KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 3, 2015
PL ISSN 1230-4050

KATARZYNA KORNACKA
(Gniezno)

JA, INNY I (NIE)OBECNY. IDEE KABALISTYCZNE W FILOZOFII BOGA EMMANUELA LÉVINASA

> Król Salomon błagał Przedwiecznego, by ten dał mu serce rozumiejące. [...] Bóg wszelako milczy. Być może przygląda się nam, ale nie odpowiada, nie wychodzi z ukrycia i nie miesza się w nasze sprawy. Bez względu na to, co wyobrażamy sobie – chcąc przekonać się, że działa – na temat rozkładu Jego zajęć, On pozostawia nas samym sobie[1].

WSTĘP

Jan Andrzej Kłoczowski w eseju pt. *Twarz drugiego* napisał:

> Emmanuel Lévinas w jakimś sensie wieńczy dotychczasową historię filozofii dialogu, lecz równocześnie otwiera zupełnie nowe perspektywy. Zdecydowanie nawiązuje do Rosenzweiga, ale też różni się od niego. Natomiast zasadniczo odbiega od Martina Bubera[2].

Z twierdzeniem Kłoczowskiego można się zgodzić tylko częściowo. Niewątpliwie dzieło Lévinasa stanowi zwieńczenie filozofii dialogu. Pogląd jednak, że myśl piszącego po francusku filozofa żydowskiego „zasadniczo odbiega od Martina Bubera" jest, co najmniej, sporny. Wydaje się bowiem, iż u podstaw doktryny głoszonej przez wszyst-

[1] A. Finkielkraut, *Serce rozumiejące. Z lektur*, przeł., J. M. Kłoczowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 7.

[2] A. J. Kłoczowski, *Twarz drugiego* [w:] *Filozofia dialogu*, W drodze, Poznań 2005, s. 69.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

kich – bez wyjątku – żydowskich dialogików legła myśl mistyczna, chociaż, w istocie, poszczególne motywy kabały są bardziej lub mniej widoczne w różnych wariantach filozofii dialogu. Bywają one jawnie powielane przez wspominanych tu filozofów bądź też pozostają ukryte w głębszych warstwach dyskursu, w zależności od stopnia skomplikowania tych motywów oraz ich silniejszego bądź słabszego związku z powszechniej jednak znaną myślą chasydzką.

Niezależnie od konkretnych źródeł, które stały się inspiracją dla przemyśleń Emmanuela Lévinasa, jego dzieła stanowią aktualnie przedmiot badań i dociekań uczonych na całym świecie. W polskiej literaturze przedmiotu określa się zazwyczaj Lévinasa jako filozofa „trudnego", tj. umykającego jednoznacznym interpretacjom, nie definiującego swoich idei, lecz skrywającego je za zasłoną złożonych metafor i symboli[3]. Dlatego niejednokrotnie usłyszeć można twierdzenie, że Emmanuel Lévinas jest filozofem niezrozumiałym[4]. Dość często sytuuje się go pośród intelektualnych potomków żydowsko-litewskich *mitnagdim*, właściwie tylko z tego powodu, że Lévinas urodził się w Kownie. Co wydaje się interesujące: zazwyczaj nie bierze się w tym kontekście pod uwagę faktu, iż rodzina Lévinasów była w znacznym stopniu zasymilowana czy wręcz zintegrowana z kulturą rosyjską, a sam Lévinas wybrał studia filozoficzne we Francji, pozostając pod wpływem literackich utworów Dostojewskiego, Puszkina i Szekspira[5], nie zaś traktatów

---

[3] Por. R. Kolarzowa, *Wprowadzenie do tradycji i myśli żydowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 347: „Jak mało w istocie myśl żydowska jest – zwłaszcza w Polsce – zrozumiała, a jeszcze mniej 'przyswajalna', wskazują kłopoty z Lévinasem, konsekwentnie nie istniejącym jako autor *Czterech lektur talmudycznych* [...]. Największa trudność w lekturze Lévinasa ujawniła się przy *Całości i Nieskończoności* [...]".

[4] Myśl Lévinasa wydawała się przez wiele lat niejasna nawet dla Michaela Morgana, który jest obecnie uważany za światowy autorytet w dziedzinie interpretacji doktryny filozofa z Kowna. We wstępie do swojej obszernej monografii poświęconej dorobkowi Lévinasa Morgan pisze bowiem: "About six years ago, I began to study Emmanuel Levinas's works seriously. I had tried several times before to read *Totality and Infinity*, unsuccessfully. The work seemed impenetrable, and each time I set out I managed only a few pages before I put the book aside". (M. L. Morgan, *Preface*, [w:] *Discovering Levinas*, Cambridge University Press, New York 2007, s. xi.

[5] "The Bible, the Talmud, and other Jewish texts are not the sole resources for teachings about the interhuman and ethical responsibility. This obvious point is well worth underscoring. Levinas takes Shakespeare, Dostoyevsky, Pushkin, and many others to be valuable sources concerning the primacy of the ethical and the social", tamże, s. 379. W kwestii młodzieńczych lektur Lévinasa – zob. także: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'm Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Gaona z Wilna. Równie dobrze uprawomocnione mogłoby więc być także twierdzenie, że Lévinas jest filozofem reprezentującym myśl okcydentalną, zwłaszcza że był on uczniem Husserla i Heideggera, a jego sławną koncepcję *il-y-a*[6] można by uznać za filozoficzną wariację na temat powszechnie znanej Heideggerowskiej idei „bycia-ku-śmierci", *Sein-zum-Tode*. Z racji jednak opublikowania przez Lévinasa „Czterech lektur talmudycznych" oraz wydanych już pośmiertnie „Nowych lektur talmudycznych"[7], wpisano go w nurt „talmudyczny" filozofii dialogu, jakkolwiek w rzeczywistości ów nurt *per se* nie istnieje. Jednocześnie, zaczęto przeciwstawiać doktrynie Lévinasa pewne idee wypracowane uprzednio przez Bubera i Rosenzweiga, które zostały *explicite* bądź *implicite* oparte na założeniach kosmogonii, ontologii, epistemologii oraz etyki luriańsko-chasydzkiej[8]. Apriorycznie założono

Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków, b. r. w., s. 19.

[6] Dość jasno precyzuje kategorię *il-y-a* w myśli Lévinasa A. Lipszyc: „Za wyraz dojrzałej filozofii Lévinasa uważa się książki *Całość i nieskończoność* (1961) oraz *Inaczej niż być* (1974). Co najmniej jedna idea rozwinięta we wcześniejszych pracach, takich jak *Istniejący i istnienie* (1947) oraz *Czas i to co, inne* (1947), zasługuje wszakże na uwagę [...] Idzie mianowicie o trudno przekładalną kategorię *il-y-a* (dosłownie: jest..., istnieje...). Pojęcie to ma opisywać pewne nieprzyjemne doświadczenie świata, które dane nam jest – jak twierdzi Levinas – na przykład wówczas, gdy dręczy nas bezsenność [...]. W takim stanie poszczególne rzeczy rozwiewają się, świat nie znika jednak, lecz staje się, by tak rzec, zgęstniałą nicością, niezróżnicowanym żywiołem, który zalewa nas i dusi". (A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Fundacja im. prof. Mojżesza Shorra, Warszawa 2009, s.134). Sam Lévinas tłumaczy znaczenie pojęcia *il-y-a* w książce będącej zapisem rozmów z Philippe'm Nemo, które wyemitowano na antenie radiowej w 1981 r.: „Natomiast dla mnie *il y a* jest zjawiskiem bytu nieosobowego: *il*. Moja refleksja na ten temat ma swoje źródło w dzieciństwie. Śpi się samemu, dorośli dalej prowadzą życie; dziecko odczuwa ciszę swojej sypialni jako 'szum' [...] Przypomina to coś, co słyszymy, gdy zbliżamy pustą muszlę do ucha, tak jakby pustka była pełna, jakby cisza była szumem. Odczuwamy to rozumiejąc, że jeśli nawet niczego nie ma, to faktu *il y a* nie można zanegować. [...] W absolutnej próżni, jaką możemy wyobrazić sobie przed stworzeniem, *il y a*". (E. Lévinas, *Etyka i Nieskonczony*, dz. cyt., s. 31).

