

RAFAŁ WŁODARCZYK

Uniwersytet Wrocławski

PRZYSZŁOŚĆ PEWNEJ UTOPII A WIDMA DYSTOPII. UWAGI O FILOZOFII EMMANUELA LÉVINASA

ABSTRAKT: Esej z pogranicza filozofii kultury i filozofii żydowskiej składa się z czterech zasadniczych części. W części pierwszej Autor charakteryzuje topikę utopii, w drugiej i trzeciej – esencjalnie wskazuje na newralgiczne następstwa Holocaustu dla zachodniej kultury, w tym intelektualistów żydowskich, humanistyki i nauk społecznych. W obszernej części czwartej omawia i rozważa, w kontekście wyprowadzonych wcześniej wątków, utopizm filozofii Emmanuela Lévinasa. Esej zamyka kilka wynikających z przeprowadzonych dociekań spostrzeżeń.

SŁOWA KLUCZOWE: utopia, dystopia, Emmanuel Lévinas, kultura Zachodu, filozofia żydowska, Holocaust

*Gdy wymazane jest wszystko, wtedy dopiero domy zmiecione,
cmentarze rozdrapane, imiona wdeptane w ziemię. I żadne
tchnienie, żaden wiatr nie zapamiętał języka i głosu, gdy
chmura nie przypomni, ani pieśń wzgórza leżącego krzyżem.
Gdy w Bogu trudno poznać Boga i prorok Elias nie czeka,
by w gęstwinie zgubionego chłopca prowadzić do domu.
Gdy nie ma nic, nawet napisu, choć tyle tu pokoleń szło
do ziemi, że mogłoby przemówić ich językiem źródło.*

*Gdy w dół tamten płacz i lament, co stało się, że
będzie trwać do końca świata. A tuła się między
gwiazdami, a śliwki toczą się po zboczach. A stęka
jabłoni, a przestrzeń ponad Wisłą pęka.*

Anna Kamińska, *Stół Mordechaja Gebirtiga*

*W każdej epoce trzeba od nowa starać się
wydrzeć tradycję konformizmowi, który
pragnie nad nią zapanować*

Walter Benjamin, *O pojęciu historii*

UTOPIKA I JEJ DWUZNACZNOŚCI

Sens utopii nie spełnia się w zawiedzionych oczekiwaniach. Nie każdy tego rodzaju wyraz myśli sprowadza się do przyjemności tekstu, iluzji „krajiny pieczonych gołąbków” czy „kraju jęczmiennego”, w których powszechny dostęp do obfitych dóbr nie wymaga od ludzi wysiłku i nakładów pracy, a codzienność nie doświadcza ich trudem i udręką¹. Dostatek, szczęście i sprawiedliwość, oddane za pomocą wyobrażenia o miejscu mlekiem, miodem i winem płynącym, zdaje się przenosić naszą uwagę z tęsknoty i nadziei wyglądających ludzkiego społeczeństwa na rozbudzone pragnienia sytości, a zwłaszcza na inwencję twórcy szczegółów zabudowy świata przedstawionego, które to wyobrażenie w oczach krytyków stanowi – przerysowane w swej intencji poprawiania – odbicie współczesnego autorowi codziennego życia. Jego swoista karykatura pomaga spojrzeć na autentyk z dystansem, być może zmierzyć postęp anomii, określić spektrum alienacji, ale nic ponadto. Utopia operuje bowiem obrazem zbyt sztywnej i statycznej organizacji systemu społecznego, naiwnie uwolnionego od zbrodni, ludzkich namiętności i konfliktów interesów, w czym nie tylko krytyk dosłyszy jawny fałsz, tak też Emila Ciorana „W utopijnych opowieściach

¹ Zob. R. A. Tokarczyk, *Polska myśl utopijna. Trzy eseje z dziejów*, Lublin 1995, s. 14–23; B. Baczek, *Światła utopii*, Warszawa 2016.

