił, iż „Abraham nie był pierwszym, który poznał Boga. Ale jako pierwszy założył rodzinę monoteistyczną”²⁵.

W filozofii Lévinasa²⁶ można wyróżnić trzy główne etapy. Pierwszy obejmował lata 1935-1950 – pozostawał wówczas pod widocznym wpływem Heideggera. „Inny” (człowiek, Bóg) ukazuje się jako „środek” umożliwiający wyjście z tragedii samotności²⁷.

W drugim etapie krytykował filozofię zachodnią (szczególnie Heideggera). Uznał potrzebę odejścia od ontologii bytu ku metafizycznym rozważaniom. Metafizyka, według tego filozofa, jest myśleniem o spotkaniu z Drugim, który jawi się jako zagadka i równocześnie Byt Nieskończony. Z filozofii Rene Descartes’a (1596-1650) zaczerpnął Lévinas ideę Nieskończonego²⁸.

Zdaniem filozofa tylko przez etykę wiedzie droga odpowiedzi na pytanie o sens bycia, które „dla Lévinasa nie jest pytaniem ontologicznym, nie będzie dotyczyło rozumienia bycia. Stanie się etycznym pytaniem o sprawiedliwość bycia”²⁹. „Bycie to [...] nie świadomość siebie, lecz relacja z kimś innym niż ze sobą, to przebudzenie”³⁰. Odejście od ontologii znajduje wyraz na płaszczyźnie języka³¹. Lévinas odróżnia: „mówienie” i „to, co powiedziane”. Mówienie to podstawa, a „wymówione” dorzuca się do podstawy. Istotne jest, iż Bóg mówi, natomiast mniej ważne to, co mó-

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *Będą was prześladować z powodu mego imienia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1980, nr 11, s. 16; tenże, *Spotkanie ekumeniczne*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1982, nr 5, s. 13.

²⁵ E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 146.

²⁶ Tenże, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'm Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991; tenże, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; Lévinas i inni, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002; M. Chmura, *Zanim umrze Iwan Iljcz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2007.

²⁷ M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzyprzedmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 13-14.

²⁸ S. Kowalczyk, *Lévinas Emmanuel...*, kol. 881-882.

²⁹ K. Wieczorek, *Filozof i Nieskończony*, rec. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, „Znak” 1994, nr 473, s. 125.

³⁰ G. Lubowicka, *Spotkanie w obliczu innego. Czy Emmanuel Lévinas był filozofem dialogu?*, „Filozofia Dialogu. Perspektywa i aspekty dialogu” 2005, t. 3, s. 120, przyp. 39.

³¹ M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny” 1984, nr 12, s. 370.

wi³². Przekroczenie ontologii polega na dotarciu do samego Mówienia, które nie daje się sprowadzić do Powiedzenia³³.

W trzecim etapie filozofii Lévinas pogłębił problematykę relacji między człowiekiem a Bogiem. Wprowadził oryginalne pojęcia: „śląd”, „Enigma” i „Oność”, zaś podmiotowość podmiotu ujmował dochodząc do pojęcia „zastąpienia” jako najbardziej adekwatnego wyrażenia odpowiedzialności podmiotu za Drugiego³⁴.

U Lévinasa zaimiek „On” (Bóg) nie ma znaczenia tradycyjnego w filozofii dialogu „To”, ale oznacza raczej „Ty” Boga³⁵. Bóg zatem nie jest jakimś „Ty” (jak np. u M. Bubera), ale jest zawsze Trzecią Osobą – „On”. Ten zaimiek wskazuje na niemożliwość bezpośredniego spotkania człowieka z Bogiem³⁶. Aby właściwie mówić o Bogu, należy dawać świadectwo, czyli poczucie odpowiedzialności za świat zewnętrzny oraz świat ludzi. Adekwatnym wyrazem postawy odpowiedzialności człowieka za innych jest „zastępowanie”, które oznacza solidarność z innymi, a konsekwencją tego jest doświadczenie Transcendencji³⁷.

