

# Rafał Czekalski

---

## Czy możliwe jest zbudowanie etyki społecznej na podstawie koncepcji etycznych Emmanuela Lévinasa i Karola Wojtyły? : dyskusja na temat współczesnej etyki społecznej

---

Studia Philosophiae Christianae 50/4, 5-30

---

2014

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RAFAL CZEKALSKI

**CZY MOŻLIWE JEST ZBUDOWANIE ETYKI  
SPOŁECZNEJ NA PODSTAWIE KONCEPCJI  
ETYCZNYCH EMMANUELA LÉVINASA I KAROLA  
WOJTYŁY?  
DYSKUSJA NA TEMAT WSPÓLCZESNEJ ETYKI  
SPOŁECZNEJ**

**Streszczenie.** Celem niniejszego artykułu jest zbadanie możliwości zbudowania etyki społecznej na podstawie koncepcji etycznych dwóch wybitnych filozofów XX wieku E. Lévinasa i K. Wojtyły. Pierwszy z nich opiera swoją etykę na pojęciu „Inności”, drugi na pojęciu „Bliźni”. Koncepcje te są przeanalizowane i zestawione w poszukiwaniu różnic i podobieństw między nimi. Wydaje się, że do zbudowania spójnej etyki społecznej bardziej nadaje się koncepcja etyczna Karola Wojtyły, nie można bowiem zbudować etyki społecznej bez właściwej koncepcji podmiotowości. W koncepcji Lévinasa rola „Ja” jest pomniejszona, liczy się natomiast „Drugi”. Lévinas wprowadza jeszcze figurę „Trzeciego”, która ma umożliwić zbudowanie etyki społecznej, także w jej wymiarze instytucjonalnym, jest to jednak nieprzekonywujące i niespójne z innymi założeniami francuskiego filozofa.

**Słowa kluczowe:** bliźni, Inny, etyka społeczna, Emmanuel Lévinas, Karol Wojtyła

1. Wstęp. 2. Możliwość zbudowania etyki społecznej przez odwołanie się do pojęcia inności. 3. Możliwość zbudowania etyki społecznej przez odwołanie się do koncepcji bliźniego. 4. „Inny” Lévinasa a „Bliźni” Wojtyły. Podobieństwa i różnice. 5. Zakończenie.

## 1. WSTĘP

Zastanawiające jest, jak różne wizje osoby ludzkiej i życia społecznego mogą stanowić podstawę do budowania etyki życia społecznego. W niniejszym artykule zostaną porównane dwie etyki, E. Lévinasa i K. Wojtyły. Poglądy etyczne Lévinasa są znane, ale wydaje się, że mało dotychczas powiedziano na temat jego etyki społecznej. W artykule próbujemy odpowiedzieć na pytanie o to, czy absolutna „Inność” bliźniego ukazywana w filozoficznej koncepcji Lévinasa może być fundamentem relacji społecznych. Innymi słowy, czy „inność” może być fundamentem *ordo socialis*? Czy nie dochodzi tu do wzajemnego wykluczenia? Porządek, ład społeczny opierają się bowiem – najczęściej – na wspólnych przekonaniach, założeniach, natomiast na czym ma się opierać porządek, kiedy wszyscy podkreślają swoją „inność”, niezależność, suwerenność, indywidualność? „Inność” jest czymś pięknym, można ją pojmować jako pewnego rodzaju bogactwo, różnorodność, etyka jednak, wspólne bytowanie, czyli jednym słowem: koegzystencja, wymaga pewnej elementarnej jedności. Lévinas w swoim budowaniu etyki wychodzi od rozważań na temat Innego, posiadającego swoją twarz, która apeluje do mnie. Inaczej swoją etykę społeczną buduje K. Wojtyła. Krakowski filozof wychodzi od biblijnego pojęcia „bliźni”. W drugiej części artykułu postaramy się bliżej przyjrzeć stanowisku Wojtyły i postawiamy pytanie, czy umożliwia ono zbudowanie uniwersalnej, powszechnej etyki społecznej.

Trzecia część ma charakter podsumowujący, w którym porównujemy obydwie wizje i wyciągamy wnioski. Jednocześnie pytamy w nim, czy istnieje możliwość wzajemnego uzupełnienia się tych dwóch stanowisk, dwóch wielkich filozofów, świadków XX wieku. Dla jednego z nich XX wiek to dramatyczne spiętrzenie zła<sup>1</sup>, dla drugiego – to „dziura” w historii, zwłaszcza w historii ludzkości.

---

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, 61.

## 2. MOŻLIWOŚĆ ZBUDOWANIA ETYKI SPOŁECZNEJ PRZEZ ODWOŁANIE SIĘ DO POJĘCIA INNOŚCI

E. Lévinas, francuski filozof pochodzenia żydowskiego, o czym wspominam tylko z tej racji, że tradycja żydowska stanowi swoistego rodzaju inspirację dla etyki Lévinasa i jego filozoficznych, w szczególności antropologicznych i etycznych, poszukiwań. Omawiany myśliciel bardzo głęboko przeżył tragedię Holocaustu, czyli eksterminację swojego narodu. Aby przeciwdziałać podobnym ekscesom w przyszłości, podjął się zbudowania etyki społecznej, która – jego zdaniem – uchroni świat przed kolejnymi tragediami. Jest to próba zbudowania etyki absolutnej, w której podstawą właściwego odniesienia się do drugiego będzie jego totalna „Inność”, czyli niezależność, suwerenność, odrębność. Drugi jest tajemnicą, której tak naprawdę do końca nie potrafimy zgłębić. Jest diametralnie różny, utrudnia to także budowanie etyki społecznej, nie możemy bowiem zakładać, że istnieje wspólnota jego i naszych najgłębiej odczuwanych potrzeb i pragnień<sup>2</sup>. Wspólnota zatem, zdaniem Lévinasa, ma charakter wtórny, pochodny, żeby nie powiedzieć: akcydentalny. Liczy się podmiot, „Inny”. Każda relacja społeczna jest pochodną obecności Innego przed Toż-Samym, obecności, która jest samą ekspresją twarzy<sup>3</sup>. Lévinas podkreśla, że ludzka wspólnota nie jest konsekwencją podobieństwa ludzi ani nie wypływa ze wspólnej przyczyny, której jednostki byłyby skutkami, niczym medale odsyłające do matrycy, na której je wybito. Podobnie ojcostwa nie sprowadza się do przyczynowości<sup>4</sup>. Wspólnotę, którą Lévinas niekiedy nazywa braterstwem, ustanawia moja odpowiedzialność wobec twarzy, która na mnie patrzy i która jest absolutnie obca<sup>5</sup>. Są dwa zatem fundamenty wspólnoty ogólnoludzkiej (braterstwa): indywidu-

---

<sup>2</sup> Por. Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi: teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. z ang. A. Przybysławski, Kraków 2001, 44.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. z fr. M. Kowalska, wstęp: B. Skarga, Warszawa 2012, 253.

<sup>4</sup> Por. Tamże, 254.

<sup>5</sup> Por. Tamże.

alność i wspólnota ojca. Intencją Lévinasa było znalezienie czegoś, co przekracza całość, tym czymś jest twarz drugiego człowieka, która odsłania się poprzez ideę nieskończonego; Lévinas, chcąc uratować człowieka w jego odrębności przed całością, która ma, choć może nie zawsze, charakter totalitarny, z osoby czyni pojęcie. „Jeżeli człowiek jest częścią struktury, częścią całości, to człowiek ten nie może mówić, a tylko wypożycza on swoich warg historii, aby historia mówiła przez człowieka. Przez człowieka przemawiają rozmaite ideologie, różne filozofie, odmienne polityki, rozmaite struktury, ale człowiek nie mówi, a jedyne, co może zrobić, to wypożyczyć swoje wargi, żeby mówiły przez nie siły totalne”<sup>6</sup>. Lévinas, pomny na doświadczenia XX wieku, boi się zawłaszczenia człowieka, boi się ideologii i boi się samej polityki, bo „polityka pozostawiona samej sobie grozi tyranią. Zniekształca Ja i Innego, dzięki którym zostaje powołana do życia, bo sądzi ich wedle powszechnych reguł, to znaczy jakby zaocznie”<sup>7</sup>.