najbardziej uderza brak wycucia, brak psychologicznego instynktu”². W takim wypadku odległa wyspa, planeta, podziemna kolonia czy też miasto w głębi oceanu swym nieistnieniem dowodzić miałyby płonności utopii³, ponieważ nie sposób odmierzyć w samej tylko wyobraźni, jak szeroko rozpościera się pas linii demarkacyjnej, która oddziela prawdopodobieństwo od fantazji. A to właśnie ciążenie ku prawdopodobieństwu zdaje się składać na pozaliteracką wartość utopii, mimo że to, co uznaje się w danym miejscu i czasie za realistyczne czy możliwe, jest w znacznym stopniu dziejowo, społecznie oraz kulturowo uwarunkowane. Innymi słowy, ten rodzaj wyobrażeń i typ twórczości wykracza w jakiejś mierze poza fantastykę. Jego zasadnicza intencja nie daje się sprowadzić do mnożenia wyjątkowych obiektów i urządzeń, które współtworzą świat zasługujący na miano co najmniej doskonałego, czy też osobliwości lokalizacji – pod tym względem nazwa tego fenomenu, oparta na słowie ‘topos’, jest myląca. Niemniej osobliwa lokalizacja podkreśla dystans między dwoma różnymi stanami porządku społecznego: podzielanym i pożądanym, a w zasadzie tym, jak jest, i tym, jak być powinno. Podobny efekt daje zbudowanie owego dystansu nie tyle między punktami w przestrzeni, ile w czasie. Dotarcie do stworzonych przez człowieka wystarczająco doskonałych porządku społecznego i stosunków międzyludzkich nie jest w takim wypadku efektem podróży do odległych miejsc, a kwestią krystalizacji nadziei co do bliższej lub dalszej przyszłości. Mesjanizm proroków starożytnego Izraela byłby zdaniem Ericha Fromma dobrym przykładem tego typu oczekiwań. Według niego od renesansu utarło się utopię, wizję dobrego społeczeństwa, lokować na krańcu przestrzeni, „gdzieś w jeszcze nieodkrytych częściach świata”, „Podczas gdy profetyczny mesjanizm widział idealne społeczeństwo – dobre, ludzkie społeczeństwo – na krańcu czasu [...]”⁴ jako spełnienie dziejów ludzkich dążeń. Niemniej nale-

² E. Cioran, *Historia i utopia*, Warszawa 2008, s. 119.

³ Zob. R. Levitas, *Introduction*, [w:] R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Oxford 2011, s. 1–9; R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, Warszawa 2010, s. 377–383.

⁴ E. Fromm, *O byciu człowiekiem*, Kraków 2013, s. 18. Zob. E. Fromm, *The Biblical Concept of the Messianic Time* oraz *Post-Biblical Development of the Messianic Concept*, [w:]

żałoby uznać, że oba warianty przynajmniej od starożytności są współobecne i ewoluują równolegle⁵, także poza Europą. A zatem przyjęcie szerszej perspektywy, zgodnie z którą, jak wskazuje Ruth Levitas, „Utopia jest wyrazem pragnienia lepszego sposobu bycia”⁶, pozwala uznać, że jest ona „nie tylko snem, z którego można się cieszyć, ale wizją, którą należy realizować”⁷. Koncentrując uwagę na finale, odwracamy ją od procesu, który potrzebuje być i zostaje uruchomiony utopią – niezależnie od tego, czy określone wyobrażenie zostanie ostatecznie wcielone, strukturuje dążenia i generuje społeczny podział pracy. W tym sensie utopia wchodzi w skład kompleksu ideologicznego, co wyraźnie zaznacza Andrew Heywood, twierdząc, że wszystkie ideologie polityczne „lansują model pożądanej przyszłości, wizję dobrego społeczeństwa”⁸, co z kolei nie jest równoznaczne z tym, że każda taka wizja, o czym jesteśmy w tej chwili i tutaj, i miejmy nadzieję na dłuższy czas, głęboko przekonani, sama z siebie wyklucza terror i zbrodnię oraz chroni przed osunięciem się w swoje zaprzeczenie⁹. Jednak niepozostawione przypadkowi kształtowanie przyszłości, jak w edukacji, motywowane jest potencjałem społecznie podzielanych o niej wyobrażeń jako obietnicy pomyślności i spełnienia nadziei, a że poszczególnym osobom, grupom i społeczeństwom stale towarzyszą takie niezgodne ze sobą i w sobie oczekiwania, należy doszukiwać się

E. Fromm, *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966, s. 96–120; G. Steiner, *The Secular Messiahs*, [w:] G. Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, Toronto 2004, s. 1–10.

⁵ Zob. R. Włodarczyk, *Utopizm pedagogiczny*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2019, s. 677–683.

⁶ R. Levitas, *The Concept of Utopia*, dz. cyt., s. 9.

⁷ Tamże, s. 1. Zob. R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, dz. cyt., s. 345–386.