Lévinas proponował filozofię opartą na nieskończoności i różnorodności, przeciwstawiając się filozofii europejskiej, której ideałem była całość i jedność oraz egologia, tzn. filozofia Ja, której celem jest dążenie do jedności, redukovanie tego, co różne³⁸. W dziele *Całość i nieskończoność*³⁹ etyka, aby wyjaśnić fenomen spotkania, poprzedza metafizykę. Pragnienie nieskończoności i wolności są jego ważnymi aspektami⁴⁰. Spotkanie jest niezwykłą i bezpośrednią relacją dialogiczną, jest zbliżaniem się do bliźniego⁴¹. To relacja, w której dochodzi do otwarcia w stronę drugiego człowieka⁴². Ma charakter wydarzenia. Nie można go wydedukować ani z horyzontu świata, ani biegu historii. Separacja jest warunkiem spotkania⁴³. Jest ona rozumiana jako poczucie odrębności,

³² J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak” 1993, nr 461, s. 7.

³³ M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa...*, s. 371.

³⁴ Tenże, *Wobec innego...*, s. 14-15.

³⁵ *Filozofia dialogu...*, s. 31.

³⁶ M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa...*, s. 373.

³⁷ S. Kowalczyk, *Lévinas Emmanuel...*, kol. 882.

³⁸ B. Zielewska, *Dialog we współczesnej...*, s. 57.

³⁹ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

⁴⁰ B. Zielewska, *Dialog we współczesnej...*, s. 57-58.

⁴¹ Tamże, s. 57.

⁴² Tamże, s. 58.

⁴³ A. Załazińska, *Niewerbalna struktura dialogu: w poszukiwaniu polskich wzorców narracyjnych i interakcyjnych zachowań komunikacyjnych*, Kraków 2006, s. 27.

jako egoizm. Nie byłoby bez niej ani lęku przed innymi, ani pragnienia kontaktu z nimi⁴⁴.

Wolność nie jest wolnością absolutną⁴⁵. Jej szczególnym warunkiem jest motyw wstydu. Wstyd jest siłą, która przeistacza swawolę w wolność, dzieli i łączy, uświadamia cudzą i własną separację, wzbudza pragnienie sprawiedliwości⁴⁶. Lévinas dokonał rozróżnienia wolności stworzonej i arbitralnej. Ta druga to niczym nieograniczona wolność egoistycznie nastawionego „Ja”. Jest wolnością pojętą na sposób ontologiczny i polityczny, a więc nieodłączna jest od niej siła i przemoc. Zaś wolność stworzona jest ograniczona „Innym”, który usprawiedliwia i nadaje sankcję moralną wolności. Dzięki „Innemu” „Ja” dokonuje cofnięcia się poza egoistyczną wolność⁴⁷. Lévinas mówił o inności jako wartości absolutnej, gdyż ten ktoś „Inny” w żaden sposób nie zależy ode mnie⁴⁸, „Inny” powinien być przeze mnie wysłuchany, przyjęty⁴⁹.

Pragnienie nieskończoności to doświadczenie o charakterze etycznym. Ujawnia się w momencie spotkania z innym. Nieskończoność umyka wszelkim próbom jej objęcia, można jej tylko pragnąć, wyrwa nas ona z ograniczeń myśli, pożądań i działań⁵⁰. Sensem Pragnienia Nieskończoności jest Dobro. Lévinas uważał, iż „Prawdziwe Pragnienie jest dobrocią”⁵¹.

Jeden z najbardziej oryginalnych fragmentów dorobku filozoficznego Lévinasa stanowią rozważania dotyczące twarzy⁵². „Sposób uobecniania się innego, przekraczający ideę Innego we mnie, nazywamy w efekcie twarzą”⁵³. Najgłębszą istotę człowieka wyraża właśnie twarz osoby⁵⁴. Można doświadczyć obecności innego człowieka, jednak nie dostrzegac

⁴⁴ B. Zielewska, *Dialog we współczesnej...*, s. 58.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 421.