W koncepcji Lévinasa fundamentalną rolę odgrywa idea nieskończoności, która zaszczerpiona jest w każdym człowieku. „Urzeczywistnia się [ona – R.C.] w nieprawdopodobnym fakcie polegającym na tym, iż byt odseparowany i utwierdzony w swej identyczności, w Tożsamości, w Ja, zawiera jednak w sobie coś, czego nie może ani zawrzeć, ani otrzymać z mocy samej swej tożsamości. Podmiotowość spełnia ten niemożliwy wymóg: zdumiewający fakt zawierania w sobie więcej, niż może zawrzeć”<sup>8</sup>. Osoba to zawsze coś więcej i dlatego też stanowi zawsze swoistego rodzaju tajemnicę, jest *alter incomunicabilis*. Lévinas pisze o „nadwyżce, jaka urzeczywistnia się przez obcowanie z nieskończonością, o nieustannej nadwyżce, przez którą spełnia się samo nieskończenie (*l'infinitude*) nieskończoności”<sup>9</sup>. Ale czy to ciągle, żeby nie powiedzieć maniakalne, podkreślanie inności, nie uniemożliwia budowania etyki społecznej? Cóż z tego, że stworzę, co wydaje się niemożliwe bez ontologii, koncepcję bytu ludzkiego, skoro

---

<sup>6</sup> Tamże, 222.

<sup>7</sup> Tamże, 361.

<sup>8</sup> Tamże, 11.

<sup>9</sup> Por. Tamże, 259.

nie wyznaczę zrębów podstawowych zasad życia we wspólnocie? Czy można budować etykę społeczną, bazując na enigmatycznej ekspresyjności twarzy? Lévinas, bojąc się wszelkiego zawłaszczenia przez ideę osoby, odrzuca wszelkie pośrednictwo czy to obrazu, czy to znaku, czy tym bardziej pojęcia<sup>10</sup>. Broniąc wyjątkowości i jedyności Innego, Lévinas odrzuca wspólnotę gatunkową (rodzajową). Wspólnota ludzka – podkreśla francuski filozof – która ustanawia język i w której rozmówcy pozostają absolutnie odseparowani, nie jest jednością rodzaju. „Można ją nazwać pokrewieństwem wszystkich ludzi”<sup>11</sup>. Tym, co zakłada tę wspólnotę, nie jest jakakolwiek przyczynowość, która w tajemniczy sposób obejmuje wszystkie jednostki. Fakt braterstwa ustanawiany jest przez moją odpowiedzialność wobec twarzy, która na mnie patrzy i która jest absolutnie obca. Wspólnota taka ma charakter etyczny, a nawet religijny, relacja do twarzy (Innego) ma charakter religijny. Jedynie tak można zrozumieć słowa omawianego autora: „Idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i za Innego – oznacza monoteizm”<sup>12</sup>.

Stanowisko Lévinasa, dotyczące tej absolutnej „Inności”, spotkało się z różnym przyjęciem. Zdaniem, na przykład, Derridy musi istnieć pewien stopień wymiany, jakaś podstawa wspólnego rozumienia człowieczeństwa, abyśmy mogli uznać rzeczywiste różnice istniejące między istotami ludzkimi, ich potrzebami, interesami, sprawami. Druga osoba stanowi zatem *alter ego*. Istnieją – zdaniem Derridy – pomosty, które ułatwiają nam dostanie się do wewnętrznego świata innych osób. Dzieje się tak wtedy, kiedy poznajemy kontekst życiowy działania drugiej osoby, oraz dzięki temu, że posiadamy bardzo często wspólny schemat poznawczo-pojęciowy<sup>13</sup>. Czyli „Inność” tak, ale nie za wszelką cenę. Słusznie zauważa R. Moń, że trudno ponosić odpowiedzialność za kogoś, kogo się nie zna, choćby to był sam działają-

---

<sup>10</sup> Por. Tamże, 253.

<sup>11</sup> Tamże, 254.

<sup>12</sup> Tamże, 255.

<sup>13</sup> Por. Ch. Norris, dz. cyt., 46.

cy podmiot<sup>14</sup>. Ontologia daje nam pewne zrozumienie bytu ludzkiego, osoby ludzkiej, u Lévinasa tego brakuje. Lévinas głównym celem swojego filozofowania uczynił troskę o zachowanie inności drugiego, nie dostrzegł tego, że w doświadczeniu pierwotnym dotykamy przede wszystkim wielkości człowieka jako osoby, co powoduje naszą miłość ku niemu<sup>15</sup>. Potrzeba zatem prymatu antropologii, właściwego obrazu człowieka przed etyką. Osoba stanowi ogniskową moralności. Cała etyka Wojtyły to wezwanie do afirmacji osoby, to objawianie osoby osobie, także mnie samemu. U Lévinasa tego brakuje. Podmiotowość jest przede wszystkim pasywnością, natchnieniem, ponoszeniem odpowiedzialności, „sobością” itd., ale brakuje jej bytowego umocowania.

Wyżej wymienieni autorzy, J. Derrida, R. Moń, dość krytycznie odnieśli się do koncepcji E. Lévinasa, nie wszyscy jednak tak czynią. Rezygnacja z ontologii wpływa właśnie z troski o człowieka i jego niepowtarzalność. Ontologia – komentuje Lévinasa J. Tischner – nie jest w stanie powiedzieć o podmiocie ani jednego słowa prawdy. Ontologia może zabić człowieka<sup>16</sup>. Lévinas nie krytykuje ontologii dlatego, że jest ontologią, ale za to, że chce powiedzieć wszystko o całości, którą sobie ustanowiła. Mając ciągle przed oczyma tragedię swojego narodu, chodzi o *Shoah*, Lévinas szuka źródeł tej tragedii, znajduje je w filozofii greckiej. Lévinas nie jest jedynym filozofem, który zajął się poszukiwaniem przyczyn tragedii XX-wiecznych totalitaryzmów, badania takie podjęła również Hannah Arendt, znane są jej publikacje badające logikę systemów totalitarnych: *Korzenie totalitaryzmu*, *Eichmann w Jerozolimie*, *O rewolucji* i inne. Lévinas poszukuje sposobów uniknięcia w przyszłości podobnych katastrof moralnych. Rezygnując z ontologii, kieruje swoje zainteresowania ku metafizyce, ale nie tej w rozumieniu arystotelesowsko-tomaszowym, chodzi mu o metafizy-

---

<sup>14</sup> Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa 1999, 273.

<sup>15</sup> Por. Tamże, 274.