[7] E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1968; E. Lévinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1996.

[8] Na temat ścisłego związku myśli Martina Bubera z *quasi* panenteizmem doktryny chasydzkiej piszą, między innymi, w wydanej dwa lata temu książce dwaj izraelscy filozofowie, Alexander Even-Chen oraz Efraim Meir: "As does Hasidism, Buber searches for God in this world. In the words of Rashi, on the occasion of the episode of God's appearance to Moses on Mount Sinai: *hu meqomo shel olam ve-ein ha-olam meqomo*, He is the place of the world and the world is not His place. Buber's religious humanism is not negative toward the world, but rather confirms the world. [...] God

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

więc, że skoro *mitnagdim* przeciwstawiali się chasydom, to urodzony na Litwie Lévinas, również jest ich oponentem. Kłoczowski, na przykład, napisał: „Podstawowe kategorie myślenia Emmanuela Lévinasa kształtowały się w innym klimacie intelektualnym niż to miało miejsce w przypadku Bubera, który czerpał z tradycji chasydzkiej. Lévinas przez fakt swego litewskiego pochodzenia był formowany przez zupełnie inną szkołę myślenia żydowskiego, bowiem Wilno stanowiło wielki ośrodek talmudycznych studiów prawnych, rabinistycznych"[9].

Tymczasem, jak się wydaje, prawdziwą oraz najistotniejszą inspiracją dla *stricte* filozoficznej myśli Emmanuela Lévinasa był nie Talmud, lecz żydowska myśl mistyczna, która niejednokrotnie stoi w opozycji do doktryn wypracowanych przez pokolenia talmudyznych mędrców[10]. Różnica ta dotyczy przede wszystkim samej koncepcji Boga – pojmowanego przez kabalistów jako nieosobowy, nieskończony i niedefiniowalny byt absolutny[11], jak również istnienia wyjątkowo silnego sprzężenia zwrotnego pomiędzy ontologią a etyką, charakterystycznego dla kabały żydowskiej, która z kolei stała się podstawą dla myśli i różnorodnych doktryn typowo chasydzkich. Rzeczą zaś dalece mniej istotną jest dążenie do wyjaśnienia sposobu, w jaki Lévinas zdobył wiedzę prowadzącą go do stworzenia koncepcji określanej jako etyczny radykalizm. Być może pewną inspiracją stała się dla niego wydana po raz pierwszy w roku 1957 „Religia gnozy" autorstwa innego filozofa pochodzenia żydowskiego, będącego – podobnie jak Lévinas – uczniem Heidegge-

---

is no searched for in the margins of life but in the midst of life. He is omnipresent, always there, but man is not always conscious of this elevated fact". (A. Even-Chan, E. Meir, *Between Heschel and Buber. A Comparative Study*, Academic Studies Press, Boston 2012, s. 218 i n.).

[9] J. A. Kłoczowski, *Twarz drugiego*, dz. cyt., s. 71.

[10] Na podobieństwo myśli E. Lévinasa do poglądów chasydzkich zwraca natomiast uwagę rabin i filozof francuski, M. A. Ouaknin, który niejednokrotnie przywołuje wprost słowa kowieńskiego filozofa, opisując fenomen chasydyzmu, co jest do pewnego stopnia uzasadnione. Niestety, nie zawsze odnotowuje on fakt, iż posługuje się cytatem z dzieła Lévinasa. Z drugiej więc strony, odbiorca tekstu Ouaknina może dość często mylić poglądy autora z doktryną samego Lévinasa. (Por. M. A. Ouaknin, *Chasydzi*, przeł. K. K. Pruscy, Cyklady, Warszawa 2002).

[11] Koncepcję nieosobowego, nieskończonego i niedefiniowalnego Boga postulował również założyciel rekonstrukcjonizmu judaistycznego, Mordechaj M. Kaplan. Zob. W. Szczerbiński, *Postulat nie-osobowego Boga. Rekonstrukcjonizm wyzwaniem dla teizmu żydowskiego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ra, Hansa Jonasa, który opisując szczegółowo gnostycką obrazowość i symbolikę, posłużył się pojęciami „Innego przybywającego ze świata Transcendencji", „wygnania", „cudzoziemca", „domu", „mieszkania" czy też „Boga Nieznanego", uwikłanego jednak w dzieje ludzkiego i „skończonego" świata[12]. Oczywiście, hipotezę tę należałoby uzasadnić nie tylko przy pomocy komparatystycznej deskrypcji idei zawartych w obu dziełach, lecz także na poziomie historyczno-literackim. Niemniej, na tym etapie badań kwestia relacji i podobieństw pomiędzy myślą filozoficzną Lévinasa oraz opisem doktryn gnostyckich, dokonanym przez Hansa Jonasa pozostaje otwarta. Zwraca jednak uwagę fakt, że „Religię gnozy" (*The Gnostic Religion*) Jonasa opublikowano po raz pierwszy w roku 1958, a „Całość i nieskończoność" (*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*) Emmanuela Lévinasa ukazała się drukiem dopiero trzy lata później, czyli w roku 1961. Z drugiej zaś strony, nie powinien umykać uwadze fakt, iż naprawdę trudno jest przeprowadzić wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy myślą gnostycką a kabalistyczną, ponieważ podobieństwa, jakie między nimi zachodzą, są znaczące, o czym pisze, na przykład, Moshe Idel w książce pt. „Kabała. Nowe perspektywy", której polski przekład wydano w Krakowie w 2006 roku. Podobnie, zresztą, nie można w sposób definitywny odróżnić doktryny kabalistycznej od systemu Platońskiego i jego Plotyńskiego wariantu[13], z czego, jak się wydaje, zdawał sobie doskonale sprawę już Gershom Scholem. Niezależnie jednak od źródeł, z jakich korzystał Lévinas, konstruując swoją doktrynę, u podstaw jego myśli znajduje się koncepcja nieosobowego bóstwa. Jest ono transcendentne wobec człowieka i świata, czyli odlegle od tego-co-stworzone, lecz zarazem w pewien sposób obecne wśród ludzi i wszystkich innych bytów powstałych i powstających w procesie kreacji. Tę pozorną sprzeczność wyjaśnić ma analiza wybranych tekstów Lévinasa, jak również zestawienie najistotniejszych elementów Lévinasowskiej filozofii Boga z pewnymi ideami żydowskiej kabały, które filozofa zainspirowały, niekiedy zaś zostały przez niego dosłownie powielone.

---

[12] H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, b.m.w., 1994.

[13] M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006, s. 73: „Zbyt wielka przepaść w ocenie istoty kabały zdaje się dzielić popularny pogląd o jej przynależności do starożytnej, autentycznej, ezoterycznej tradycji judaizmu i akademickie 'odczarowanie' tego fenomenu, traktowanego jako gnostyckie i neoplatońskie oddziaływanie, zwodniczo przebrane w żydowską wiedzę tajemną".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

1. EMANUJĄCA NICOŚĆ. LÉVINASA KONCEPCJA ATEIZMU JAKO NEGACJA ISTNIENIA BOGA OSOBOWEGO

> Nieznajomość prawdziwego Boga jest w rzeczywistości tylko połowicznym złem; ateizm wart jest więcej, niż pobożność kierowana do mitycznych bogów [...][14].

„Naukę o Bogu w racjonalnej teologii żydowskiej średniowiecza można scharakteryzować z dużą dozą trafności jako walkę o spuściznę biblijną między Platonem a Arystotelesem [...]. W odniesieniu do kabały można jednak to sformułowanie jeszcze bardziej wyostrzyć i powiedzieć, że to Bóg Biblii i Bóg Plotyna są tymi – jeśli w ogóle można przy tym mówić o jednym Bogu – których konflikt jest równie imponujący, jak fascynujące są starania mistyków żydowskich o ich utożsamienie”[15], napisał Scholem w jednej ze swoich prac, które – obiektywnie tę rzecz ujmując – stanowiły przełom w badaniach nad mistycyzmem żydowskim we wszelkich jego formach, postaciach i przejawach. Niezależnie od faktu istnienia poglądów polemizujących z założeniami i wynikami badawczymi uzyskanymi przez Scholema, które kwestionował, miedzy innymi, Martin Buber[16], Lévinas – jako filozof – jednoznacznie opowiedział się w tym „pojedynku” za Jednią, niedefiniowalnym Bogiem Plotyna i, jednocześnie, za nieustannie emanującym siebie ku światu bóstwem żydowskiej kabały. Bóstwo to jest jednak w swej istocie nieobecne w świecie po to, aby mogły istnieć odrębne od Niego byty

[14] E. Lévinas, *Religia dorosłych* [w:] *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo „Atext”, Gdynia 1991, s. 17.

