

Marek Pluta

„Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa”, Ryszard Moń, Warszawa 1999 : [recenzja]

Łódzkie Studia Teologiczne 10, 348-350

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

w takim zakresie, aby móc ocenić kompletność i jakość najważniejszych utworów przetłumaczonych z języka polskiego. Od prof. Kosmana nie wymagam niczego więcej niż od siebie.

Na osobną uwagę zasługuje rozmowa, jaką Włodzimierz Osadczy przeprowadził z ks. Janem Śnieżyńskim, który w latach 1970–1995 był duszpasterzem w parafii św. Piotra i Pawła w Tbilisi, oraz informacja napisana przez ks. dra Adama Ochała, *Duszpasterstwo Polaków w Gruzji dzisiaj*. Obie pozycje, przebogate w treści, ukazują przemiany zachodzące w Kościele katolickim po odzyskaniu przez Gruzję niepodległości. Dowiadujemy się zatem, że „po wizycie kard. Silvestrini, prefekta Kongregacji Kościołów Wschodnich, w 1992 r. językiem zasadniczym w liturgii stał się gruziński” (s. 314). I dalej: „Kościół katolicki był w Gruzji i – jak dawniej służył – nadal chce służyć temu narodowi w jego własnym języku. Inne języki zanikły więc w liturgii niedzielnej Eucharystii. Przybyły w 1993 r. nuncjusz apostolski Jean Paul Gobel polecił pozostawić modlitwy po mszy świętej w różnych językach tylko do prywatnego odmawiania” (tamże). W rezultacie tych zarządzeń „w kościele prawie nie słyszało się języka polskiego; zwłaszcza gdy po proklamacji niepodległości Gruzji władze kościelne wzięły kurs na wprowadzanie języka gruzińskiego do wszystkich nabożeństw. Wtedy nasi Polacy ucichli” (s. 364). Trudno się im dziwić, skoro przez lata przywykli uważać Kościół katolicki w Tbilisi za centrum polszczyzny; nagłą zmianą, i to wprowadzoną po upadku Związku Sowieckiego, poczuli się zaskoczeni i skonfundowani. Niektórzy wystąpili z życzeniem, aby „mieć osobną niedzielą Eucharystię, ale w rozmowie z ks. biskupem doszliśmy do wniosku, że to stałoby się pretekstem dla innych grup narodowych. Trudno byłoby nam wyjaśnić, dlaczego Polacy są uprzywilejowani...” (s. 317). Może dałoby się usprawiedliwić to faktem opublikowanym na sąsiednich stronach, że w Gruzji na 14 duchownych obrządku łacińskiego ośmiu jest Polakami, a prócz nich Polakiem po matce jest wikariusz katedralny, Polakami są też dwaj salezjanie z Ziemi Lwowskiej, pracujący teraz w Gruzji wśród wiernych obrządku ormiańskiego. Książka została opracowana w taki sposób, że czytelnik nabiera przekonania, iż to Polacy byli i są ostoją katolicyzmu w Gruzji.

Informacje o aktualnym miejscu polszczyzny w Kościele katolickim w Gruzji niezupełnie przystają do obrazu kreślonego w pozostałych częściach recenzowanej książki.

Rafał Leszczyński

Ryszard Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, ss. 294.

Emmanuel Lévinas określił kiedyś swoją filozofię jako poszukiwanie sensu człowieczeństwa. W efekcie tych poszukiwań powstała koncepcja człowieka jako podmiotu etycznego, którego podmiotowość sprowadza się do odpowiedzialności za drugiego. Powstaje jednak wątpliwość, czy etyka może być – zgodnie z propozycją Lévinasa – filozofią pierwszą, czy można mówić o działaniu moralnym bez wcześniejszego opisu jego podmiotu na gruncie filozofii bytu. To właśnie pytanie o punkt wyjścia etyki podejmuje w swojej książce ks. Ryszard Moń.

Autor zaczyna od – jak to sam nazywa – „oczyszczenia przedpola”, tzn. od prezentacji podstawowych założeń metodologicznych Lévinasa. Zauważa najpierw, że Lévinas – wykształcony w szkole filozoficznej Husserla i Heideggera – stosuje głównie metody fenomenologiczne i posługuje się heideggeriańskim pojęciem bytu. Niewystarczalność metodologii i aparatu pojęciowego fenomenologii i ontologii do analizy ludzkiego podmiotu, skłania jednak Lévinasa do reinterpretacji podstawowych pojęć filozoficznych i wprowadzenia nowego języka, w którym jasne, lecz nieprzystające, terminy ontologiczne zastępuje neologizmami i poetyckimi metaforami, bardziej adekwatnymi do wyrażenia tajemnicy człowieka. Następnie Autor wyjaśnia koncepcję doświadczenia mo-

ralnego jako poznania pierwotnego, pojęcia relacji intersubiektywnej (w której dokonuje się doświadczenie etyczne), zmysłowości oraz znaczenia (jako obecności drugiego we mnie). W końcu tego rozdziału Autor wskazuje na odrzucenie przez Lévinasa tradycyjnego rozumienia humanizmu, opartego na kategorii ontologicznie pojętej wolności, oraz propozycję nowego humanizmu, opartego na odpowiedzialności i sprowadzalnego do świętości.