<sup>16</sup> Por. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, artykuł wstępny do *Etyka i nieskończony*, rozmowy E. Lévinasa z Ph. Nemo, tłum. z fr. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, 11.

kę dobra, czyli o agatologię. Dobro – zdaniem Lévinasa – jest ponad bytem, jednocześnie jednak, aby to dobro przejawiało się w człowieku i poprzez człowieka, człowiek, musi stanąć oko w oko z drugim człowiekiem. Narzuca się jednak pytanie, w jaki sposób zbudować zręby etyki społecznej, która wychodziłaby poza relację ja – ty i objęła wszystkich innych ludzi. Aby właściwie odpowiedzieć na to pytanie, musimy w pierw wyjaśnić, co to znaczy, że etyka społeczna jest albo powinna być skuteczna. Czy zbudowanie takiej etyki jest w ogóle możliwe? W historii ludzkości podejmowane były bardzo różne próby budowania takiej etyki, niektóre propozycje utrzymywały się bardzo długo, ich pozostałości istnieją do dziś w postaci utartych przekonań moralnych. Nie da się budować etyki społecznej bez pewnych pojęć, takich, jak na przykład: „natura ludzka”, „dobro wspólne”, „zasada pomocniczości”, „zasada solidarności”, „prawda”, „odpowiedzialność”. W czasach nowożytnych zaczęto odchodzić od niektórych z wyżej wymienionych pojęć, albo nadawać im nowe znaczenie. Współcześnie bardzo często uważa się, że pojęcie prawdy jest pojęciem totalitarnym, wszystko jest względne, liczy się konsensus i tzw. umowa społeczna. W perspektywie wspomnianych zmian, które się dokonały, pytanie o skuteczność etyki rozumiemy jako pytanie o zdolność zagwarantowania ładu i pokoju społecznego, możliwie trwałego. Pytamy zatem, czy radykalna „Inność” albo, innymi słowy, „absolutyzacja inności” nie uniemożliwia wspólnoty. Jest to pytanie bardzo zasadne w świetle koncepcji „Innego”, którą przeprowadza Lévinas. U Lévinasa zanika, albo nie znajduje właściwego miejsca, pojęcie wspólnoty wynikającej z samego człowieczeństwa, o czym pisał K. Wojtyła. Słusznie zauważa Ch. Norris, że światu nie potrzeba teraz wzmożonego poczucia rozmaitych czynników, które dzielą ludzi i kultury, nie pozwalając dostrzegać wspólnego im człowieczeństwa<sup>17</sup>. Czy istnieje zatem jakaś realna szansa na zbudowanie etyki społecznej w oparciu o koncepcję filozoficzną Lévinasa? Odpowiedź jest twierdząca. Istnieją w koncepcji Lévinasa przyczynki do zbudowania takiej etyki, chodzi mianowicie o koncepcję Trzeciego, a dokładniej – o odpowiedzialność w trzeciej

---

<sup>17</sup> Por. Ch. Norris, dz. cyt., 63.



osobie. Analizy tej odpowiedzialności podjął się Roger Burggraeve. Pokazuje on, że Lévinas miał świadomość, iż nie wystarczy odniesienie ja – ty, lecz że świadomość ową należy rozszerzyć na Innych, Drugi znajduje się zawsze pośrodku innych. Wykładni rozumienia Trzeciego dokonał Lévinas w *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kategoria „Trzeciego” nie dotyczy tylko obecnie żyjących, oddalonych od nas przestrzennie, istnieje także oddalenie w czasie. Należy zatem uwzględnić tych, którzy przyjdą po nas<sup>18</sup>. Zamknięta relacja ja – ty stanowi abstrakcję, w rzeczywistości prawie zawsze mamy do czynienia także z tym trzecim. Odpowiedzialność, choć przeżywana subiektywnie i indywidualnie (*singular*), posiada wymiar uniwersalny, obejmujący wszystkich. Los całego świata i przyszłości spoczywa na moich barkach. Lévinas bardzo często przywołuje w tym kontekście Fiodora Dostojewskiego, który w *Braciach Karamazow* przypomina: „Każdy z nas jest winny wobec wszystkich za wszystkich i ja bardziej niż wszyscy inni”<sup>19</sup>. Podobną myśl zawiera słynne zdanie z *Wielkiej Improwizacji*, wypowiedziane przez Konrada: „Nazywam się Milijon – bo za milijony/ Kocham i cierpię katusze”<sup>20</sup>. Wszyscy w jednym, los wszystkich w losie jednego, odpowiedzialność za wszystkich w przeżyciu odpowiedzialności jednego. Ciężar odpowiedzialności, która subiektywnie może być przeżywana bardzo różnie i z różną intensywnością, stanowi źródło godności człowieka. To właśnie odpowiedzialność nadaje sens ludzkiemu byciu. Autor, który po Auschwitz i Kołymie stwierdził, że filozofia doszła do swego kresu, próbuje, rezygnując

---

<sup>18</sup> „Der Dritte ist keine Kategorie, die sich nur auf die abwesenden Anderen im Raum, sondern auch in der Zeit bezieht. Es gibt nicht nur die heutigen »Weitentfernten«, sondern auch die zukünftigen Generationen. Kurzum, der Dritte ist nicht nur die dritte Person, sondern auch die milliardste, die ganze Menschheit, heute und morgen”. R. Burggraeve, *Die Ethik der Verantwortlichkeit im Plural. Die Auffassung von Emmanuel Lévinas*, tłum. z hol. J. Schepens, (Benediktbeurer Hochschulschriften: 9), München 1997, 30.

<sup>19</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t.1, tłum. z ros. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Londyn 1993, 323.

<sup>20</sup> A. Mickiewicz, *Dziadów część trzecia*, w: Tenże, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, [bmw] 1949, 166.

z ontologii, ratować sens ludzkiej egzystencji. Jak słusznie zauważa T. Gadacz, pytanie o źródło godności człowieka i sens jego bycia jest pytaniem o naturę relacji społecznych<sup>21</sup>. Istotą tych relacji jest odpowiedzialność, która jednocześnie daleka jest od podmiotowości. Jak słusznie zauważa K. Wieczorek, nie należy ona do świata ekonomii projektów, rachub i uczynków, gdyż pochodzi z czegoś, co leży poza lub ponad istotą<sup>22</sup>. Podmiotowość opisuje Lévinas w terminach etycznych. Etyka u francuskiego filozofa nie stanowi dodatku do egzystencji podmiotu, „to w etyce rozumianej jako odpowiedzialność zawiązuje się sam węzeł podmiotowości. Odpowiedzialność rozumiem jako odpowiedzialność za drugiego, a więc jako odpowiedzialność za to, co nie jest moją sprawą i nawet mnie nie dotyczy lub za tego, który na mnie patrzy (mnie tyczy), jest osiągnięty przeze mnie jako twarz”<sup>23</sup>. Odpowiedzialność ta ma więc charakter nieskończony. Dopóki odpowiedzialność dotyczyła relacji ja – ty, miała ona charakter prosty, po tym, jak Lévinas dostrzegł konieczność wymiaru społecznego i rozwinął koncepcję trzeciego, pojawiło się następne pytanie, kto jest mi najbliższy. Zdaniem Lévinasa, wszyscy winni być w równym stopniu najbliżsi, nie można dzielić na bliższych i mniej bliższych, w tym właśnie tkwi cała dramatyczność sytuacji. Powstaje jednak nowy problem, w jaki sposób porównać nieporównywalne, w jaki sposób przejść od asymetrii relacji ja – ty do symetrii relacji obejmującej większą ilość podmiotów<sup>24</sup>. W tym celu Lévinas wprowadza pojęcie trzeciego, który jest drugi zarówno dla mnie, jak i dla innego drugiego. Wprowadzenie tego trzeciego, jak zauważa R. Burggraeve, umożliwia zbudowanie sprawiedliwej koegzystencji, przy czym wielość innych zmusza do za-

---

<sup>21</sup> Por. T. Gadacz, *Odpowiedzialność za sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Lévinasa*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, 121.

<sup>22</sup> K. Wieczorek, *Odpowiedzialność za innego w dobie globalizacji. Ryszarda Kapuścińskiego czytanie Lévinasa*, w: *Jeden za drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wieczorek, Olecko – Warszawa 2008, 114.

<sup>23</sup> E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, rozmowy z Ph. Nemo, dz. cyt., 54.