[15] G. Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz, Inter Esse, Kraków 1991, s. 18.

[16] Na temat sporu, który toczyli ze sobą G. Scholem i M. Buber, pisze, między innymi, Byron L. Sherwin. Wydaje się, iż warto tutaj przytoczyć jego koncyliacyjną opinię, którą Sherwin powtarza za J. Weissem: „Przez wiele lat Martin Buber i Gershom Scholem pozostawali najznamienitszymi znawcami chasydyzmu. Buber ukazywał chasydyzm głównie w kategoriach egzystencjalnych. Według Scholema chasydyzm to przede wszystkim ruch mistyczny. Ich spór trwał jeszcze po śmierci Bubera w 1965 roku, a nawet trwa po dziś dzień, po śmierci Scholema. Nieżyjący już prof. Joseph Weiss usiłował rozstrzygnąć spór między Buberem a Scholemem [...]. Według Weissa, i Buber, i Scholem mieli rację. Chasydyzm jest bowiem ruchem religijnym w obrębie judaizmu, zajmującym się bezpośrednio i wprost problemami życia ludzkiego. A zarazem chasydyzm to ruch w ramach mistycyzmu żydowskiego”. (B. L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1995, ss. 155 i n.).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

skończone, czyli byty „tego" świata. W czołowym dziele Lévinasa, za które uważa się powszechnie „Całość i nieskończoność", bez trudu odnajdujemy kabalistyczną wizję *En-Sof* – Nieskończonego, jak również doktrynę *cimcum*, czyli naukę o auto-negacji i samo-kontrakcji Bóstwa, zachodzącej w Jego wnętrzu[17]:

> Nieskończoność, rezygnując z zaborczego uścisku całości, powstaje przez skurczenie, które zostawia miejsce dla bytu oddzielonego. W ten sposób zarysowują się relacje, które przecierają drogę poza byt. Nieskończoność, która nie zamyka się koliście w samej sobie, ale wycofuje się z ontologicznej przestrzeni, by zostawić miejsce dla skończonej rzeczywistości, istnieje w sposób boski[18].

Najistotniejszą implikacją tak pojmowanego aktu stwórczego jest ustanowienie wolności tego-co-stworzone oraz jego całkowitej niezależności wobec Absolutu. Tam bowiem, gdzie istnieją byty skończone, nie ma już boskiej egzystencji, panuje „Bez-Boże" będące „ontologicznym warunkiem dla stworzenia", jak trafnie określa tę sytuację Grözinger[19]. W przeciwnym razie, Bóg, świat, jak również stworzony przez Boga człowiek przebywający w stworzonym – i wciąż na nowo tworzonym – świecie posiadaliby tożsamy status ontyczny, co z kolei uniemożliwiałoby separację różniących się diametralnie bytów, ich samodzielną egzystencję oraz ich bytowanie w sensie pełnym[20]. Niestety, ceną, jaką płacimy za swoje autonomiczne istnienie, jest niemożność bezpośredniego kontaktu z Bogiem oraz niemożność poznania tak Boga, jak i przyczyny, dla której egzystujemy w przestrzeni określanej jako „ten świat". Zostaliśmy więc skazani na własne, samodzielne bycie – istnienie, od którego nikt z nas nie jest się w stanie uwolnić, które towarzyszy nam niezmiennie, dopóki żyjemy, i które jest absolutnie niezależne od naszej woli. Ów stan koniecznego bycia zostaje określony metaforycznie przez Lévinasa jako „bezsenność w łożu bytu, w którym nie sposób się skulić, by o sobie zapomnieć"[21]. Wolna wola człowieka jest zatem w Lévinasowskim ujęciu ograniczona przez konieczność

---

[17] Na temat aktu *cimcum*, swoistej autonegacji Boga, pisze, między innymi, Gershom Scholem. Zob., na przykład: G. Scholem, *Mistycyzm i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletehia, Warszawa 2007, ss. 288–293.

[18] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, ss. 112 i n.

[19] K. E. Grözinger, *Kafka a Kabała*, przeł. J. Güntner, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006, s. 82.

[20] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 114.

[21] E. Lévinas, *Imiona własne*, przeł., J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 53.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

„bycia", przymus egzystowania w świecie okrutnym i chaotycznym, jako że pozbawionym boskiej opatrzności, miłosierdzia, wszechmocy i sprawiedliwości, traktowanych przez filozofa jako atrybuty mitycznego i *de facto* nie istniejącego bóstwa.

Bóg, który porzuca swój własny świat – negując zarazem swoje nieskończone jestestwo – po to, aby tworzyć świat skończony – *universum* materialnego i fizykalnego istnienia, jest bytem – zarówno w „tradycyjnej" myśli kabalistycznej, jak również w myśli kabalistycznej współcześnie wyrażonej przez Lévinasa – nie zupełnie jednak odseparowanym od człowieka. Bóstwo pozostaje tu bowiem w stanie ciągłego dialektycznego napięcia. Jednocześnie wycofuje się Ono w głąb siebie i wyemanowuje siebie ku światu[22]. Owo stałe napięcie zachodzi, w sposób trwały, pomiędzy *jesz* i *ajin*, bytem a boską Nicością[23], stanowiącą de facto i „pełnię istnienia", i „pełną pustkę, *il-y-a*"[24]. Nicość ta, ów nieosobowy nie-byt, nieustannie się przemieszcza od życia do życia[25], a jednocześnie pozostaje, w stosunku do tego, co stworzone i ontycznie skończone, „otwartą sceną bycia". My zaś sami – podobnie jak nieosobowe Bóstwo – również „uciekamy od życia do życia"[26]. Innymi słowy, człowiek, zdaniem Lévinasa, nie jest odseparowany od Boga w sposób absolutny, ponieważ towarzyszyć mu w pewnym momencie zaczyna pragnienie spotkania z Transcendencją. Rozumieć je można jako potrzebę spotkania tego-co-metafizyczne. „Pragnienie Nieskończoności" charakteryzuje w pełni już ukonstytuowany byt ludzki. Jak bowiem pisze filozof:

---

[22] Dość jasno ujmuje tę odwieczną dychotomię istnienia obu wymiarów rzeczywistości, boskiego i materialnego, oraz wzajemne się ich przenikanie, R. Elior: „Namacalna, cielesna rzeczywistość ma sens o tyle tylko, o ile wywodzi się z boskiego źródła. Podobnie, ukryty świat Nieskończonego, boska Nicość, może być dostrzeżona jedynie w realności cielesnego bytu". (R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, przeł. M. Tomal, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2009, s. 13.

[23] W kwestii „boskiej Nicości" będącej zarazem pełnią istnienia, zob: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 242. Por. także: T. Sikora, *Pojęcie nicości w chasydyzmie – przykład homofonicznej gry językowej* [w:] red. M. Galas, *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Wydawnictwo Austeria, Kraków 2006, ss. 115–127.

[24] E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, dz. cyt., s. 31.

[25] „Przed Nim, niech będzie błogosławiony, który jest i wszystko może, byt i nicość są jednym i tym samym": Aron Ha-Lewi ze Starosielec, *Awodat Ha-Lewi*, 1a. Cyt. za: R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 138.

[26] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 171.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Drzwi prowadzące na zewnątrz muszą być, w bycie oddzielonym, jednocześnie zamknięte i otwarte. Zamknięcie bytu oddzielonego musi być więc dość dwuznaczne, by, z jednej strony, wewnętrzność konieczna dla idei Nieskończoności pozostawała *rzeczywista*, a nie tylko pozorna, by los wewnętrznego bytu dokonywał się w egoistycznym ateizmie, którego nie zakłóca żadna zewnętrzność (...). Ale z drugiej strony w samej wewnętrzności, jaką tworzy rozkoszowanie się, musi pojawiać się heteronomia, która zaprasza do innego losu niż to zwierzęce zadowolenie z siebie[27].