⁸ A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 25. Zob. R. Włodarczyk, *Ideologia, teoria, edukacja. Myśl Ericha Fromma jako inspiracja dla pedagogiki współczesnej*, Kraków 2016, s. 282–289, <http://www.impulsoficyna.com.pl/wyszukaj/ideologia-teoria-edukacja,1836.pdf.html> [3.03.2020].

⁹ Zob. A. Balasopoulos, *Anti-Utopia and Dystopia. Rethinking the Generic Field*, [w:] *Utopia Project Archive. 2006–2010*, red. V. Valastaras, Athens 2011, s. 59–67; M. Głazewski, *Dystopia. Pedagogiczne konteksty teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, Zielona Góra 2010, s. 136–139.

stojących za nimi różnorodnych, koloraturowych utopii. Duża część z nich pozostanie szkicem, inne rozwiną się z naszym udziałem, ale bez naszej wiedzy, być może jakiś szczególny obraz przyzwoitego społeczeństwa obudzi w nas nie tylko wiarę, lecz także zaangażowanie. Utopię można zatem rozumieć szerzej, wykraczając poza utożsamianie jej z iluzją czy ryzykującą zawiedzenie oczekiwań mrzonką, jako obraz fragmentu, części lub całości wystarczająco doskonałego zgodnie z czymś przekonaniem porządku społecznego i stosunków międzyludzkich, który stanowi wyrosłą z niezadowolenia dojrzałą formę krystalizacji zbiorowych nadziei i może pełnić funkcję modelu oczekiwanej przez osobę lub grupę przyszłości. Może nią być zarówno obraz literacki, jak i wizja leżąca u podstaw indywidualnych czy zbiorowych dążeń. Odrzucanie tak rozumianych utopii przypomina wypieranie przyszłości, zajmujące miejsce ich osvajania.

NIEZMYWALNE, WYMAZANE I ZATARTE

Za falą ognia idzie podmuch słów, czas siadania w popiele, nacierania ogniem w oswojonej postaci, wtedy też w porozdzieranych ubraniach po rynku krążą żałobnicy, mijają miesiące, lata, a żywi nie gaszą światła pamięci, nadzieja boli. Jeśli możliwe jest do pomyślenia Shoah, to nie jako całość, którą ponad łoskotem wszystkich przerażeń wyraża się jako 'Shoah', jako 'Holocaust', jako 'Zagłada'. Znak, którym jest, odbiera popiołom ich niepoliczalność i każdą jednostkową wagę. Jako troisty emblemat prowadzi po labiryncie odrębnych kronik doświadczeń przerastających wyobraźnię i wytrzymałość, i rozpada się na pojedyncze dźwięki. Prowokuje do uznania kakofonii za jedyną pewną prawdę organizacji. Mija rok na przejściu od głoski do głoski, co umyka niewprawnemu czytelnikowi, który na jednym oddechu wypowiada szybolet, ten niedający się zlokalizować rozdzierający zgiełk, niedający się też usłyszeć, chcąc go wpleść w zdanie jakby z nadzieją, że zło się obmyje, a nieszczęście się spierze. Czas upływa. Uwolniony od wiru spustoszenia obraz katastrofy i popadnięcia w ruinę kluczy wśród oddalonych od ognia, oddzielonych od popiołów. Dla nich pło-

więj imiona własne, zlewają się w jedno z imion aż do czasu, gdy nie zaćmi się i słońce, i światło, i księżyc, i gwiazdy. Wtedy wraca pytanie, jak z wiersza Anny Kamieńskiej: gdzie odeszły domy, gdzie odeszły ich dusze? Czy są na świecie jeszcze wiosny? Życie nie przestaje naruszać i niszczyć cmentarzy, pamięci, imion, tkanek i kamienic. Już z nawet niewielkiego dystansu daty przedawnienia po 20 latach od zbrodni Vladimir Jankélévitch mógł zauważyć nie tylko w stosunku do pojedynczych śmierci, że „W ostatecznym rachunku liczba istot ludzkich nie maleje, przeciwnie, rośnie. Ludzi stale przybywa. To, co dla nas jest tragedią, nie wyrządza najmniejszej szkody gatunkowi ludzkiemu. W XXI wieku będzie nas ileś tam miliardów. Ludzkość ma się doskonale, mimo Auschwitz”¹⁰, które jest w jego głębokim przekonaniu „czymś utajonym, nie do wyjawienia”¹¹. Jednak równocześnie nie miał wątpliwości, że Holocaust, ta zbrodnia bez nazwy, „nawet jeśli o nim nie mówimy, ciąży nad naszą nowoczesnością w postaci niewidzialnego wyrzutu sumienia”¹². I jest tak, jakby czas zszywania, czas tańca nie miały już nigdy nadejść, ponieważ „Czas, który wygładza wszystkie rzeczy, czas, który pracuje nad zacieraniem się trosk jak nad erozją gór, czas, który sprzyja przebaczeniu i zapomnieniu, który pociesza i zabliznia rany, czas likwidator w niczym nie umniejszył olbrzymiej hekatombi. Przeciwnie, nie przestaje potęgować jej grozy”¹³. Co jeśli Jankélévitch miał rację? Zbrodnia bez nazwy nie tylko nie ulega przedawnieniu, niemożliwe jest uzyskanie przebaczenia, i to niezależnie od zróżnicowania winy¹⁴, bo nie