<sup>24</sup> Por. R. Burggraeve, dz. cyt., 31–32.

początkowania sprawiedliwości rozdzielczej. W ten sposób także odpowiedzialność zyskuje odpowiednie prawne ramy<sup>25</sup>. Sprawiedliwość u Lévinasa nie jest terminem dokładnie określonym, ona domaga się – jak pisze T. Gadacz – myślenia, świadomości, filozofii. „Jest porównywaniem między tym, co nieporównywalne, ujęciem ja i innych w jednakowym czasie. Sprawiedliwość jest wołaniem o wiedzę, wołaniem o Grecję, wejściem greckości w to, co biblijne. Sprawiedliwość jest wymogiem filozofii, łaskawości, mądrością miłości”<sup>26</sup>. Trzeci, który wyraża się przez państwo, prawo i inne instytucje, wprowadza gwarancję dla relacji etycznej, tj. relacji ja – ty, jednocześnie jednak relacja ta stanowi środek zapobiegawczy, swoistego rodzaju papierek lakmусowy dla instytucji, wydobywa bowiem to, co źródłowe dla kształtowania się *ordo socialis*. Asymetria stanowi fundament etyczny relacji międzyosobowych. Lévinas zadaje sobie również pytanie, jaki współczesny porządek społeczny jest najbardziej sprawiedliwy. W jednej z ostatnich swoich książek francuski filozof opowiada się za ideałem państwa liberalnego, „gdzie prawa i sprawiedliwość coraz bardziej się wzmacniają. Państwo liberalne nie jest pojęciem czysto empirycznym – jest kategorią etyczną, gdzie człowiek postawiony w ogólności prawa zachowuje sens swej odpowiedzialności”<sup>27</sup>. Warunkiem jednak tworzenia sprawiedliwego systemu, w którym nie będzie różnicy między bliskim i dalekim, pozostaje nieobojętność wobec bliskich<sup>28</sup>. Asymetryczna relacja do bliźniego, która wyraża się w odpowiedzialności, jest gwarantem, że system sprawiedliwości nie ulegnie destrukcji i nie stanie się okrutny. Wrażliwość na wzywającą (wołającą do mnie) twarz bliźniego jest gwarantem sprawiedliwości ustroju, prymatu etyki przed polityką.

Wspólnota prawna, która jest istotnym składnikiem trzeciego, obejmuje nie tylko aktualnie egzystujących, odnosi się również do przy-

---

<sup>25</sup> Por. Tamże, 33.

<sup>26</sup> T. Gadacz, art. cyt., 128.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Autrement que savoir*, Paris 1987, 62; cyt. za T. Gadacz, art. cyt., 128–129.

<sup>28</sup> Por. T. Gadacz, art. cyt., 129.

szłych pokoleń. Zagadnienie to stało się przedmiotem badań wielu filozofów XX wieku, m.in. H. Jonasa, D. Birnbachera. Tym samym Lévinas staje w szeregu tych filozofów, którzy dostrzegli problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, także za warunki życia, które im pozostawimy. W 1992 roku E. Lévinas, wraz z cytowanym już Rogerem Burggraeve, opublikował tekst, który *expressis verbis* podejmuje kwestię rozwoju zrównoważonego, uwzględniającego moment przyszłości ludzkości<sup>29</sup>. Troska o przyszłość wyraża się w podejmowanej odpowiedzialności, w miłosierdziu, które jest owocem wolności inspirowanej odpowiedzialnością<sup>30</sup>. Obecność trzeciego zobowiązuje do rozbudowania odpowiednich społecznych, prawnych, politycznych i ekonomicznych struktur i instytucji, które zagwarantują nietykalność i respekt wobec drugiego<sup>31</sup>, ograniczając jednocześnie przywileje bliźniego. W istocie ten trzeci pełni rolę rozjemcy. „Przesadzie i niepoahamowaniu struktury »jeden-dla drugiego«, »szaleństwu etyki« – jak pisze S. Szczepaniak – przeciwstawia wymóg miary”<sup>32</sup>, w ten sposób także pojawia się konieczny element obiektywizacji myślenia, przełożenia na język instytucji tego, co wydaje się nieporównywalne. Czy zamierzenie to się udało? Wydaje się, że to przejście od asymetrii relacji ja – ty do symetrii relacji międzyludzkich nie do końca się udało. Koncepcja trzeciego jest jakąś próbą powrotu do rzeczywistości, osoba bowiem nigdy nie żyje w całkowitej izolacji, ale rozwija się w przestrzeni społecznej. Abstrakcyjność koncepcji Lévinasa, choć zawiera

---

<sup>29</sup> E. Lévinas, R. Burggraeve, *Exteriority as the Source of Civilization* (übers. Von R.-M. Verrills), w: *Europe by Nature. Starting-points for Sustainable Development*, red. B. Bremer, Amsterdam – Maastricht 1992, 205–221.

<sup>30</sup> Por. T. Gadacz, art. cyt., 124. Autor za Ingardenem wyróżnia odpowiedzialność ponoszoną (aspekt przeszłościowy) i podejmowaną (aspekt przyszłościowy). Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

<sup>31</sup> Wspomina o tym Lévinas w wywiadzie udzielonym S. Malka, zatytułowanym *Isarel: éthique et politique*, w: *Les nouveaux cahiers*, 18(1982–1983)71, 108; cyt. za R. Burggraeve, *Die Ethik der Verantwortlichkeit*, dz. cyt., 33.

<sup>32</sup> Por. S. Szczepaniak, *Jeden-za drugiego między przyjaźnią a sprawiedliwością*, w: *Jeden za Drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, dz. cyt., 153.

w sobie wiele pożytecznych intuicji moralnych, nie gwarantuje skuteczności rozwiązań na poziomie życia społecznego.

### 3. MOŻLIWOŚĆ ZBUDOWANIA ETYKI SPOŁECZNEJ PRZEZ ODWOŁANIE SIĘ DO KONCEPCJI BLIŻNIEGO

Filozofia Karola Wojtyły, z racji sprawowanych przez niego funkcji w Kościele i na uniwersytecie, jest dość dobrze znana. Autor ten rozwinął dość interesującą i, jak sam przyznał, nieukończoną teorię życia społecznego, odnosząc się do kategorii uczestnictwa. Uczestnictwo Wojtyła pojmuje dwojako. Po pierwsze, jako właściwość samej osoby, która jest zdolna do uczestnictwa i działania razem z innymi, w czym też wyraża się jej natura społeczna (*homo socialis*)<sup>33</sup>; po drugie, jako pozytywne odniesienie (relacja) do człowieczeństwa innych. W niniejszym artykule uwagę naszą kierujemy na rozumienie „bliźniego”, który w koncepcji antropologiczno-społecznej Wojtyły stanowi fundamentalną zasadę odniesienia wszystkich ludzi, którzy spotykają się ze sobą we własnym człowieczeństwie. Możemy mieć różny kolor skóry, być wyznawcami różnych religii, posiadać inną płęć, ale jesteśmy ludźmi, łączy nas wspólna natura, a także nasza podmiotowość, przy czym podmiotowość stanowi podstawę naszej różnorodności. Pojęcie podmiotowości Wojtyły różni się od tego, jakiego używa Lévinas. Zdaniem francuskiego filozofa, aby ustalić, co znaczy podmiotowość, należy wyjść poza myśl ontologiczną. Oznacza to w konsekwencji rezygnację z królestwa istoty oraz wolności i pierwszeństwa świadomości. Każde sprowadzenie osoby do czegoś, do istoty czy do rodzaju jest jej pogwałceniem i redukcją, jak komentuje myśl Lévinasa Marek Jędraszewski: „Człowiek jest pewną jednością siebie samego, która znajduje się poza jakimkolwiek porównaniem i poza jakąkolwiek

---

<sup>33</sup> „Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając »wspólnie z innymi«, osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie. Uczestnictwo stanowi więc o wartości personalistycznej wszelkiego współdziałania”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., (*Człowiek i moralność*, t. IV), Lublin 1994, 310.