Rozdział drugi przybliża polemikę Lévinasa ze sposobem poznania podmiotu, jaki proponuje fenomenologia. Drugi człowiek nie jest *alter ego*, nie można go poznać, konstruując jego obraz w swojej świadomości na podstawie świadomości siebie samego. Jedyną drogą poznania drugiego jest relacja etyczna. Świadomość moralna poprzedza świadomość poznawczą.

Kolejne rozdziały zawierają próbę określenia ludzkiej podmiotowości, opierając się na relacjach intersubiektywnych. Najpierw zostaje przedstawione zagadnienie pasywności podmiotu: człowiek nie staje się podmiotem dzięki aktywności świadomości poznawczej lub wolnej woli, ale dlatego, że został wybrany do odpowiedzialności za drugiego. Powołanie do bycia dla drugiego jest wcześniejsze od wolności i jest śladem Nieskończonego w człowieku. Aby pełniej zrozumieć podmiotowość, należy ją odnieść do dobra. Obecność drugiego wzywa do dobroci, do miłości. Twarz drugiego pobudza pragnienie metafizyczne, czyli otwarcie na inność, wykraczające daleko poza zakres potrzeb człowieka.

W piątym rozdziale Autor porównuje podmiotowość z innymi relacjami człowieka. W śmierci człowiek wchodzi w relację z absolutną innością, której nie można w żaden sposób uchwycić poznawczo ani oswoić praktycznie. Następnie Autor decyduje się na rozróżnienie podmiotowości i relacji odpowiedzialności, rozumianej jako substytucja, widząc w niej przejaw Lévinasowskiej koncepcji mesjanizmu.

Najbardziej oryginalną częścią pracy R. Monia są dwa ostatnie rozdziały, w których dokonuje konfrontacji myśli Lévinasa z innymi koncepcjami podmiotowości oraz wskazuje na możliwości i potrzeby uzupełnienia w niektórych punktach propozycji omawianego przezeń filozofa.

Autor dostrzega przede wszystkim różnicę w pojmowaniu doświadczenia przez Lévinasa, którego zalicza do tzw. nurtu etycznego i myślicieli reprezentujących nurt epistemologiczny, np. hermeneutykę. Doświadczenie jest dla Lévinasa nie tylko sposobem postrzegania, ale „współobecnością [podmiotu] w tym, czego się doświadcza” (s. 184). Zarzuca on hermeneutyce, że narracyjno-historyczna koncepcja kształtowania podmiotu zatracza niepowtarzalny charakter osoby i nie uwzględnia jej otwarcia na drugiego człowieka. R. Moń przyznaje jednak rację Ricoeurowi, którego interpretację wymiaru historycznego egzystencji oraz roli opowiadanych historii w rozwoju podmiotowości i relacji międzyosobowych (np. życia społeczno-politycznego) uznaje za bliższą rzeczywistości. Na uwagę zasługuje analiza różnic w pojęciu inności u Ricoeura i Lévinasa.

Autor dostrzega natomiast pokrewieństwo między Lévinasa filozofią twarzy a psychoanalizą, przy czym „wspólnym przodkiem” ma być starotestamentowe pojęcie oblicza. Z Jankélévitchem i Jonaszem dzieli Lévinas pojęcie odpowiedzialności, ale pierwszy uznaje metafizykę za niezbędną bazę etyki, drugi natomiast koncentruje się na odpowiedzialności za wszystkich, a nie tylko za pojedynczego bliźniego.

Moń widzi możliwości uzupełnienia teorii Lévinasa głównie w odniesieniu do pojęcia bierności oraz koncepcji doświadczenia moralnego. Przeprowadza w związku z tym wnikliwe analizy dotyczące strony biernej czasowników i jej użyteczności dla filozofii oraz zarzuca Lévinasowi niedostateczne wykorzystanie bogatego dorobku filozofii starożytnej w tym zakresie. Z kolei biblijna koncepcja pasywności, odnosząca się do faktu stworzenia i do zależności ludzkiego podmiotu od Boga, zawiera element aktywnej akceptacji, którego Lévinas zdaje się nie dostrzegać. Zdaniem Autora zastosowanie pojęcia możliwości aktywnej uczyniłoby podmiot bardziej realnym i pozwoliło uniknąć trudności z określeniem konkretnych zadań wynikających z odpowiedzialności. Trudności te uważa za największą słabość teorii Lévinasa.