¹⁰ V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, Warszawa 2005, s. 16.

¹¹ V. Jankélévitch, *Przebaczyć?*, [w:] V. Jankélévitch, *Bez przedawnienia*, Warszawa 2013, s. 22. Zob. G. Steiner, *Uporczywa metafora czyli o podejściu do Szoa*, „Dekada Literacka” 1997, nr 8–9, s. 11–15; P. Śpiewak, *Milczenie i pytania Hioba*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska po Holocauście*, red. P. Śpiewak, Gdańsk 2013, s. 5–59; B. Lang, *Nazistowskie ludobójstwo. Akt i idea*, Lublin 2006.

¹² V. Jankélévitch, *Przebaczyć?*, dz. cyt., s. 12.

¹³ Tamże, s. 17.

¹⁴ Zob. V. Jankélévitch, *Le pardon*, Paris 2019, s. 8–9; E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, Kraków 2006, s. 145–149; K. Jaspers, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, Warszawa 2018, s. 47–50; H. Arendt, *Niemiecka wina*, [w:] H. Arendt, *Pisma żydowskie*, Warszawa 2012, s. 337–353.

ma komu go udzielić, poczucie straty wciska gorycz w każdy smak, a nasze codzienne studia nad detalami współczesnego życia i licznych zatrudnień przywracają pamięć tych, którzy przeminęli, i świadomość tego, że „Martwi zależą całkowicie od naszej wierności [...], ponieważ przeszłość nie broni się sama”¹⁵. A co jeśli nie miał racji? Zapomnienie wszystko jednakowo pokryje, znów jest wesoło, zatem rozchmurzą się ludzie, warstwa po warstwie przybywa ofiar kolejnych chronologicznie katastrof w świecie podksiężycowym, moralna amnezja czyni coraz liczniejszą grupę tych, których nie przeraża „masakra sześciu milionów Żydów, ani nie dziwią szczególnie komory gazowe”, a na czoło wyzwania stojących przed animatorami sfery publicznej wysuwa się potrzeba sprecyzowania odpowiedzi na pytanie, „Ile trzeba by milionów, żeby ich poruszyć?”¹⁶. Te dwie drogi zdają się schodzić u bramy, minąwszy którą pozostaje nam porzucić wszelką nadzieję, raz po raz przechodzić kolejne kręgi dystopii i notować wyraz twarzy innych potępionych.

UCZONY UMIERA TAK JAK NIEUCZONY

Możliwe, że współcześnie zachodnia humanistyka oraz nauki społeczne w rozmaitych swych wariantach również testują obie te ścieżki, które sprowadzają uczonych do piekła bezsilności i potęgują przy tym swe oczekiwania wobec dobrodusznie czy instrumentalnie rozumianych edukacji oraz ludzkiej potrzeby poznania. Podczas gdy uwodliwy mit XIX wieku – jak z perspektywy lat siedemdziesiątych kolejnego stulecia odczytywał George Steiner przelewanie się rezerwuaru, który wieńczy *belle époque* – zachowuje predyspozycję rozbudzania wyobraźni i nadziei, pośrednich świadków Zagłady uderza swą dwuznacznością. Obecnie, twierdzi, nie ma powrotu do tej „roztrwonionej utopii”, choć niewątpliwie jeszcze „Niesiony przez nas

¹⁵ V. Jankélévitch, *Przebaczyć?*, dz. cyt., s. 38.