Tak więc, Lévinas podkreśla po raz kolejny fakt odrębności (separacji) bytu ludzkiego i bytu absolutnego, z drugiej zaś strony – jak chasydzki cadyk – wzywa człowieka do otwarcia się na Nieskończoność[28], czy też raczej do uświadomienia sobie istnienia Transcendencji[29]. Jest Ona wprawdzie odległa, niezrozumiała, właściwie nieobecna, lecz Jej ślady dostrzegać należy w otaczającym człowieka świecie. Śladem zaś Transcendencji jest zdolność człowieka do rozpoznawania nakazów moralnych, które pochodzą z wymiaru Nieskończoności. Są więc one – absolutnie – heteronomiczne i tak właśnie winny być odczytywane, mimo że, paradoksalnie, nikt nie zna, nie widzi i nie pojmuje Bóstwa postrzeganego jako okryty zasłoną własnej nicości Prawodawca. Jednocześnie, owa heteronomia pojawia się „w samej wewnętrzności" ludzkiego bytu, co oznacza, że boski ślad kryje się, po prostu, w człowieku: tak samo jak *nicocot*, boskie iskry tak chętnie opisywane zarówno przez żydowskich kabalistów, jak również Martina Bubera, który ukazał żydowską myśl mistyczną filozofii okcydentalnej, nie tylko w swoim sztandarowym dziele, za jakie uchodzi „Ja i Ty", lecz także w krótkiej rozprawie pt. „Droga człowieka według nauczania chasydów", gdzie pisze:

Chasydyzm nie jest panteizmem. Głosi absolutną transcendencję Boga, połączoną z jego warunkową immanencją. Świat jest emanacją Boga, ale ponieważ obdarzony został niezależnością istnienia i dążeń, przejawia skłonność do wytwarzania – zawsze i wszędzie – skorupy wokół siebie. Tak więc w każdym przedmiocie i w każdym żywym stworzeniu tkwi iskra boża, lecz każda taka iskra zamknięta jest w osobnej

---

[27] Tamże, s. 170.

[28] Por. R. Elior, dz. cyt., s. 162: „Cadyk doświadcza bliskości Boga, przyjmując i odbijając boskie pierwiastki nieskończoności, wiedzy, inspiracji, wolności, dobroci. Reprezentuje on paradoks bytu i nicości – dostrzega boskość ukrytą w bycie oraz potrzebę wyjścia ponad materialną egzystencję w celu dotarcia do nie-bytu boskiej nieskończoności".

[29] Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje A. J. Heschel. Por. W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2000, ss. 200–203.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

'muszli'. Jedynie człowiek potrafi ją wyzwolić i na powrót złączyć z Początkiem[30].

Jak się zatem wydaje, Lévinasowska doktryna nie odbiega znacząco od poglądów Bubera, wbrew temu, co twierdzi Kłoczowski. Poglądy Lévinasa są bowiem oparte na założeniach wypracowanych przez szeroko pojęty mistycyzm żydowski, choć, oczywiście, koncepcja francuskojęzycznego filozofa brzmi dalece bardziej współcześnie i „uczenie" niż słowa wypowiedziane przez wychowanego we Lwowie filozofa, dla którego był zupełnie obcy zarówno Heideggerowski styl wyrażania myśli, jak również pojęcia niemieckiej szkoły fenomenologicznej.

2. *INFINITUM*. EPISTEMOLOGICZNE IMPLIKACJE KONCEPCJI *DEI ABSCONDITI* W MYŚLI E. LÉVINASA

> Nie można podążać śladami Nieskończoności tak, jak myśliwy podąża śladem zwierzyny. Ślad pozostawiony przez Nieskończoność nie jest szczątkową obecnością; samo jego połyskiwanie jest dwuznaczne[31].

W tym momencie pojawia się jednak pytanie zasadnicze: w jaki sposób zdolny jest człowiek do podążania za „śladami" Nieskończoności oraz do rozpoznawania tych śladów, wiodąc życie „ateisty", który ani nie wie, ani nie chce wiedzieć – o istnieniu Transcendencji (nie ma bowiem takiej potrzeby i nie odczuwa Jej pragnienia) i, oczywiście, nie wierzy także w istnienie (jakiegokolwiek) Boga. Poza tym, zamykając się we własnej „wewnętrzności", nie jest w stanie dostrzegać nie-bytu Absolutu – nie-bytu, który jest przecież „absolutnie Nieobecny" [32] bądź też jest on „transcendentny tak dalece, że aż nieobecny", jak to określa filozof[33].

Jednakże, w pewnej chwili czy też, mówiąc precyzyjniej, na pewnym etapie konstytuowania się w swojej podmiotowości, człowiek spotyka „Innego", czyli drugiego człowieka. Zmuszony jest wówczas

---

[30] M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, przeł. G. Zlatkes, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2004, ss. 7 i n.

[31] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 27.

[32] E. Lévinas, *Humanism of the other*, trans. N. Poller, University of Illinois Press, Urbana 2003. s. 39.

[33] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, s. 145.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

do tego, aby wejść z nim w pewną relację: negatywną lub pozytywną w porządku etycznym. „Inny" jest istotą podobną, choć nie tożsamą z podmiotem, który go spotyka. Tym, co dostrzega się najpierw jest, zdaniem Lévinasa, „Twarz Innego". „Twarz Innego" posiada, zdaniem filozofa, pewien związek z „absolutnie Nieobecnym". Twarz pojawia się bowiem jako ślad Transcendencji, chociaż Jej nie ujawnia, nie odkrywa, nie zdradza i niczego o Niej nie orzeka[34]. Co więcej, ślad ten nie jest nawet znakiem Nieskończonego[35]. Stanowi on raczej znak cienia Transcendencji bądź dalekie jej echo, jest najodleglejszą hipostazą Boga. Skoro bowiem pisząc o samej Transcendencji, mówi Lévinas, iż nie posiada Ona „charakteru ontologicznego", że nie można Jej „wypowiedzieć ani pomyśleć w języku bytu, stanowiącym żywioł filozofii, poza którym rozciąga się dla niej już tylko noc"[36], to – tym bardziej – ludzki język nie jest w stanie poznać, wyrazić czy zdefiniować „śladu Nieskończoności", jaki przemyka przez Twarz Innego czy też kładzie się na tej Twarzy cieniem. Ślad, o którym pisze Lévinas, wywodzi się „z wymiaru wysokości"[37] i „pozostaje wpisany w porządek świata"[38]. Jednakże, ani Nieskończoności, ani jej śladu właściwie nie należałoby z niczym porównywać, skoro zarówno Nieskończoność, jak i Jej ślad pozbawione są jakichkolwiek predykatów. Innymi słowy, „ślad Transcendencji" jest, po prostu, pewnym przejawem Nicości – jest „połyskiwaniem" *Ajin*[39] bądź też raczej stanowi on bliznę powstałą na skutek promieniowania rozumianego jako oddziaływanie boskiej energii – mocy Boga nie będącego osobą i pozbawionego osobowości. Chociaż „absolutnie Nieobecny" Bóg pozostawił w Twarzy Innego swój ślad, to

---

[34] M. L. Morgan, *Discovering Levinas*, dz. cyt., s. 184.

[35] Por. E. Lévinas, *Humanism of the other*, dz. cyt., s. 41: "The trace is not just a sign like any other. But it does function as a sign. It can be taken for a sign".

[36] M. Lévinas, *ibidem*, s. 155.

[37] M. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 77.

[38] M. Lévinas, *Humanism of the other*, dz. cyt., s. 41.

[39] Por. D. C. Matt, *The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*, http://www.tikkun.org/nextgen/wp-content/uploads/2011/12/Ayin-The-Concept-of-Nothingness--in-Jewish-Mysticism.pdf, s. 43: "How can God be defined? I cannot. To define ultimate reality would be deny and desecrate its infinity [...]. The mystics, who celebrate divine ineffability, are quite comfortable with a God who refuses to be trapped by language. [...] *Ayin* is first found in medieval Kabbalah as a theological concept. Later, in Hasidism, its psychological significance is emphasized and *ayin* becomes a medium for self-transformation. Zob. także: tenże, Ayin: Mystical Nothingness [w:] tenże, *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, Harper One: Harper-Collins Publishers, New York 1994, ss. 65–72.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pozostaje on znakiem takiej Transcendencji, która oddaliła się, ukryła się, przeminęła, odeszła, zaginęła czy wręcz bezpowrotnie zginęła. „Absolutnie Nieobecnego" charakteryzuje bowiem nie-bycie, „poza-istnienienie" albo „ponad-istnienie", którego nie jesteśmy w stanie opisać, poznać, zrozumieć, uzasadnić, jako że nie-byt umyka wszelkim interpretacjom fizycznym, fizykalnym i filozoficznym.