Poszerzenia wymaga również, proponowany przez Lévinasa, opis doświadczenia moralnego. Spotkanie z „twarzą” drugiego jest pojmowane zbyt abstrakcyjnie, bez uwzględnienia różnorodno-

ści sytuacji moralnych, w jakich staje człowiek. Zobowiązanie moralne nie musi przytłaczać, lecz może być podjęte z radością. Autor zarzuca też Lévinasowi niedostrzeżenie wzajemności w relacji etycznej, przychylając się w ten sposób do stanowiska Bubera. Lévinas nie bierze również pod uwagę wewnętrznego głosu sumienia jako źródła zobowiązań moralnych. Trudności sprawia także próba przełożenia teorii Lévinasa na praktykę życia społecznego.

W końcu Autor przechodzi do odpowiedzi na zasadnicze pytanie o podstawy etyki. Przyznaje rację Lévinasowi, że tez etyki nie da się wyprowadzić z metafizyki, ale zauważa, że bezwzględność zobowiązań moralnych wynika stąd, że „osadzone są w Absolucie jako ostatecznej racji istnienia i godności osoby” (s. 260). Zobowiązujący charakter doświadczenia moralnego domaga się uzasadnienia, etyka jest więc metafizyką moralności.

Książka zawiera bibliografię obejmującą pozycje książkowe i artykuły Lévinasa związane z omawianym tematem, bogaty wykaz opracowań oraz najważniejsze polskie przekłady dzieł Lévinasa.

Rozprawa ks. Ryszarda Monia powstała w efekcie głębokiego i rzetelnego namysłu nad filozofią Emmanuela Lévinasa, namysłu nie unikającego trudnych pytań i wątpliwości w odniesieniu do podstawowych pojęć i tez omawianego autora oraz ich konfrontacji z myślą licznego grona współczesnych filozofów. Wnikliwa refleksja świadczy o daleko idącej zażyłości z myślą niełatwego przecież w interpretacji filozofa. Otrzymujemy więc dzieło, które w sposób solidny i gruntownie przemyślany prezentuje jeden z najważniejszych problemów podejmowanych przez francuskiego myśliciela. W przeważającej mierze analityczny charakter pracy stanowi o jej wartości zarówno dla specjalistów zajmujących się Lévinasem, jak i zainteresowanych filozofią współczesną w ogóle. Jest to niewątpliwie ważna pozycja w dotychczas relatywnie skromnej polskiej literaturze na temat Lévinasa.

ks. Marek Pluta

Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła, red. W. Bołoz, G. Hover, Warszawa 2001, ss. 307.

Problemy integracji europejskiej są w ostatnim dziesięcioleciu coraz częściej podejmowane i analizowane przez uniwersytety katolickie. Liczne sympozja, konferencje i publikacje stanowią znaczący głos Kościoła w dyskusji nad integracją oraz nad miejscem Polski w jednoczącej się Europie. Ważnym niewątpliwie sygnałem do podjęcia tej problematyki jest nauczanie Jana Pawła II, który nie waha się udzielać swojego poparcia, choć przecież nie bezkrytycznego, procesom zjednoczeniowym, wskazując na ich wymiar kulturowy, duchowy i społeczny. Odnosząc się do kwestii miejsca i roli Polski w Europie Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że Polska od początku swojego istnienia stanowi integralną część Europy i ma prawo aktywnie uczestniczyć zarówno w procesach, jakie zachodzą na kontynencie, jak i w strukturach Unii Europejskiej.

Interesującym głosem w toczącej się aktualnie dyskusji jest książka *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*. Artykuły zawarte w tym opracowaniu zostały wygłoszone w formie referatów podczas sympozjów zorganizowanych przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Wydział Teologiczny i Centrum Badań nad Integracją Europejską Uniwersytetu w Bonn¹. Redaktorzy książki we wprowadzeniu uzasadniają konieczność naukowej refleksji, podejmowanej przez te ośrodki, w następujący sposób: „zjednoczenie Europy konfrontuje chrześcijaństwo z jego własnym przesłaniem i domaga się w obliczu złożonych problemów we wszystkich dziedzinach życia wysokiej próby wiary, nadziei i miłości. Próba ta wypadnie dobrze tylko wtedy, gdy – posługując się obrazem Jana Pawła II – Europa będzie oddychać obydwojma częściami płuc, gdy będzie w stanie przyjąć Ducha Jezusa Chrystusa, który zachęca nas do przekroczenia progu nadziei XXI wieku” (s. 10).

¹ Sympozja te odbyły się 22 stycznia 1999 r. w Bonn oraz 17 maja 1999 r. w Warszawie.