wspólną rodzaju lub formy<sup>34</sup>. Inaczej rzecz ma się u Wojtyły, który nie odrzuca ontologii, wprost przeciwnie, wychodząc od myśli Arystotelesa i św. Tomasza, uzupełniając ją o najnowsze odkrycia filozofii podmiotu, buduje obraz człowieka, którego godność zasadza się na naturze i jego duchowych predyspozycjach (atrybutach). Podmiotowość w rozumieniu Wojtyły jest niezależna od twarzy i epifanii (pojawienia się) drugiego, na jej określenie Wojtyła stosuje łacińskie wyrażenie *suppositum* (podmiotowość metafizyczna). „Etymologicznie wyraz ten wskazuje na coś, co jest położone pod (*sub-ponere*). Tak właśnie »pod« wszelkim działaniem oraz »pod« wszystkim, co się w nim dzieje, »leży« człowiek<sup>35</sup>. To właśnie na gruncie tego *suppositum* odsłania się i konstytuuje ludzkie „ja”<sup>36</sup>. Kluczem do poznania podmiotowości jest czyn ludzki, to on objawia nam osobę. Zdaniem Wojtyły podmiotowość człowieka jest specyficzną bogatą strukturą, która odsłania się poprzez możliwie wszechstronną analizę czynu<sup>37</sup>. W analizie, przeprowadzonej przez Wojtyłę, odkrywamy podmiotowość, ludzkie samoświadome „ja”, które jednocześnie zdolne jest do wzięcia odpowiedzialności za swoje czyny. Świadomość swojego „ja” jest warunkiem wszelkiej odpowiedzialności. Największe jednak znaczenie dla krakowskiego filozofa ma zdolność poznania, w tym szczególnie umiejętność, niespotykana u innych bytów, zdolność samo-poznania. Szczególnym momentem, objawiającym osobę, jest również zdolność kierowania się prawdą. Człowiek przez swój umysł z natury zwrócony jest ku prawdzie. „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje (...). Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się »od wewnątrz« związane z poznaną prawdą – związane, a więc także »zobowiązane«

---

<sup>34</sup> M. Jędraszewski, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1989, 188.

<sup>35</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., 122.

<sup>36</sup> Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., 380.

<sup>37</sup> Por. Tamże.

do jej uznania w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie<sup>38</sup>.

Wojtyłowska koncepcja podmiotowości różni się od tej Lévinasowskiej. Podmiotowość u Wojtyły osadzona jest w *suppositum*, u Lévinasa natomiast jedynie w bierności oraz przestrzeni międzyosobowej. To drugi apeluje do mnie, wzywa mnie, wyzwalając w ten sposób moją podmiotowość. U Wojtyły intersubiektywność zawiera się *in nuce* w podmiotowości, która najpełniej objawia się w świadomym czynie człowieka i jego zdolności do uczestnictwa. U Lévinasa podmiotowość jest wtórna, pierwszy jest drugi i to on pozwala na kształtowanie się mojego „ja”. Różnice w rozumieniu podmiotowości pobudzają naszą ciekawość na interesujący nas temat – możliwości budowania etyki społecznej. U Lévinasa możliwości te wydają się ograniczone, inaczej jest u Wojtyły, który zadaje sobie wiele trudu, aby w oparciu o koncepcję człowieka jako *suppositum* zbudować spójną i koherentną etykę społeczną. Jej podstawą nie są jednak jedynie subiektywne przeżycia jednostki, lecz dobro wspólne, które wyznacza cel każdej wspólnoty. ‘Wspólnie’ oznacza, że działania podejmowane przez członków wspólnoty i bytowanie tych wielu „ja”, tworzących wspólnotę, pozostają w relacji do jakiejś jednej wartości, która zasługuje na nazwę dobra wspólnego<sup>39</sup>. Etyka społeczna Wojtyły nie różni się w swoim wymiarze normatywnym od etyki Tomaszowej, stanowi jej uzupełnienie o ważny element uczestnictwa, czyli przeżycia personalistycznej wartości czynu, kiedy działam wraz z innymi. Tomizm, który w swojej wewnętrznej logice zależny był od dorobku Stagiryty, nie uwzględnił w sposób satysfakcjonujący wewnętrznego świata przeżyć osoby ludzkiej. W etyce społecznej nie liczą się jednak tylko przeżycia ludzkie, liczy się przede wszystkim cel, wokół którego gromadzi się dana

---

<sup>38</sup> Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli świata nauki w Auli im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego KUL w dniu 9 czerwca 1987, *L'Osservatore Romano* (pol.), numer specjalny, 8–14 czerwca 1987, 16–19.

<sup>39</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt. 403.

wspólnota. Nie można jednak zapominać o wymiarze podmiotowym dobra wspólnego, który warunkuje gruntowność tego dobra wspólnego, bo można przecież tylko zewnętrznie tkwić we wspólnocie, nie uczestnicząc w niej tak naprawdę, przykładem tego jest nieautentyczna postawa konformizmu<sup>40</sup>. O gruntowności dobra wspólnego nie decyduje liczba podmiotów, ale sposób ich uczestnictwa. Autentyczne uczestnictwo nie prowadzi do zniszczenia podmiotowości członków wspólnoty. Jan Galarowicz, aby jaśniej ukazać paradoks egzystencjalny tej sytuacji etycznej, odwołuje się do perykopy ewangelicznej, opowiadającej o ziarnie pszenicznym, które musi obumrzeć, aby przynieść owoc (J 12,24), czy o życiu, które trzeba stracić, aby je odzyskać (Mt 10,39)<sup>41</sup>. Ofiarne życie, uczestnictwo, dzielenie się, nie musi z konieczności prowadzić do ubóstwa, straty, paradoksalnie może obrócić się w bogactwo i stać się powodem spełnienia.

Podstawową kategorią w etyce społecznej K. Wojtyły jest „bliźni”, ale inaczej rozumiany niż u Lévinasa. U Wojtyły bycie bliźnim to kategoria ontologiczna, a nie psychologiczna czy socjologiczna jak to jest w innych koncepcjach, ona także wyznacza charakter relacji w ramach wspólnoty, także tej ogólnoludzkiej. „Pojęcie »bliźni« – pisze Wojtyła – każe nam bowiem nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiegokolwiek wspólnoty. Każe nam dostrzegać w nim i cenić coś bardziej bezwzględного. (...) pojęcie »bliźni« stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspólnoty, sięgającą dalej niż jakakolwiek »inność« – m.in. również i ta, która wynika z członkostwa różnych wspólnot ludzkich”<sup>42</sup>. Wojtyła ma świadomość, że relacja do godności drugiego człowieka, jego człowieczeństwa, jest bardzo często asymetryczna, nie stanowi ona jednak, jak to jest w koncepcji Lévinasa, istoty relacji, raczej wyzwanie, aby dołożyć wszelkich starań do tego, aby ta asymetryczność zniknęła. U Wojtyły przyporządkowanie nas do człowieczeństwa świadczy tylko, że jako wspólnota jesteśmy

---

<sup>40</sup> J. Galarowicz, *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków 2014, 189.

<sup>41</sup> Por. Tamże, 190; Tenże, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książecka o człowieku*, Kęty 2006.

<sup>42</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., 330.



*in stato fieri*, że jeszcze dojrzewamy do tego, aby stanowić autentyczną wspólnotę. W koncepcji Wojtyły asymetryczność zostaje zniesiona przez wzajemność, która stanowi istotny element uczestnictwa. To dzięki wzajemności dochodzi do wzajemnego ujawnienia się podmiotowości ja i ty, w ten sposób także tworzy się wspólnota, która w koncepcji Wojtyły ma charakter normatywny<sup>43</sup>. Lévinas, jak wiadomo, aby zlikwidować asymetrię wprowadza trzeciego, tym samym wskazuje na drugi poziom relacji. Wojtyła nie musi dokonywać takiego zabiegu, jego rozumienie podmiotu umożliwi budowanie etyki społecznej w oparciu o koncepcję społecznej natury człowieka (*homo socialis*). Wydaje się także, że zamierzenia, które postawili sobie obydwaj autorzy, są różne. W przypadku Wojtyły celem filozofii jest odkrywanie prawdy i godności człowieka, każdego człowieka. Wojtyła szuka tego, co wspólne wszystkim ludziom, Lévinas, ukazując przemożny wpływ drugiego, ma bardzo duży problem ze zbudowaniem etyki społecznej, czyli z określeniem relacji względem trzeciego, który jest równocześnie drugim dla mnie, jak i dla innego drugiego. W całej koncepcji Lévinasa istnieje pewnego rodzaju luka, brakuje mianowicie przejścia od doświadczenia „oblicza” do zbudowania odpowiedniej teorii społecznej, czyli do sformułowania konkretnych norm obowiązujących zarówno mnie, jak i drugiego, ze względu na trzeciego<sup>44</sup>. Trudności w zbudowaniu koherentnej etyki społecznej w oparciu o koncepcję etyczną Lévinasa dostrzegł również Ryszard Moń. Zadaje on pytanie: „Czy walcząc przeciwko abstrakcyjnemu podejściu do problematyki człowieka, Lévinas nie przyczynia się do powstawania tak bardzo abstrakcyjnej teorii społecznej, że zamiast służyć człowiekowi, pozostaje ona jedynie w sferze pragnień?”<sup>45</sup>. Zupełnie inaczej przedstawia się etyka społeczna K. Wojtyły, który ubogacił klasyczną etykę społeczną o sferę przeżyciową. Autor *Miłości i odpowiedzialności* nie rezygnując z tradycji klasycznej, podjął się niełatwego zadania adaptacji klasycznej etyki społecznej do współczesnej wizji człowieka, rozumianego