¹⁶ Tamże, s. 20.

obraz utraconej spójności, zwarte centrum, jest silniejszy od prawdy historycznej”¹⁷. By utrzymać się w zasięgu jej oddziaływań, trzeba nie tylko zapomnieć o pożytkach z zapominania, ale wytrzymać toksyczne opary uwalniane podczas jego demitologizacji przy rozklejaniu kolejnych warstw tekstów kultury XIX i XX wieku. Sami jej potrzebujemy, jeśli uznać skuteczność enkulturacji, z racji tego, że rezonują w nas pochodne mieszczącego się w owym micie depozytu. Steiner jest przekonany, że „Wyobrażenia i twory symboliczne przeszłości wyciskają swoje piętno – niemal jak przekaz zawarty w kodzie genetycznym – na sposobie naszego odczuwania. Każda epoka historyczna znajduje odzwierciedlenie w obrazie i żywej mitologii własnej przeszłości lub przeszłości zapożyczonych z innych kultur [...]”¹⁸. Przy czym zgadza się zasadniczo w kwestii jej rdzenia z Uwagami¹⁹ T. S. Eliota, mimo jego uderzającego w tym kontekście przemilczenia Holocaustu trzy lata po podpisaniu w Reims aktu bezwarunkowej kapitulacji III Rzeszy, że ma on charakter religijny, niemniej to pojęcie rozumie inaczej niż noblista: „To, co ma centralne znaczenie dla prawdziwej kultury – twierdzi – to pewien obraz relacji między czasem a indywidualną śmiercią”²⁰. Kryzys współtworzący *belle époque* erodował pustką niebios i mutacją piekła w metaforę, co przełożyło się na doświadczenie świata gwałtownie spłaszczonego, poczucie opuszczenia oraz przejścia wiary religijnej w wydrążoną konwencję, i jak się okazało – „Z tych dwu Piekło łatwiej było odtworzyć”²¹. Oczywiście to nie wszystko. Nostalgia za absolutem przekracza zdaniem Steinera poziom barbarzyńskich, parodystycznych form tego rodzaju transcendentalnego odniesienia, a także konwencjonalnego rytuału, ludowej teologii, podpowiadając zastępcze wyznania wiary. Niewątpliwie „Przekonany marksista, prak-

¹⁷ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, Gdańsk 1993, s. 17. Zob. G. Steiner, *Zerwany kontrakt*, [w:] G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, s. 79–80; J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, Poznań 2013.

¹⁸ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, dz. cyt., s. 11–12.

¹⁹ Zob. T. S. Eliot, *Uwagi ku definicji kultury*, Kraków 2016, s. 30–38, 83–104.

²⁰ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, dz. cyt., s. 101. Zob. G. Steiner, *The Secular Messiahs*, dz. cyt., s. 2–4.

²¹ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, dz. cyt., s. 64.

tykujący psychoanalityk, antropolog strukturalny oburzy się na myśl, że jego przekonania, że jego analizy sytuacji ludzkiej są mitologiami i konstrukcjami alegorycznymi wywodzącymi się bezpośrednio z religijnego obrazu świata, który starały się zastąpić. Będzie wściekły na taką myśl. A jego wściekłość ma swoje uzasadnienie²², niemniej ich struktura, aspiracje i roszczenia wobec wierzącego są według Steinera „głęboko religijne w strategii i skutkach”²³. Jest też inna ewentualność. „Być może zwykłą głupotą, nieprzyzwoitością jest zastanawianie się nad definicją kultury w wieku pieców gazowych, gułagów, napalmu. Ten temat może należeć wyłącznie do minionej historii nadziei”²⁴. Pozostaje skupić się na badaniu poszczególnych drzew, bez zawilego wnikania w to, jak zwanie muszą rosnąć i jak bardzo wyróżniać się nagromadzeniem flory i fauny oraz powiązaniem między nimi, aby można było mówić o lesie i zasadnie rozwijać wiedzę o korzystnych i szkodliwych jego uprawach. Elipsy nie tylko wypalone krematorijnym ogniem w naszym pojmowaniu człowieka i niespokojnej naturze jego społeczeństwa skazują humanistykę i nauki społeczne na niewygodną i krępującą zależność, lub tylko ją obnażają, od domysłów filozofii, a dla niejednego uczonego to marność jest i pogoń za wiatrem. Podobnie jednak jak dla zaangażowanej ekologii daremny trud wyłania się z ograniczeń dokumentacji skrupulatnego dendrologa. W pewnym sensie uczynienie Ziemi pyłkiem w kosmosie i jednym z atomów planety pozwala oddalić owo zagrożenie pokrzywionymi jak samo drzewo człowieczeństwa spekulacjami w miarę oddalania się ze swoją optyką od powierzchni planety, od polaryzacji więzi i projektów majuskuł ku rzeczom i dać nowe lokum humanistyce, obywając się bez tego, co ludzkie. Warianty osobnych ścieżek zbiegających się u bram gehenny można oddać w jeszcze inny sposób, sięgając ponownie do sugestywnego obrazowania Steinera. Jak czytamy: „Istnieje stoicka

²² G. Steiner, *The Secular Messiahs*, dz. cyt., s. 5.