⁴⁷ M. Żardecka-Nowak, *Relacja między etyką a polityką w kontekście filozofii Emmanuel Lévinasa*, „Filozofia dialogu” 2003, t. 1, s. 236.

⁴⁸ G. dal Ferro, *Znaczenie nazwy „pokój”*, „Społeczeństwo” 1995, nr 4, s. 868, przyp. 10.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ B. Zielewska, *Dialog we współczesnej...*, s. 58.

⁵¹ A.K. Michalski, „Od miłości mądrości do mądrości miłości”. *Emmanuel Lévinasa filozofia Boga i miłości bliźniego*, „Znak” 1991, nr 432, s. 36.

⁵² L. Pyra, *Levinas Emmanuel*. W: *Filozofowie współcześni. Leksykon*, red. J. Szmyd, Bydgoszcz-Kraków 2003, s. 280; zob. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003, s. 25-26.

⁵³ *Filozofia współczesna...*, s. 423, przyp. 20.

⁵⁴ L. Pyra, *Levinas Emmanuel...*, s. 280.

twarzy. Twarz drugiego poświadcza prawdę⁵⁵. Uczony wprowadził ten termin, aby uciec od groźby uprzedmiotowienia innego⁵⁶.

Symboliem inności jest twarz człowieka, a bezpośredniej bliskości spotkanie twarzą w twarz. Mogę z Drugim nawiązać kontakt, poznawać go, jednak nie poznać⁵⁷. Doświadczenie bycia z Drugim twarzą w twarz to doświadczenie Drugiego. Twarzy nie można zobaczyć, jak np. widzi się oczy. Doświadczenie twarzy to zwłaszcza doświadczenie mowy. Twarz mówi, a tam, gdzie jest rozmowa, jesteśmy wobec siebie twarzą w twarz⁵⁸. Mówienie to sposób wyjścia spoza zjawiska, spoza jego formy, otwarcie na otwarcie⁵⁹. Pierwszym i podstawowym wynikiem dialogu jest „darowanie świata”. Nie byłoby mojego bycia-w-świecie bez Drugiego, bez słowa, które do mnie kieruje i którym pokazuje mi rzeczy. Świat, który mnie otacza, jest wielkim darem mowy, zakładającym obecność Drugiego⁶⁰. Nie poddaje się twarzy opisowi fenomenologicznemu, ponieważ zdaniem Lévinasa fenomenologia opisuje to, co się ukazuje – a tutaj mamy do czynienia z poznaniem przez słuchanie – słowo⁶¹. „Dostęp do twarzy jest od razu etyczny”⁶². „Twarz jest tym, co zabrania nam zabijać”⁶³. Twarz Drugiego pobudza mnie do dobroci i wtedy moje istnienie nabiera sensu⁶⁴.

Bóg objawia się jako „Enigma”, czyli znaczenie śladu. Rozpoznać Go można w twarzy „Innego”⁶⁵. Twarz „Innego” (bliźniego) jest również śladem obecności absolutnie „Innego” (Boga). To jednak jest tylko ślad obecności. Bóg według Lévinasa jest tak transcendentny, że „aż nieobecny”. Osiągnięcie Boga jest niemożliwe, zaś osiągnięcie warunkiem etyki – bezinteresowności dobroci – wobec bliźnich⁶⁶. „Poznać Boga znaczy

⁵⁵ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 213.

⁵⁶ *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 130.

⁵⁷ A. Załazińska, *Niewerbalna...*, s. 27.

⁵⁸ J.A. Kłoczowski, *Filozofia...*, s. 79.

⁵⁹ *Filozofia dialogu...*, s. 220.

⁶⁰ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 176.

⁶¹ J.A. Kłoczowski, *Filozofia...*, s. 79.

⁶² Tamże, s. 79, przyp. 66.