W tym momencie ukazują się dwie możliwości interpretacyjne właśnie w odniesieniu do pojęcia „śladu" w myśli Emmanuela Lévinasa, który, co należy podkreślić, z premedytacją unika stosowania w swoim dyskursie terminologii wskazującej na mistyczną proweniencję swoich idei. Tak więc, śladem Nieobecnego może być, z jednej strony, ludzka i bezpostaciowa dusza, czyli pierwiastek pochodzący – jak samo Bóstwo - „z wymiaru wysokości", pojmowany w duchu Platońskiego dualizmu[40]. Innymi słowy, zgodnie z proponowaną interpretacją, tym, co dostrzegamy w Twarzy Innego, byłby niejako meta-ślad Boga. Według bowiem koncepcji Platona, dusza, *psyche*, każdego człowieka – niegdyś, u zarania ludzkich dziejów – była w stanie oglądać Boga-Demiurga, wykorzystującego podczas aktu kreacji zasadę Jednego tożsamego z Dobrem[41]. Po śmierci zaś człowieka dusza wzlatywać ma na powrót do sfery boskości[42]. Takie pojmowanie duszy jest także dość mocno zakorzenione w mistycznej myśli żydowskiej. *Nefesz ha-elokit*, dusza boska, w którą bóstwo wyposażyło swoje dzieci – dzieci Izraela, była rozumiana jako element łączący bezpośrednio człowieka i Boga, na płaszczyźnie fizycznej i duchowej. Na potwierdzenie tej tezy przytacza się zazwyczaj słowa z Księgi Wyjścia, skierowane przez Boga do Mojżesza: „I powiesz Faraonowi: Tak rzecze Wiekuisty: Syn Mój, pierworodny Mój, jest Izrael" (Wj 4, 22)[43]. Biorąc zatem pod uwagę

---

[40] Istnienie związku myśli Lévinasa z platonizmem i neoplatonizmem dostrzega również Morgan, choć nie uzasadnia on swojego poglądu: "Perhaps, Lévinas suggests, Plato and Plotinus can help us to see how to solve this problem, how to see the God or the One, as a ground and also as genuinely transcendent, beyond Being". (M. L. Morgan, *Discovering Lévinas*, dz. cyt., s. 188).

[41] Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 177.

[42] Platon, *Fedon*, XXIX D, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1984, s. 415: „No, a dusza, to bezpostaciowe przecież, to, co w inne miejsce, takie samo jak ono, odlatuje, szlachetne i czyste, i bezpostaciowe, na *tamten świat*, doprawdy, do dobrego i rozumnego boga odchodzi, dokąd, jeśli bóg pozwoli, niedługo i mojej duszy iść wypadnie [...]".

[43] Wszystkie cytowania biblijne, pojawiające się w niniejszym tekście, pochodzą z: *Tora. Pięcioksiąg Mojżesza,* przeł. I. Cylkow, Austeria, Warszawa 2009.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

platońsko-kabalistyczną możliwość interpretacji doktryny Lévinasa, rozumna dusza ludzka – dusza skończonego bytu – staje się tą jakością, która, sama przez się, stanowi odbicie Bożej Nieskończoności[44], a następnie przejawia się w „Twarzy Innego", negując jego skończoność i czyniąc z niego człowieka w pełni ukonstytuowanego duchowo. Jak bowiem zauważa filozof:

> Jak powiedzieliśmy, idea Nieskończoności, czyli Nieskończoność w myśli, nie może być uważana za wynik abstrakcyjnej i formalno-logicznej negacji rzeczy skończonych. Przeciwnie, to idea Nieskończoności, czyli Nieskończoność w myśli, stanowi właściwą i nieredukowalną formę negowania skończoności. *In*, zawarte w *infinitum*, nie jest byle jakim 'nie': [...]. Różnica między skończonością a Nieskończonością to nie-obojętność Nieskończoności wobec skończoności umożliwiająca samą podmiotowość[45].

W tym jednak momencie zwrócić też można uwagę na kolejną możliwość interpretacyjną „śladu Nieskończoności", który „połyskuje dwuznacznie" w „Twarzy Innego". Skoro bowiem, jak mówi sam Lévinas, „*in*, zawarte w infinitum, nie jest byle jakim *in*", to skupić się należy na analizie lingwistycznej słowa *infinitum*. *In* – tak w języku łacińskim, jak i francuskim – posiada dwa znaczenia i pełni dwie funkcje gramatyczne. Może być odczytywane jako partykuła przecząca, odpowiadająca greckiej literze *alfa privativum* (α *privativum*), wyrażając wówczas negację słowa, które poprzedza. Tak więc, *infinitum* oznacza to, co „nie-skończone". *In* jest jednak także przyimkiem, znacząc „w", „wewnątrz". Uzyskujemy wówczas zupełnie inne znaczenie słowa *infinitum*. Brzmi ono: „w tym, co skończone". A zatem *nie-skończone* oraz *to-co-jest-w-skończonym* stanowi, w gruncie rzeczy, to samo, mimo że mamy od czynienia z dwoma odrębnymi znakami na płaszczyźnie języka oraz dwoma desygnatami istniejącymi w opisywanej przez język rzeczywistości[46]. Desygnaty słowa *infinitum* różnią się od siebie tylko

---

[44] Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 142: „Boska dusza [...] staje się celem religijnej wyprawy po nicość ukrytą w bycie [...]. Boska dusza dąży do tego, by podnieść wszystko do poziomu duchowego, by zedrzeć materię i ukazać boski pierwiastek ukryty za konkretnymi przejawami".

[45] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 139.

[46] Podobnej analizy dokonuje w kontekście tych słów Lévinasa T. Gadacz, który jednak nie dostrzega żadnego związku myśli omawianego przez siebie filozofa z doktryną mistyczną, lecz raczej powtarza jedynie słowa Lévinasa, twierdząc jednocześnie, iż odwołuje się on tutaj do „Kartezjańskiej idei nieskończoności-w-nas". Por.: T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007. s. 131.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

pozornie, ponieważ wyrażenie „nie-skończone w skończonym" było i jest bez trudu zrozumiałe zarówno dla żydowskich mistyków, jak również dla osób, które badają myśl mistyczną: *Szechina* – Boża Chwała" i „boska Obecność", żeński aspekt Boga kabały żydowskiej, stanowi właśnie „nie szczątkowe" istnienie bóstwa pośród bytów skończonych, łącząc, właściwie bezpośrednio, sfery *profanum* i *sacrum*. Poza tym, jak pisze R. Elior, „każde istnienie fizyczne jest zaledwie przykryciem dla nieskończonego światła, naczyniem zawierającym boską obecność. Słowo *olam* ('świat') interpretacja homiletyczna wiąże z *he'elem* ('ukrycie'). W tym kontekście świat jest zaledwie miejscem ukrycia boskiego światła, które czyni możliwym jego objawienie"[47]. Dlatego właśnie „znak" może pobłyskiwać w Twarzy i może się ukazywać, o ile idea Nieskończoności, traktowana przez Lévinasa jako *per se nata,* zostanie właściwie odczytana przez podmiot poznający „Innego" – jeden z bytów konstytuujących świat materialny, istniejący dzięki Transcendencji udzielającej samą siebie w ciągłym procesie emanacji. W tej sytuacji „znak", w istocie, nie może być traktowany jako „szczątkowa obecność Nieskończoności" w skończonym bycie, ponieważ „boska obecność" jest czynnikiem, który determinuje istnienie tak człowieka, jak i bóstwa, gwarantując jednocześnie i boską, i ludzką podmiotowość. Gdyby zaś nie zachodził ciągły proces emanacji, byty skończone, pozbawione promieni boskiej energii, nie byłyby podtrzymywane w swoim istnieniu, a Bóg nie byłby wówczas Transcendentny wobec tego-co-stworzone, wypełniając samym sobą całą czasoprzestrzeń. Bóstwo stałoby się wówczas immanentne wobec samego siebie, tak jak to miało miejsce w bliżej nieokreślonej przeszłości, u zarania dziejów, kiedy istniała wyłącznie boska Nicość, a Boża wola nie podjęła jeszcze żadnych działań związanych z kreacją świata skończonego, pozostając na etapie *il* – nieokreślonego „Tego", by posłużyć się tutaj terminologią samego Lévinasa.