---

<sup>43</sup> Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 399–401.

<sup>44</sup> Por. R. Moń, dz. cyt., 189.

<sup>45</sup> Tamże, 190.

jako podmiot. O różnicach i podobieństwach pomiędzy obydwooma autorami, jak i o możliwościach zbudowania koherentnej etyki społecznej w oparciu o ich koncepcje – w następnym punkcie rozważań.

#### 4. „INNY” LÉVINASA A „BLIŹNI” WOJTYŁY. PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

W niniejszym artykule stawiamy sobie za cel porównanie koncepcji etyczno-społecznych K. Wojtyły i E. Lévinasa, czynimy to ze stanowiska personalizmu etycznego. Wydaje się, że właśnie to podkreślanie przez Wojtyłę wspólnotowości człowieka, jego ukierunkowanie na bycie z innymi, stanowi istotną różnicę w stosunku do koncepcji E. Lévinasa, u którego wspólnotowość, bycie z innymi i dla innych wydaje się jakimś dodatkiem, uzupełnieniem dla asymetrycznej relacji ja – ty. Wojtyła pisze wprost: „Pojęcie »bliźni« stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspólnoty, sięgającą dalej niż jakakolwiek »inność« – m.in. również i ta, która wynika z członkostwa różnych wspólnot ludzkich”<sup>46</sup>. Konsekwencją przyjęcia tej „najszerszej wspólnoty” jest uczestnictwo w człowieczeństwie innych. Wojtyła zatem, wychodząc od rozumienia osoby, jej praw, jej człowieczeństwa, buduje etykę społeczną. Dla niego zatem punktem wyjścia jest podmiot (podmiotowość), na co wskazuje chociażby tytuł jego artykułu, poświęconego tematyce społecznej *Osoba: podmiot i wspólnota*<sup>47</sup>. Inaczej to wygląda u Lévinasa, dla którego punktem wyjścia do tworzenia jakiegokolwiek etyki społecznej jest dostrzeżenie (usłyszenie) Innego, który apeluje, wzywa. Odpowiedź na apel drugiego, rodząca się z tej odpowiedzi odpowiedzialność, powoduje także rozwój podmiotu, rozwój ja. Pomimo tej odpowiedzi Inny pozostaje dla mnie obcy i niesprowadzalny do mnie, do moich myśli i do tego, co posiadam, w czym wyraża się etyka Lévinasa<sup>48</sup>. Zupełnie inaczej rzecz ma się u Wojtyły, który, wychodząc od wspólnej ludziom natury, nie podkreśla tak bardzo inności, choć

---

<sup>46</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., 331.

<sup>47</sup> Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., 371–414.

<sup>48</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., 31

dostrzega odrębność i suwerenność podmiotu. Niekiedy spotyka się komentarze, dotyczące etyki Wojtyły, w duchu Lévinasa. W komentarzach tych podkreśla się wyjątkowość każdej osoby, mówiąc za św. Tomaszem, jest ona *Ineffabile*. Wybitny uczeń Wojtyły, T. Styczeń, aby wyrazić wyjątkowość bytu ludzkiego, podobnie jak Lévinas, z dystansem odnosi się do pojęć ogólnych, wszelkich generalizacji: „Trzeba by nam tyle różnych imion, ile osobowych istnień, ile osobnych istnień, ile różnych »z osobna« osób zjawilo się, zjawia i zjawi na tym świecie. I trzeba, by imiona te nie tylko zewnętrznie były »naklejane« – niczym etykiety – na osoby, ale żeby wyrażały, odsłaniały i wypowiadały ową jedynność i niepowtarzalność każdej z osobna”<sup>49</sup>. Styczeń, znający także teksty teologiczne Wojtyły, ma świadomość, że ostatecznie tajemnica człowieka odsłania się w Chrystusie. „Innego zatem niż ludzkie poznanie by trzeba, by odkryć osobę, odsłonić ją »bez reszty«. Innego – niż ludzkie – słowa by trzeba, by osobę »bez reszty« wysłowić, wypowiedzieć. Czyjego?”<sup>50</sup>. Różnica między Lévinasem a Stycznem polega na tym, że ten pierwszy prawie całkowicie odrzuca dorobek filozofii zachodniej, tymczasem drugi nie odrzuca, ale wskazuje jej granice, czyli dostrzega miejsce dla teologii, która ostatecznie rozświetla tajemnicę człowieka. Pomędzy Stycznem a Lévinasem możemy dostrzec jeszcze jedną różnicę. Dla Lévinasa tym, co najbardziej jedyne i niepowtarzalne, to twarz drugiego, u Stycznia jeszcze bardziej niepowtarzalne jest wnętrze człowieka, twarz stanowi jedynie welon, który zasłania to, co rzeczywiście jedyne, niepowtarzalne, osobiste (intymne). W Stycznia podręczniku do etyki czytamy: „Tajemnicę tę [osoby – R.C.] można wyczuwać patrząc na przykład na twarz drugiego, jedyną, niepowtarzalną. A przecież i ona jest bardziej welonem przesłaniającym wewnętrzne oblicze – ‘aniżeli oknem na świat’ – drugiego”<sup>51</sup>.

Następna różnica pomiędzy Wojtyłą a Lévinasem dotyczy samego nastawienia obydwu autorów. Kiedy Wojtyła szuka tego, co łączy, a co najpełniej wyraża jego koncepcja uczestnictwa, Lévinas, w miejsce

---

<sup>49</sup> T. Styczeń, *O etyce Karola Wojtyły – uczeń*, Częstochowa 1997, 57.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, 136.