⁶³ Tamże, s. 79-80, przyp. 67; M. Deselaers, *Pojednanie u progu Auschwitz*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 27, s. 11 dodaje, iż „Nie zostawiaj mnie samego w rozpaczy” i „Nie zabijaj mnie” to dwa kluczowe zdania Lévinasa, który próbował uzasadniać filozofię po Auschwitz. Teoria o Bogu nie jest odpowiedzią na to pytanie, ale prawdziwą miłość.

⁶⁴ M. Jędraszewski, *Emmanuela Lévinasa...*, s. 369.

⁶⁵ Tamże, s. 373.

⁶⁶ T. Gadacz, *Lévinas Emmanuel*. W: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. XV, red. J. Wojnowski, Warszawa 2003, s. 492.

wiedzieć, co trzeba czynić”⁶⁷. Być obrazem Boga oznacza kroczenie Jego śladem. Iść ku Bogu znaczy zbliżyć się ku „Innym”, którzy również kroczą tym śladem⁶⁸.

Emmanuel Lévinas a Martin Buber

Poniżej przedstawię różnice w poglądach M. Bubera (uważanego za „ojca” filozofii dialogu⁶⁹) i E. Lévinasa, które przybrały postać wyraźnego przeciwstawienia, chociaż obu myślicieli bardzo wiele łączyło, jak np. żydowskie pochodzenie, do którego otwarcie się przyznawali⁷⁰.

Twórca filozofii dialogu, M. Buber, wskazał, iż prawdziwe odkrycie naszego „Ja” leży w spotkaniu z „Ty”, a poza relacją z „Ty” „Ja” nie istnieje w ogóle. Zdaniem M. Bubera dialog stanowi podstawę filozofii w ogóle, ponieważ jest jedyną skuteczną formą komunikacji, w przeciwieństwie do jednostronnego wyrażania poglądów. Człowiek może wejść z rzeczywistością w relację monologową „Ja-Ono”, w której brak jest dialogu, albo w relację dialogową „Ja-Ty”. To, co wydarza się między ludźmi, jest sferą wzajemnego bycia „naprzeciw” i stanowi podstawę dialogiki⁷¹.

W najważniejszym dziele Bubera *Ja i Ty* czytamy: „Świat ma dwojake oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojake są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Podstawowe słowa nie są pojedynczymi, lecz parami słów. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja-Ty. Drugim jest para słów Ja-Ono”⁷².

Lévinas kładł wyraźny nacisk na indywidualizm, zaś według Bubera ani zbiorowość (kolektywizm), ani indywidualizm nie urzeczywistniały prawdziwego dialogu. Ideologia indywidualizmu nie dostrzega człowieka w relacjach z innymi ludźmi, zaś ideologia kolektywizmu widzi tylko zbiorowość, a nie człowieka. Lévinas nie był jednakże zwolennikiem skrajnego indywidualizmu, ponieważ podkreślał realizację pełni ludzkiej egzystencji w intersubiektywnej przestrzeni, realizację indywidualności

⁶⁷ J.A. Kłoczowski, *Filozofia...*, s. 93.

⁶⁸ *Filozofia dialogu...*, s. 229.

⁶⁹ Tamże, s. 14.

⁷⁰ M. Jędraszewski, *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7/8, s. 56.

⁷¹ Zob. M. Buber, *Problem...*, s. XVII.

⁷² Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39.

w relacji. Zarazem mocniej niż Buber uwypuklał odrębność oraz jednostkowość podmiotową człowieka⁷³.

Buber mówił o relacji „Ty”, wiecznym „Ty”, wrodzonym „Ty”, zaś Lévinas o nieobojętności, „Innym”, „Innym-w-Toż-samym”, „Oności”. Lévinas uważał, iż istotą dialogiki ma być wyjście poza bycie, w stronę etyki, zaś poprzez umiejscowienie relacji „Ja-Ty” w teraźniejszości, jako koegzystencji, należy odwołać się do języka, (a tym samym) do ontologii. Lévinas uznawał swoiste odnowienie etyki w filozofii Bubera, we wzajemnej odpowiedzialności „Ja” za „Ty” i „Ty” za „Ja”, ale umiejscawiał ją w dziedzinie ontologii⁷⁴.