Jak już wspomniano, w żydowskiej tradycji mistycznej (i mitycznej zarazem) Nieskończoność egzystująca w skończonym świecie jest określana i przedstawiana symbolicznie jako *Szechina – Bat Cijon*[48], boska Oblubienica, która, na skutek kosmicznej katastrofy nie mieszczącej się prawdopodobnie w Boskim Planie[49], została skazana na wygnanie i na życie w niedoskonałym świecie, stając się bezwolnie

[47] R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 99.

[48] Tamże, s. 49.

[49] Tamże, s. 45.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jedną ze zwyczajnych aktorek naszej wspólnej – „nie-boskiej" – komedii, jaką jest ziemska egzystencja wszystkich bytów skończonych i przygodnych. Innymi słowy, *Szechina* – traktowana jako przejaw boskości obecny realnie w ludzkim świecie – nie jest w stanie uczynić niczego, co mogłoby poprawić jej własny, boski, los czy też życie człowieka.

Tak więc, w szeroko pojmowanej tradycji kabalistycznej, składającej się z wielu doktryn, wątków i motywów – niekiedy komplementarnych w stosunku do siebie, a czasem ze sobą sprzecznych – bóstwo jest, w gruncie rzeczy, bezsilne, ponieważ pozbawione zostało pierwotnej, męsko – żeńskiej, jedności[50]. Owa słabość i bezsilność bóstwa stanowi moment najistotniejszy, jeśli chodzi o wypracowanie nie tylko stanowiska teologicznego czy teodycealnego, lecz także ontologicznego, antropologicznego oraz etycznego zarówno w myśli mistycznej, jak również tej, której oryginalność przypisuje się Lévinasowi, a która była przecież powszechnie znana dużo wcześniej wśród kabalistów i mędrców chasydzkich. Z drugiej natomiast strony, Lévinasowska idea „znaku Nieskończoności" rzucającej swój cień na „Twarz Innego", wydaje się potwierdzać przytoczoną już w niniejszym tekście tezę G. Scholema, który dostrzegł, że wysiłki kabalistów zmierzały do utożsamienia dwóch odrębnych bóstw: objawionego Boga judaizmu rabinicznego oraz bezosobowej i niepoznawalnej mocy – świętej Nicości, w której istnienie wierzyli mistycy. M. Idel zauważa, na przykład, że kabalistom nie było dane ujrzeć twarzy boskiej *Szechiny*, nawet jeśli pozostawali w ekstatycznym transie: mogli oni zobaczyć jedynie plecy odwróconej postaci kobiecej, „o wyraźnie zaznaczonych cechach matczynych"[51]. Idel przytacza także opis wizji, jakiej osobiście doświadczyć miał chasydzki cadyk z Komarna, Izaak Safrin[52], przedstawionej w „Megilat Setarim", czyli „Zwoju tajemnic":

> Z powodu mych umartwień i łkania zemdlałem i na chwilę zasnąłem; wówczas ujrzałem wizję światła, wspaniałą, przejmującą jasność obrazu młodej kobiety (...). Ja jednak cierpiałem, gdyż mogłem oglądać ją tylko z tyłu, nie będąc godnym spoglądania

[50] Por. M. A. Ouaknin, *Tajemnice kabały*, przeł. K. K. Pruscy, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2006, s. 402.

[51] M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, dz. cyt., s. 162.

[52] Izaak Safrin z Komarna żył w latach 1806–1874. Prowadził on pamiętnik, „Megilat Setarim", w którym przedstawiał mistyczne doznania, opisując swoje spotkania z Bogiem pod postacią *Szechiny*. Por. R. Elior, *Jewish Mysticism. The Infinite Expression of Freedom*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2007, s. 62.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jej w twarz. Wyjaśniono mi, że [to dlatego, iż] nadal żyję, jak jest napisane: 'gdyż żaden człowiek nie będzie mnie oglądać i żyć'[53].

Oczywiście, Safrin nawiązuje tu, przynajmniej pośrednio, do słów Boga skierowanych do Mojżesza, zawartych w Księdze Wyjścia: „Nie będziesz jednak mógł zobaczyć oblicza Mojego, gdyż nie może ujrzeć Mnie człowiek i pozostać żywym (...). A stanie się, gdy przechodzić będzie majestat Mój, tedy cię postawię w rozpadlinie skały, i zakryję cię dłonią Moją, dopóki nie przejdę. A gdy zdejmę rękę Moją, ujrzysz tyły Moje, ale oblicze Moje nie może być widziane (Wj 33, 20)". A zatem, zarówno według ściśle biblijnej, jak i mistycznej tradycji judaizmu, człowiek nie jest godzien oglądać Bożego oblicza, obraz zaś pleców Boga interpretować można w tym kontekście właśnie jako niewyraźny ślad obecności bóstwa, które już odeszło, pozostawiając człowieka jako byt samodzielny i wolny[54]. „Połyskiwanie" śladu jest więc, w istocie, „dwuznaczne". Nikt nie jest w stanie dostrzec w nim Boga, ponieważ Bóg „skrywa swoje oblicze". Mimo to Jego odległa postać przypomina o istnieniu metafizycznej sfery rzeczywistości, w którą ludzkie życie jest w jakiś sposób uwikłane, mimo że człowiek nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę lub świadomie neguje istnienie tej sfery[55]. Będąc istotą wolną, może przecież pozostawać „ateistą absolutnym" – konsekwentnie zamkniętym w swojej „wewnętrzności" – lub osobą wierzącą, która oddaje cześć „mitycznym" bóstwom, w celu zapewnienia sobie własnego dobrostanu. Człowiek może również celowo nie reagować na prośby „Innego", artykułowane przez jego Twarz „napiętnowaną" śladem boskości. Jednakże od pozytywnej odpowiedzi na „znak" Transcendencji zależy, według Lévinasa, sens ludzkiej egzystencji, czyli całkowite ukonstytuowanie się ludzkiego bytu, uzyskanie pełnej podmiotowości i pełni człowieczeństwa rozumianego tu idealistycznie, to znaczy jako partycypacja w idei bycia-człowiekiem ze wszelkimi pozytywnymi konotacjami tejże idei, zwłaszcza w porządku etycznym oraz w wymiarze społecznym.

---

[53] Cyt. za: M. Idel, dz. cyt.

[54] Ten sam passus biblijny przywołany został również przez M. L. Morgana, w kontekście pojęcia „śladu Nieskończoności" w myśli Emmanuela Lévinasa. Morgan nie odnosi jednak omawianej tu koncepcji Lévinasa do żadnej idei mistycznej. Por. M. L. Morgan, *Discovering Levinas*, dz. cyt., s. 190.

[55] E. Lévinas, *Humanism of the other*, dz. cyt., s. 5: "The God who passed by is not the model of which the face would be the image. To be in the image of God does not signify being the icon of God, but finding oneself in his trace [...]. He shows himself only in his trace, as in chapter 33 of Exodus".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

3. METAFIZYKA JAKO ETYKA I ETYKA JAKO FILOZOFIA PIERWSZA. E. LÉVINASA KONCEPCJA TEURGII

> Metafizyka dzieje się w stosunkach etycznych (...). Wszystko, czego nie można sprowadzić do relacji międzyludzkich, stanowi nie wyższą formę, lecz wciąż prymitywną postać religii[56].