Wojtyły rozumienia uczestnictwa, proponuje separację jako zerwanie z partycypacją. Lévinas wywodzi separację z idei nieskończoności<sup>52</sup>. Separacja gwarantuje, że obydwie strony relacji pozostają absolutne, niepodważalne<sup>53</sup>. „Separacja – pisze francuski filozof – jest nade wszystko faktycznością bytu, który żyje *gdzieś czymś*, to znaczy, który się rozkoszuje”<sup>54</sup>. Lévinas ma świadomość, że separacja, kładąca nacisk na inność i odrębność, prowadzi do egoizmu (bycia dla siebie), ale to właśnie twarz jest tym, co wyzwala człowieka z egoizmu, dzięki twarzy człowiek uczy się nieskończoności, od której ta samowystarczalność oddziela. Niewątpliwie obydwu autorom chodzi o to samo, obronę człowieka i jego godności, wybrali jednak dwie różne drogi jej eksplikacji. Kiedy Wojtyła nie odrzuca filozofii zachodniej, Lévinas właśnie ją obarcza winą za Holokaust i całe zło, które przewinięło się w XX wieku. To zło – zdaniem Lévinasa – zaczyna się już w języku, w którym początek ma ontologia, która bardzo często przybiera postać totalitaryzmu. Język, który powinien wyrażać wyjątkowość każdego człowieka, staje się językiem instytucji. Brakuje rzeczywistej wielości języka przez co umniejsza się znaczenie języka, następuje zwrot ku powszechności, „pragnąc nie jeden drugiego, lecz tego, co powszechne język równa się tworzeniu rozumnych instytucji, w których bezosobowy rozum, obecny już w mówiących osobach”<sup>55</sup>. Mamy tu do czynienia z sytuacją pozornego konsensusu, kiedy jedność nie dokonuje się w wielości, lecz jest narzucona przez instytucje, które są efektem rezygnacji z (roz)mowy, dialogu, spotkania, czyli tych kategorii, które w rozumieniu Lévinasa powinny mieć charakter pierwotny i gwarantować respektowanie tych najbardziej fundamentalnych praw. Dochodzi zatem do sytuacji, że prawa osobowe tak naprawdę nie są osobowe, lecz odzwierciedlają jedynie prawa jakiegoś uśrednionego i wykonywanego podmiotu. Istnieje za to deficyt nieskończoności, która – zdaniem Lévinasa – woła do nas przez twarz drugiego. Napiętnowa-

---

<sup>52</sup> Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., 211.

<sup>53</sup> Por. Tamże, 212.

<sup>54</sup> Tamże, 257.

<sup>55</sup> Tamże, 258.

ny przez Lévinasa język ontologiczny dokonuje zatem redukcji (roz) mowy do mowy. „Mowa utrzymuje dystans między mną a Innym – radykalną separację, która nie pozwala odtworzyć całości i której wymaga transcendencja – nie może więc przekreślić egoizmu istnienia”<sup>56</sup>. Zupełnie inaczej rzecz ma się z rozmową, której celem jest Dobroć i która ma charakter apologetyczny. Lévinas pojmuje apologię jako obronę w podwójnym znaczeniu: jako pochwałę albo jako usprawiedliwienie, a nawet przeprosiny. Małgorzata Kowalska, tłumacz książki *Całość i nieskończoność*, w przypisie na stronie 27 zwraca uwagę, że apologia u Lévinasa jest terminem technicznym służącym do opisu „dwubiegunowości” Ja, które zarazem afirmuje siebie i potrzebuje usprawiedliwienia, to znaczy innego człowieka.

Jak zauważa R. Moń, różnice pomiędzy obydwojma autorami dotyczą również rozumienia podmiotowości. Lévinas odrzuca pojęcie podmiotowości, które ukształtowało się w tradycji filozofii zachodniej. Francuski filozof nie zgadza się z utożsamianiem podmiotowości z byciem świadomym, ludzkie „ja” jest bowiem czymś więcej niż tylko świadomością siebie, a podmiot nie jest jedynie pochodną bycia odsłaniającego się w naszej świadomości<sup>57</sup>. W jaki zatem sposób rozumie podmiotowość Lévinas? Otóż wyraża on ją, posługując się następującymi kategoriami: „sobość”, pasywność, natchnienie, odpowiedzialność, *haecitas*, ekstaza, zmysłowość, tożsamość, inność, wybór przez dobro, wyraz transcendencji. Nie sposób w niniejszym artykule dokładnie ukazać, jak rozumie wyżej wymienione określenia podmiotowości Lévinas, nie to bowiem jest głównym zagadnieniem niniejszego artykułu. Jednak już na pierwszy rzut oka widzimy różnicę między rozumieniem podmiotowości u Wojtyły i u Lévinasa. Pierwszy z nich określa podmiotowość przez pojęcie *suppositum*, przy czym odróżnia dwa różne wymiary: być podmiotem i przeżywać siebie jako podmiot. Dla Wojtyły wydaje się istotniejszy ten drugi wymiar, czyli przeżywanie własnej podmiotowości, wewnętrzności: „Człowiek bytuje »w sobie«, a jego działania mają przez to również wsobny, czyli

---

<sup>56</sup> Tamże, 27.

<sup>57</sup> Por. R. Moń, dz. cyt., 22.

»nie-przechodni« wymiar. Jednakże właśnie tak rozumiana »wsobność« i »wewnętrzność« działania i bytowania człowieka nie jest niczym innym jak bliższym, ciągle filozoficznym, określeniem tego, co wirtualnie zawiera się w pojęciu *suppositum humanum*<sup>58</sup>.

Różnica między Wojtyłą a Lévinasem polega także na tym, że Wojtyła nie ucieka od obiektywizacji osoby ludzkiej, ukazując wewnętrzność i nieprzekazywalność życia podmiotu, ma świadomość ontologicznych ram tego życia. „Rzeczywistość osoby nie jest bowiem »pozazjawiskowa«, ale tylko »trans-fenomenalna«. Innymi słowy: musimy gruntownie i wszechstronnie wniknąć w »fenomen« człowieka, aby go w pełni zrozumieć i zobiektywizować”<sup>59</sup>. Tymczasem Lévinas odrzuca wszelką obiektywizację, tak jak zasadniczo odrzuca pojęcie prawdy, które łączy z pojęciem Dobra, przy czym Dobro ma prymat przed prawdą. Należy w tym miejscu postawić pytanie, czy można znaleźć coś, co łączy bez obiektywizacji oraz pewnej elementarnej generalizacji. Wydaje się, że właśnie to stanowi kluczowy moment, który pozwala nam na stwierdzenie, że etyka społeczna Lévinasa nigdy nie osiągnie statusu etyki uniwersalnej. Niemożliwą bowiem rzeczą jest przeniesienie apologii twarzy w dziedzinę życia społecznego. Wydaje się, że etyczna propozycja Wojtyły jest bardziej kompatybilna z wielonurtowym dorobkiem filozofii zachodniej, jest przy tym bardziej zasadna, perspektywiczna i stwarza lepsze możliwości do budowania światowego pokoju.

W świetle powyższych rozważań, jak też biorąc pod uwagę okoliczności powstawania etycznej koncepcji Lévinasa, nasuwa się podejrzenie, że jego etyka ma przede wszystkim chronić jeden naród, który oczywiście jest „Inny”, obdarowany Bożą obietnicą. Nie wydaje się to jednak dobrym punktem wyjścia dla tworzenia etyki społecznej. Negatywne doświadczenia danego narodu, holokaust, może być i jest ostrzeżeniem dla innych. Powinno ono pobudzać wrażliwość moralną, ale nie wystarcza do zbudowania etyki uniwersalnej. Lévinas nie chce, czy nie potrafi, dostrzec cierpienia i tragedii innych narodów, dlatego

---

<sup>58</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, art. cyt., 382.

<sup>59</sup> Tamże, 383.

też jego *Filozofia po Auschwitz* wydaje się ograniczona i chyba nie jest w stanie uchronić przyszłości przed podobnymi wydarzeniami skierowanymi wobec jakiegokolwiek „Innego”. Bo nie podkreślanie „inności” jest drogą do światowego pokoju. Stygmatyzacja cierpieniem nie może prowadzić do zamykania się w bólu, nieprzetłumaczalnego dla tych, którzy go nie zaznali. Auschwitz stanowi niewątpliwie bardzo ważny punkt w historii Europy i świata, także w historii narodu żydowskiego, ale czy należy czynić go najważniejszym *locus philosophicus* albo też *locus theologicus*, jak to jest w coraz bardziej popularnej filozofii i teologii po Auschwitz. Czy można chrześcijaństwo obarczać winą za krzywdę wyrządzoną narodowi żydowskiemu? Czy ci, którzy to uczynili, rzeczywiście byli chrześcijanami? Rodzą się jeszcze inne pytania, czy możemy wszystkich ochrzczonych nazywać chrześcijanami? Ale możemy też całkiem przewrotnie zapytać: co by było, gdyby Europa nie była przeniknięta Ewangelią Chrystusa, nauką o miłości nieprzyjaciół? Dlatego też z dużą dozą ostrożności należy odnieść się do pewnego rodzaju teologii politycznej, mianowicie do „teologii po Auschwitz”. Padają tam następujące generalizujące i upraszczające stwierdzenia: „Nie judaizm, ale chrześcijaństwo umarło w Auschwitz” (Elie Wiesel); „Bez powtórnego nawiązania do judaizmu wypacza się chrześcijaństwo, stając się ruchem filozoficzno-teologicznym bez korzeni, z anty-judaistycznym ostrzem” (C. Thoma)<sup>60</sup>. Wydaje się, że wypowiedzi takie są krzywdzące i nie odzwierciedlają złożonej prawdy o stosunkach żydowsko-chrześcijańskich.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było zbadanie możliwości zbudowania etyki społecznej w oparciu o koncepcje etyczne dwóch wybitnych filozofów XX wieku, E. Lévinasa i K. Wojtyły. Podsumowując, należy stwierdzić, że obydwaj autorzy mieli podobne intencje, by dać pod-