Lévinas krytykował Bubera, podając w wątpliwość prawidłowość jego koncepcji i wykazując jego zdaniem niedostatki. Zarzucał Buberowi, iż niewystarczająco jasno zostało określone miejsce „Ja” w relacji i nie zgadzał się z wynikającą według niego z filozofii Bubera jej symetrycznością⁷⁵.

Relacja „Ja-Ty” Bubera jest wzajemnościowa, a u Lévinasa niesymetryczna. Według Bubera relacja „Ja-Ty” ma charakter partnerski, a zdaniem Lévinasa podstawowym doświadczeniem każdego człowieka jest pragnienie nieskończoności⁷⁶. Relacja, która zachodzi między spotykającymi się „Ja” i „Ty”, według Lévinasa nie powinna unieważniać absolutnego dystansu, który dzieli obu jej uczestników⁷⁷. Lévinas interesował się warunkami możliwości relacji oraz jej genezą, natomiast Buber funkcjonowaniem relacji, przyczynami jej nietrwałości. Ponadto Buber koncentrował się na niemożliwości pominięcia któregośkolwiek z konstytuujących ją podmiotów, jak również prywatnego zaplecza, będącego (jako potencjalne „Ja-To”⁷⁸) nieodzowną płaszczyzną destruktywnego odniesienia do tego, co konstruktywne w relacji „Ja-Ty”⁷⁹.

⁷³ A. Załazińska, *Niewerbalna...*, s. 27.

⁷⁴ *Człowiek z przełomu...*, s. 69.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ B. Zielewska, *Dialog we współczesnej...*, s. 57, 60.

⁷⁷ W.P. Glinkowski, *Lévinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty*, „Edukacja Filozoficzna” 2004, vol. 37, s. 286, przyp. 14.

⁷⁸ M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, tłum. G. Zlatkes, Warszawa 1994, s. 5 dodaje, iż Bóg jest jedynym „Ty”, który nie daje się sprowadzić do „To”.

⁷⁹ W.P. Glinkowski, *Lévinas a Buber...*, s. 294; M. Buber, *Problem...*, s. 91 dodaje, iż „Fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem. Świat ludzi znamionuje przede wszystkim to, że tutaj wydarza się między istotą a istotą coś, czego nie znajdzie się nigdzie w przyrodzie”.

Filozofia Lévinasa⁸⁰ została słusznie nazwana „filozofią w drodze” ze względu na ciągle dopracowywanie się koncepcji filozoficznej dotyczącej relacji z Drugim⁸¹. Jego filozofia pokazuje człowieka na tle rzeczywistości, która tworzy swoistą całość⁸².

Emmanuel Lévinas a Jan Paweł II

Należy podkreślić, iż papież Jan Paweł II żywił szacunek dla dzieła tego filozofa, był jego przyjacielem, gdyż poszukiwał prawdy, zwłaszcza o człowieku⁸³.

Maciej Zięba, znawca i popularyzator myśli Jana Pawła II, przypomina, że papież spędził sporo czasu na osobistych dyskusjach z Lévinasem⁸⁴. W swoich pismach zwierzał się, iż tradycja żydowska wzbogaciła go wewnątrz. W książce *Przekroczyć próg nadziei*, odpowiadając na pytania Vittoria Messoriego, trzykrotnie wymienił filozofię dialogu (s. 45, 46, 155-156). Papież podkreślał, iż w kategoriach „antropologicznego doświadczenia ogromnie wiele wnieśli filozofowie dialogu, tacy jak Martin Buber czy [...] Lévinas”⁸⁵. Szczególny podziw wyrażał dla Lévinasa⁸⁶. Uznawał, iż współczesna hermeneutyka tego filozofa „ukazuje nam z nowego punktu widzenia prawdę o świecie i człowieku”⁸⁷. W „sposób genialny” skojarzył przykazanie „nie zabijaj” z ludzką twarzą: „Lévinas, który podobnie jak jego współwyznawcy, głęboko przeżył dramat Holocaustu, daje temu wielkiemu przykazaniu Dekalogu szczególny wyraz”⁸⁸.