Adam Lipszyc w eseju zatytułowanym *Emmanuel Lévinas:* '*Twarz za twarz*' napisał, że „niezależnie od podstaw Lévinasowskiej etyki, można zgłaszać szereg zarzutów wobec jego koncepcji. Idea substytucji nosi znamiona obłędu, a przynajmniej piramidalnej przesady"[57]. Tymczasem, po pierwsze, nie wydaje się, aby można było w sposób właściwy interpretować myśl Lévinasa, nie biorąc pod uwagę właśnie owych „podstaw Lévinasowskiej etyki", po drugie zaś – podążając tokiem myślenia Lipszyca – za szaleńców należałoby uznać wszystkich mistyków żydowskich na przestrzeni dziejów, tych nawet, którym nie dane było ujrzeć Bożego majestatu pod żadną jego postacią, a którzy pragnęli jednak zmieniać na lepsze nasz „ziemski" świat, realizując postulat jego naprawy, *tikkun olam*[58], bądź nakazując innym realizację tego postulatu w przestrzeni społecznej po to, by zapobiegać kolejnym nieszczęściom, jakie mogłyby dotknąć naród wybrany lub całą ludzkość. Zresztą, równie szyderczo odnieść się można do koncepcji imperatywu kategorycznego Kanta czy do zespołu Platońskich mitów dowodzących istnienia rzeczywistości idealnej, skoro, w istocie, zarówno w filozofii praktycznej Kanta, jak i ontologii Platona odnajdujemy pewne aporie czy też twierdzenia nie weryfikowalne ani empirycznie, ani spekulatywnie. Oczywiście, wspomniana tu „idea substytucji" oznaczająca przejęcie przez uzewnętrzniające się „Ja" cierpienia „Innego" oraz stawanie się „zakładnikiem" Innego, związana jest z etycznym radykalizmem Lévinasa, umotywowanym, jak twierdzi filozof, przez *sui genereis* nakaz pochodzący z wymiaru Transcendencji, mimo że Ona sama jest, przynajmniej aktualnie, nieobecna i niewidoczna dla ludzkich oczu[59],

---

[56] E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, dz. cyt., s. 80.

[57] A. Lipszyc, *Emmanuel Lévinas: 'Twarz za twarz'* [w:] *Ślady judaizmu w filozofii XX wieku*, dz. cyt., s. 146.

[58] Por. R. Elior, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, dz. cyt., s. 51.

[59] Por. M. L. Morgan, *Discovering Lévinas*, dz. cyt., s. 190: "The God who has passed by is forever absent, never present. He always has passed by and the trace God leaves behind is in the face of the other person".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

choć, jednocześnie, ukazuje się w ludzkiej twarzy, czyli w „Twarzy Innego”[60]:

> Etyczne znaczenie transcendencji i Nieskończoności, która wyprowadza nas poza byt, można przedstawić, wychodząc od bliskości bliźniego i mojej odpowiedzialności za Innego (...). Odpowiedzialność za bliźniego jest właśnie tym, co wykracza poza legalność i co zobowiązuje poza wszelką umową, a więc tym, co przychodzi do mnie spoza mojej wolności, spoza teraźniejszości, z czasów niepamiętnych[61].

Lévinas podkreśla też wielokrotnie, że „Inny” wobec „Ja”, tj. wobec podmiotu aktów moralnych, jest bytem transcendentnym – podobnie, zresztą, jak bóstwo. „Inny” jest także bytem obcym, nieznanym, absolutnie odmiennym od starającego się go ująć „Ja”, czyli podmiotu aktu poznawczego lub etycznego. Co więcej, „Inny” jest istotą, z którą podmiotu działań etycznych zupełnie nic nie łączy w sposób aprioryczny: „Nie sposób obiektywnie objąć zarazem Ja „i” Ty, nie ma między nimi możliwego „i”, nie stanowią całości. (...) Tak jak nie istnieje „między” Ja a Ty, tematyzacja Ty lub doświadczenie Ty”[62]. Jednakże, mimo tak znaczącej i nieredukowalnej odrębności między „Toż-samym” a „Innym”, przedmiotem aktu moralnego, podmiot tegoż aktu musi brać pełną odpowiedzialność za „Innego”, stawać się jego dłużnikiem i zakładnikiem[63], występować jako oskarżony, uważać się za kogoś, kto jest winien „nędzy w twarzy Obcego, wdowy i sieroty”[64]. W istocie więc, poglądy Lévinasa mogłyby uchodzić za nadzwyczaj i niespotykanie radykalne, gdyby nie fakt, że ich genezą była żydowska myśl kabalistyczna, zintensyfikowana dodatkowo przez doktryny oryginalnie chasydzkie, jak, na przykład, rozpowszechniana przez chasydów legenda o trzydziestu sześciu Sprawiedliwych podtrzymujących świat w istnieniu i ratujących go przed zagładą. Należy poza tym pamiętać, iż właśnie chasydzi stali się tymi, którzy, „przekształcili kabałę w etos”[65], czyniąc z doktryny filozoficznej własny styl życia i respektując w praktyce główne założenia wypracowane przez wcześniejsze pokolenia kabalistów[66]. Dominantą owej doktryny stanowiącą o spójności

---

[60] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 78.

[61] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 146 i n.

[62] Tamże, s. 246.

[63] Por. tamże, s. 148: „Skoro nikt nie może mnie zastąpić, nie mogę bez uchybienia, czyli bez winy, bez kompleksu uciec od twarzy bliźniego: zostaję oddany Innemu bez możliwości ucieczki”.

[64] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 78.

[65] Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, dz. cyt., s. 375.

[66] Por. M. A. Ouaknin, *Chasydzi*, dz. cyt., s. 14.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

systemu kabalistycznego, przynajmniej w jego Luriańskiej postaci[67], była teza głosząca, że istnieje sprzężenie zwrotne pomiędzy etyką a metafizyką. Jest nim dwubiegunowa relacja zachodząca pomiędzy dobrem a istnieniem oraz pomiędzy złem a nieistnieniem. Według kabalistów, czyny prawe w porządku etycznym wpływają na dobrostan bóstwa, konstytuując je w męsko – żeńskiej jedności, a tym samym warunkując „płodzenie" – ciągłe i nieustanne stwarzanie, w wyniku czego możliwa jest również egzystencja każdego człowieka i całego świata. Jak napisał jeden z najwybitniejszych kabalistów, Mojżesz ben Jakob Kordowero, w dziele zatytułowanym *Palma Dewory*:

> [...] człowiek winien nosić cały naród Boży, tak jak piastunka nosi niemowlę. Niech zgarnie owieczki swymi ramionami, podniesie je do piersi i poprowadzi młode. Powinien pamiętać o przywróceniu zapomnianych, odnalezieniu zagubionych, leczeniu załamanych i nakarmieniu niedołężnych. Człowiek powinien okazywać miłosierdzie wobec synów Jisraela, dźwigając to brzemię z radością [...]. Niech nie będzie zmęczony, roztargniony ani zniechęcony[68].

W tym momencie nasuwa się nieuchronnie pytanie: czy ktokolwiek nazwał Mojżesza Kordowero filozofem reprezentującym stanowisko, które można by określić jako radykalizm etyczny? Odpowiedź na to pytanie brzmieć musi, jak się wydaje, negatywnie, ponieważ, po pierwsze, Abulafia, Kordowero, Vital czy Luria nie są zazwyczaj traktowani jako filozofowie, lecz uważa się ich za kabalistów, mistyków żydowskich, magów albo – w najlepszym wypadku – za teologów głoszących określone postulaty etyczne, związane z mitycznymi „dogmatami" kabały. Po drugie zaś, myśl etyczna kabalistów czy chasydzkich myślicieli stosunkowo rzadko bywa przedmiotem rzetelnej refleksji i analizy filozoficznej. Swoistej dewaluacji nie tylko w przestrzeni publicznej, lecz także na gruncie samej filozofii uległa bowiem wartość obiektywistycznych systemów etycznych, które już dosyć dawno temu poddano krytyce jako utopijne lub totalizujące moralność, poczynając od intelektualizmu etycznego Sokratesa, aż po postulat podążania za dobrą wolą oraz realizacji imperatywów kategorycznych, sformułowany przez Kanta. Dlatego jest czymś naprawdę zaskakującym, że Lévinasowi udało się do pewnego stopnia przezwyciężyć uprzedzenia

---

[67] Oczywiście, chodzi tu o postać, jaką nadał kabale żydowskiej Izaak Luria, kabalista z Safedu, żyjący w latach 1534–1572. Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, op. cit., ss. 271–316.