---

<sup>60</sup> W oryginale brzmi to następująco: „Ohne Rückkoppelung zum Judentum pervertiert das Christentum zu einer wurzellosen philosophisch-theologischen Bewegung mit antijüdischer Spitze“ (C. Thoma, tłum. wł.).

stawy gwarantujące pokój i ład społeczny. Obydwaj przeżyli totalitaryzmy, z bliska oglądali śmierć wielu osób, pogardę człowieka do człowieka, dlatego też stawiali bardzo ważne pytanie o przyczyny tych dwudziestowiecznych katastrof moralnych. Jednak pomiędzy obydwoma myślicielami występują niedające się usunąć różnice, m.in.:

- a) stosunek do ontologii;
- b) stosunek do całego dziedzictwa filozofii zachodniej;
- c) rozumienie podmiotu (podmiotowości);
- d) przeciwstawne nastawienie obydwu autorów: separacja – uczestnictwo, Inny – Bliźni.

U Wojtyły, chronologicznie rzecz ujmując, najpierw jest podmiot, potem wspólnota (społeczność). U Lévinasa warunkiem zaistnienia podmiotowości jest komunikacja, interakcja i oczywiście pasywność. W koncepcji etycznej francuskiego filozofa brakuje właściwego osadzenia podmiotowości, ale także godności. U Lévinasa zależna jest ona od drugiego, tworzy się ona, odpowiadając na apel drugiego, dochodzi w ten sposób do pomniejszenia roli ja. Etyka Lévinasowska stara się głównie pomniejszyć rolę „Ja”, a uwydatnić znaczenie „Drugiego”. Istnieje tu niebezpieczeństwo połowicznego personalizmu<sup>61</sup>, pojawia się bowiem wątpliwość, „jeżeli bowiem moja podmiotowość zależy całkowicie od drugiego, to i jego podmiotowość zależy ode mnie. Beze mnie nie będzie on sobą. Drugi stawia mnie w stan oskarżenia, lecz i ja czynię to samo. Bez ponoszenia za mnie odpowiedzialności drugi nie będzie sobą. Nie bierze się on przecież znikąd”<sup>62</sup>. Jakąś formą ratowania możliwości zbudowania etyki społecznej w oparciu o koncepcję Lévinasa jest wprowadzenie trzeciego, które stanowi pewną formę obiektywizacji. Trzeci wprowadza symetrię pomiędzy relacje różnych podmiotów, umożliwia w ten sposób tworzenie instytucji i prawa, które chronić będą każdego z osobna. Posunięcie to jednak nie rozwiązuje wszystkich kwestii etycznych i jest niespójne z innymi założeniami samego Lévinasa, który unikał wszelkich obiektywizacji i generalizacji.

---

<sup>61</sup> Por. R. Moń, dz. cyt., 239.

<sup>62</sup> Tamże, 240.



## BIBLIOGRAFIA

- Burggraeve R., *Die Ethik der Verantwortlichkeit im Plural. Die Auffassung von Emmanuel Lévinas*, tłum. z hol. J. Schepens, (Benediktbeurer Hochschulschriften: 9), Don Bosco Verlag, München 1997.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, t.1, tłum. z ros. A. Wat, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Puls, Londyn 1993.
- Gadacz T., *Odpowiedzialność za sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Lévinasa*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Znak, Kraków 1991, 120–129.
- Galarowicz J., *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006.
- Galarowicz J., *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Petrus, Kraków 2014.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli świata nauki w Auli im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego KUL w dniu 9 czerwca 1987, L'Osservatore Romano (pol.), numer specjalny z 8–14 czerwca 1987, 16–19.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005.
- Jędraszewski M., *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1989.
- Lévinas E., *Autrement que savoir*, Osiris, Paris 1987.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. z fr. M. Kowalska, wstęp: B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, rozmowy E. Lévinasa z Ph. Nemo, tłum. z fr. B. Kokoszka-Opolska, PAT, Kraków 1991.
- Lévinas E., Burggraeve R., *Exteriority as the Source of Civilization* (übers. Von R.-M. Verrills), w: *Europe by Nature. Starting-points for Sustainable Development*, red. B. Bremer, Conspectus Europae – Van Gorcum, Amsterdam – Maastricht 1992, 205–221.

- Lévinas, tłum. z hol. J. Schepens, (Benediktbeurer Hochschulschriften: 9), Don Bosco Verlag, München 1997.
- Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, ATK, Warszawa 1999.
- Moń R., *Trzeci a relacja inności. Praktyczny wymiar etyki E. Lévinasa*, w: *Jeden za drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wiczorek, Episteme 84(2008), Wszechnica Mazurska – Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, Olecko – Warszawa 2008, 129–142.
- Norris Ch., *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi: teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. z ang. A. Przybylski, Universitas, Kraków 2001.
- Styczeń T., *O etyce Karola Wojtyły – uczeń*, Biblioteka Niedzieli, Częstochowa 1997.
- Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Szczepaniak S., *Jeden-za-drugiego między przyjaźnią a sprawiedliwością*, w: *Jeden za Drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wiczorek, Wszechnica Mazurska – Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, Olecko – Warszawa 2008, 143–155.
- Tischner J., *Spotkanie z myślą Lévinasa*, artykuł wstępny do: *Etyka i nieskończony*, rozmowy E. Lévinasa z Ph. Nemo, PAT, Kraków 1991, 35–42.
- Wiczorek K., *Odpowiedzialność za innego w dobie globalizacji. Ryszarda Kapuścińskiego czytanie Lévinasa*, w: *Jeden za drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, red. R. Moń, K. Wiczorek, Episteme 84(2008), Wszechnica Mazurska – Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, Olecko – Warszawa 2008, 109–127.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., (*Człowiek i moralność*, t. IV), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., (*Człowiek i moralność*, t. IV), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1994, 371–414.

**IS IT POSSIBLE TO BUILD SOCIAL ETHICS BASED  
ON THE ETHICAL CONCEPTS OF EMMANUEL LÉVINAS  
AND KAROL WOJTYŁA?  
A DISCUSSION ON THE FOUNDATIONS OF MODERN  
SOCIAL ETHICS**

**Abstract.** The purpose of this article is to present ethical and social thoughts of two eminent philosophers of the 20th century, E. Lévinas and K. Wojtyła in reference to the coherence of their thoughts and their mutual complementarity. Both had similar intentions of creating the preconditions that ensure peace and social order. Both lived through totalitarian regimes, witnessed the deaths of many people, experienced the decline of mankind and therefore raised very important questions about the causes of these twentieth-century moral disasters. However, there are important differences between the two thinkers, concerning the understanding of subjectivity, their positions on the whole heritage of Western philosophy, ontology, as well as opposing attitudes. Where Wojtyła searches for participation, Lévinas proposes separation. It seems that the philosophy of Lévinas shows some kind of inability to rise above the history of one's own nation.

**Keywords:** neighbour, the Other, social ethics, Lévinas Emmanuel, Wojtyła Karol