Jan Paweł II wskazywał za Lévinasem przyczyny, które przywiodły Europę do hitlerowskich obozów śmierci i sowieckich gułagów, umiesz-

⁸⁰ Zob. J. Grzeszczak, J. Migasiński, *Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Lévinasa i opracowań poświęconych jego filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 2007, t. 4, s. 141-162.

⁸¹ M. Jędraszewski, *Emmanuel Lévinas*..., s. 364.

⁸² *Filozofia religii. Problem relacji wzajemnych*, t. II, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 95, przyp. 13.

⁸³ M. Jędraszewski, *Emmanuel Lévinas*..., s. 362.

⁸⁴ M. Zięba, *Kościół w ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II (cz. 2)*, „W drodze” 2004, nr 1, s. 31.

⁸⁵ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 46.

⁸⁶ *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, oprac. B.L. Sherwin, H. Kasimow, tłum. A. Nowak, Kraków 2001, s. 34.

⁸⁷ *Przekroczyć próg*..., s. 45.

⁸⁸ Tamże, s. 156.

czając na „ławie oskarżonych” kulturę immanencji, która eliminuje inność⁸⁹: „Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia. Każdy z systemów następujących po sobie i wzajemnie się zwalczających, miał swą fizjonomię, nie sądzę jednak, by było błędem uznanie ich wszystkich za twory jednej i tej samej kultury immanencji, bardzo rozpowszechnionej w Europie ostatnich wieków, z której rodzą się wizje istnienia osobowego i zbiorowego ignorujące Boga i lekceważące Jego zamysł wobec człowieka”⁹⁰. Lévinas podkreślał, iż kultura immanencji to „prawdopodobnie kultura głęboko ateistyczna”⁹¹.

Jan Paweł II patrzył na dzieje filozofii inaczej niż Lévinas, zgadzając się z nim co do samego pojmowania „kultury immanencji” jako „całkowitego zamknięcia się w świadomości”, upatrując w tej kulturze przyczyny niemieckiego nacjonalizmu, internacjonalizmu sowieckiego, jak również każdej innej formy totalitaryzmu, fundamentalizmu bądź integralizmu⁹².

Co dwa lata na specjalnych sympozjach w Castel Gandolfo⁹³ najwybitniejsze osobistości (niezależnie od ich religii, poglądów bądź reprezentowanych szkół naukowych) omawiały z papieżem najważniejsze problemy ludzkości.

Romuald Jakub Weksler-Waszkineł⁹⁴ podkreśla, iż zarówno dla Jana Pawła II, jak i Lévinasa, przedstawicieli wielkiej tradycji judeochrześcijańskiej, prawda nie jest Bogiem, ale Bóg jest prawdą⁹⁵. Podstawową „przestrzenią spotkania” papieża i tego filozofa było wspólne dziedzictwo z Żydami – zwłaszcza hebrajska Biblia, którą wyznawca Chrystusa nazywa Starym Testamentem⁹⁶.

Jan Paweł II był człowiekiem autentycznego dialogu nie tylko wśród chrześcijan, ale także wśród ludzi różnych religii (m.in. judaizmu i isła-

⁸⁹ R.J. Weksler-Waszkineł, *Teologiczno-filozoficzne aspekty laudacji Emmanuela Lévinasa*, „Przegląd Powszechny” 2007, nr 2, s. 83.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1983, nr 12, s.17.

⁹¹ R.J. Weksler-Waszkineł, *Teologiczno-filozoficzne...*, s. 84, przyp. 7.

⁹² Tenże, *Błogosławiony Bóg Izraela*, Lublin 2000, s. 126.