[68] M. Kordowero, *Palma Dewory*, przeł. J. Białek, S. Pecaric, Stowarzyszenie Pardes, Kraków 2007, s. 87 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i przywrócić współczesnej epoce „anty-humanizmu”[69] kabalistyczno–chasydzką myśl etyczną, ukazując ją w zupełnie nowej perspektywie i w nowej odsłonie, przy pomocy aparatu pojęciowego będącego francuskojęzyczną transkrypcją językowych terminów i idei niemieckiej fenomenologii.

Lévinas nie pisze wprawdzie w żadnej ze swoich prac, że zjednoczenie „chorej z miłości” *Szechiny* z Jej boskim Oblubieńcem, który cierpiąc, czeka na Ukochaną, możliwe jest dzięki pozytywnym działaniom człowieka. Nie pisze również, że ludzie są w stanie zmieniać – na lepsze bądź na gorsze – status bóstwa i, zarazem, wpływać na porządek kosmiczny konstytuowany za pośrednictwem emanujących boską energię *sefirot*. Nie wspomina nigdzie, że człowiek jest zdolny do realizacji pierwotnego planu boskiego, który został zaburzony na skutek „pęknięcia glinianych naczyń”. Jednakże, filozof podkreśla nieustannie, iż człowiek winien być odpowiedzialny za „Innego”, aby świat, w którym przyszło nam żyć, stawał się lepszy. Innymi słowy, zdaniem Lévinasa, człowiek może poprawiać kondycję świata, na który Nieskończoność rzuca tylko swój cień. Jedynie poprzez przyjęcie postawy radykalnej odpowiedzialności za drugiego człowieka jesteśmy w stanie realizować postulat naprawy otaczającej nas rzeczywistości, mimo że nie wolno nam oczekiwać niczego w zamian. Jest to naszym obowiązkiem, ponieważ żadne bóstwo nie wyręczy nas w tym zadaniu. Bóg przecież odszedł i przeminął, skazał sam siebie na wygnanie po to, aby ofiarować ludziom wolność i możliwość dokonywania wyborów. Lévinas podkreśla także, iż jedyną możliwością zbliżenia się do tego-co-Nieskończone jest pełna poświęcenia postawa wobec drugiego człowieka, ponieważ to właśnie sama „Nieskończoność otwiera porządek Dobra”[70]. Zarówno bowiem w żydowskiej tradycji mistycznej, jak również w jej ujęciu prezentowanym przez Lévinasa, metafizyka nie istnieje bez etyki, etyka zaś nie istniałaby, gdyby nie ukryte i niejasne oddziaływanie na ludzi tego-co-metafizyczne.

ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz wynika, jak się wydaje, dość jasno, że Emmanuel Lévinas wykorzystał podczas konstruowania swojej doktryny dokonania wielu pokoleń mistyków żydowskich. Najistotniejszym

[69] Por. E. Lévinas, *Humanisme de'l'Autre Homme*, Fata Morgana, Paris 1972, s. 91.

[70] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 113.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

elementem, który od nich zapożyczył, jest założenie dotyczące istnienia nieosobowego i niedefiniowalnego bóstwa, które podczas procesu kreacji, dokonało – i bezustannie dokonuje – aktu samoograniczenia po to, aby mogły istnieć skończone byty odrębne od bóstwa. Tak pojmowany Absolut obdarzył człowieka wolnością, zobowiązując go tym samym do dokonywania autonomicznych i osobistych wyborów moralnych. Jednocześnie zaś, Bóg – odczuwany przez człowieka intuicyjnie jako idea Nieskończoności w nim istniejąca – nakazuje odpowiedzialność za to-co-stworzone. Przede wszystkim chodzi tu o odpowiedzialność za drugiego człowieka, któremu należy pomagać, negując nawet własne istnienie. Paradygmat anihilacji, do której człowiek jest zobligowany, stanowi nieustannie zachodząca auto-negacja samego bóstwa.

Ważnym motywem łączącym myśl Lévinasa z filozofią kabały jest również przekonanie o ścisłym związku zachodzącym pomiędzy moralnością a dobrostanem tego, co istnieje w sposób tak skończony, jak i nieskończony. Podczas gdy mistycy żydowscy kładli przede wszystkim nacisk na konieczność dokonywania aktów pozytywnych moralnie, przez wzgląd na dobrostan bóstwa, Lévinas pomija, do pewnego stopnia, moment teurgiczny. Akcentuje natomiast motyw radykalnej filantropii, ujawniający się szczególnie w idei substytucji. Nie oznacza to jednak, że głosząc postulat „a-teizmu", neguje Lévinas istnienie metafizycznego wymiaru rzeczywistości. Przeciwnie, jest on zdania, iż niejako z natury ludzie pragną kontaktu z Absolutem – Transcendencją. Jedyną zaś możliwością zbliżenia się do bóstwa jest nie tyle nawiązanie relacji z „Innym", lecz wyrzeczenie się samego siebie dla dobra „obcego, sieroty i wdowy". O ile więc nie zaistnieje działanie radykalnie pozytywne w porządku etycznym, nie jest możliwy jakikolwiek kontakt z Nieskończonym, którego ślad „połyskuje dwuznacznie" w Twarzy drugiego człowieka.

Można zatem stwierdzić, że Lévinas powiela w jakimś stopniu doktrynę inicjatora ruchu chasydzkiego, Baal Szem Towa, „sprowadzającego niebiosa na ziemię" oraz naukę głoszoną przez innych myślicieli chasydzkich, takich jak Nachman z Bracławia, który miał powiedzieć: „Świat został stworzony ze względu na wybór i na wybierającego. Człowiek, pan wyboru, winien głosić: cały świat został stworzony ze względu na mnie. Stąd winien dokładać starań, by zawsze i wszędzie świat odkupiać, jego braki nadrabiać"[71].

---

[71] Nachman z Bracławia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję*, przeł. J. Moderski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1996, s.142 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

I, THE OTHER, AND THE ONE ABSENT BUT PRESENT. SOME KABBALISTIC IDEAS IN THE PHILOSOPHY OF GOD BY EMMANUEL LÉVINAS

Summary

Emmanuel Lévinas is one of those modern thinkers, whose philosophical output has been the subject of research done by the scholars working all over the world. At the same time, Lévinas is regarded as an "incomprehensible" philosopher, generally speaking. Besides, his ethical radicalism concept is sometimes derided as a utopian idea, impossible to be fulfilled in reality. The thought by Lévinas happens to be also too simplified by those who claim that, according to this Jewish-French philosopher, man is able to approach an absolute being or conceive the Absolute, thanks to his or her morally positive attitudes towards the "Other". However, as the analyses conducted by the paper's author show, the very core of Lévinas' perception of reality is constituted by – relatively clear – assumptions of the Jewish mystical thought. They were previously worked out by many generations of both Kabbalists and Hasidic thinkers.

Thus, as Lévinas claims, the only adequate name of the Godhead, who created – and is constantly creating – the visible world, is just the name of Creator. The Godhead cannot be defined by another predicate. Eventually, the Absolute can be called "Infinity" or "Nothingness", which is, *ex definitione*, an indeterminable entity. What is more, the divine Nothingness is not pantheistically present in the world, for, otherwise, the Creator would not be different from what-has-been-created, and, on the second hand, man – a constituent of the creation – could not use (or misuse) his total freedom. In other words, there would not be any ontic separation between the creation and the Godhead, who has gone away, passed away and has become silent, leaving only a shadowy "trace shimmering ambiguously in the Face of the Other". Seeing the Infinity in such a way must, unavoidably, imply some radical postulates in the realm of ethics. For, it is just "the Other", who becomes the only plain, where man's connection with Transcendence is, to a certain extent, possible, although this connection is neither immediate nor perfect. It is so, because, according to the mystical views, God created the world inside Himself, by the means of His auto-negation (*tsimtsum*), which justifies the statement that God left (is leaving) the world. And, as the Absolute has left the world, people can count solely on themselves in their "life-games". As a result, they are obliged to act positively or even heroically in an ethical order. Otherwise, their existence would become an unbearable torment: they would be coerced into their dwelling in a cruel and chaotic world, deprived of divine providence, mercy, omnipotence and justice, which are perceived by Lévinas as the attributes of a mythical and anthropomorphic God, who, as the philosopher claims, does not exist at all.

Katarzyna Kornacka

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015