⁹³ Tenże, *Teologiczno-filozoficzne...*, s. 84 dodaje, iż w Castel Gandolfo w 1983 r. Lévinas wygłosił referat poświęcony głównie idei nieskończoności w rozumieniu Kartezyusza.

⁹⁴ Zob. tenże, *Winę ponoszą katolicy biskupi*, „Rzeczpospolita” 2007, nr 268, s. A18.

⁹⁵ Tenże, *Teologiczno-filozoficzne...*, s. 89.

⁹⁶ Tenże, *„Spotkania” Jana Pawła II z Emanuelem Lévinasem*. W: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji Kraków 24-26 XI 1998*, red. K. Pilarczyk, S. Gąsiorowski, t. II, Kraków 2000, s. 455.

mu) oraz światopoglądów. Podmiotem nauczania papieskiego był zawsze konkretny człowiek. Papież zwracał się do konkretnego „Ty”, czyli partnera dialogu, podobnie jak filozofowie dialogu. Nie mogło być mowy o chrystianizacji judaizmu czy judaizacji chrześcijaństwa, ponieważ byłoby to niezgodne z nauczaniem papieskim. Podczas wizyty w Synagodze⁹⁷ Większej w Rzymie 13 kwietnia 1986 roku powiedział: „[...] kosztem wielkich wysiłków zostało osiągnięte wspólne porozumienie co do słusznego pluralizmu na polu społecznym, obywatelskim i religijnym. Uwzględnienie wiekowych uwarunkowań kulturowych nie może jednak być przeszkodą w uznaniu tego, że akty dyskryminacji, nieusprawiedliwionego ograniczania wolności religijnej [...] wobec Żydów, były zjawiskami obiektywnie godnymi najgłębszego ubolewania”⁹⁸.

W niniejszym artykule omówiłam poglądy filozofa Emmanuela Lévinasa ze względu m.in. na jego żydowskie pochodzenie, interesujące rozważania dotyczące twarzy, na którego filozofię, podobnie jak Martina Bubera, wielokrotnie zwracał uwagę papież Jan Paweł II. Lévinas doceniał wagę dialogu, jednak stawiał go na drugim planie w stosunku do Diakonii, która oznacza posługę: „zrobić coś dla drugiego, dać”⁹⁹. Brak celu dialogu Lévinas ujął w sformułowaniu: „Dialog nie doprowadza do jakiegos wniosku, ale stanowi jakby samo życie prawdy”¹⁰⁰.

The philosophy of dialogue of Emmanuel Lévinas

The article is an attempt of presenting the philosophy of dialogue concept and Emmanuel Lévinas's views – its contemporary representative. For this philosophy a dialogue becomes a target and a meeting and conversation constitute the starting point and the principle of all philosophy. The twentieth century has changed the approach to dialogue, due to the philosophy of dialogue being discussed here. A dialogue cannot be a way to blur differences, and grows out of respect for diversity. Despite the differences that divide people it should be a bridge

⁹⁷ Jan Paweł II przekroczył próg synagogi w 1986 roku jako pierwszy papież w historii.

⁹⁸ Tenże, *Przemówienie w Synagodze Większej w Rzymie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1986, nr 4, s. 78; *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 163-164.

⁹⁹ G. Gacki, *Świadkowie XX wieku*, www.kosciol.pl/article.php?story=20040616010656284/20.11.2007 r.

¹⁰⁰ S. Krajewski, *Ku filozofii dialogu międzyreligijnego: między kim odbywa się dialog?*, „Filozofia dialogu” 2007, t. 5, s. 100, przyp. 7.

connecting them. It assumes a conversation and necessity of listening to the Other. At present it has become the indispensable concept, it is a need and challenge for modern times.

I also pointed differences in the views of Lévinas and Martin Buber (who is considered the founder of philosophy of dialogue). I emphasized respect that John Paul II had for Lévinas's philosophy. The philosopher's views clearly correspond to the personalistic view of the Pope.