²³ Tamże, s. 4. Zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków 1996, s. 85–104; G. Davie, *Socjologia religii*, Kraków 2010, s. 224–254; R. Włodarczyk, *Ideologia, teoria, edukacja*, dz. cyt., s. 148–159, 282–289.

²⁴ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, dz. cyt., s. 57.

zgoda Freuda, jego ponuro zmęczone przypuszczenie, że ludzkie życie jest – niczym komórki rakowe – anomalią, objazdem między wielkimi etapami organicznego wythnienienia. I jest nietzscheańska radość w obliczu nieludzkiego, napięte, ironiczne spostrzeżenie, że jesteśmy, że zawsze byliśmy niebezpiecznymi gośćmi w obojętnym, często morderczym, lecz zawsze fascynującym świecie”²⁵. Przy czym niepokojąco brzmi w tym kontekście inne jego dwuznaczne stwierdzenie: „My, ludzie Zachodu, jesteśmy zwierzętami stworzonymi do zadawania pytań oraz zabiegania o uzyskanie odpowiedzi niezależnie od kosztów”²⁶.

UTOPIZM GOŚCINNOŚCI I PIERWSZEŃSTWA INNEGO

W wywołanym śmiercią Jankélévitcha w 1985 roku synoptycznym eseju Emmanuel Lévinas podkreślał znaczenie pryncypialnej postawy filozofa wobec Holocaustu dla jego związku z etyką judaizmu, do którego był zdystansowany i którego nie praktykował, a która to etyka „mogła być mu znana tylko w postaci, jaką przybrała w tekstach chrześcijańskich i świeckich [...]”²⁷ Pascala, Puszki, Tołstoja i wielu innych czołowych reprezentantów francuskiej kultury i europejskiego humanizmu. Zdaniem Lévinasa „Horror zbrodni przeciwko osobie i życiu człowieka był bez wątpienia istotą tego, co pobudzało u Jankélévitcha ekstremalną stanowczość potępienia”²⁸, a co pozwala zasadnie wnosić, że i dla niego etyka była „filozofią pierwszą”. Dla Lévinasa ten prymat etyki – jako mojej troski o bycie Innego, inicjowanej objawieniem jego twarzy, w której „stwierdza się nieskończony opór istoty względem naszej potęgi”²⁹ – wobec ontologii fun-

²⁵ Tamże, s. 160.

²⁶ G. Steiner, *Does the Truth Have a Future?*, [w:] G. Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, dz. cyt., s. 59.

²⁷ E. Lévinas, *Vladimir Jankélévitch*, [w:] E. Lévinas, *Hors sujet*, Paris 1987, s. 121. Zob. V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne*, dz. cyt., 36–37.

²⁸ E. Lévinas, *Vladimir Jankélévitch*, dz. cyt., s. 120.

²⁹ E. Lévinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, [w:] E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, s. 21. Zob. E. Lévinas, *Pokusa nad pokusą*, [w:] E. Lévinas,

damentalnej, w myśl której, zgodnie z ustaleniami Martina Heideggera, rozumienie jako właściwy nam sposób bycia wyraża się w trosce jestestwa o swoje bycie, a także pilne zadanie, z racji niedawnej erupcji ekstremum symptomów zachodniej alergii na Inność, przekładu biblijnego nie-hellenizmu, mądrości Talmudu na język współczesnej filozofii – tej, która trzyma się swych greckich korzeni – mają szczególne znaczenie dla prowadzonej przez niego dyskusji o perspektywach zachodniego humanizmu. Jego zdaniem moje widzenie, jeden z wariantów wchodzenia w posiadanie i utrzymywania panowania nad otoczeniem, w którym obiekt poddaje się rozumiejącemu oglądowi, wchodzi w kryzys w obliczu Innego, innymi słowy „Spotkanie z innym polega na tym, że nie posiadam go, pomimo stopnia mojej nad nim dominacji i jego poddania”³⁰. Nie chodzi o to, że w ogóle nie okazuje się mojemu zainteresowanemu przypatrywaniu. „Rozumiem go w kategoriach jego historii, środowiska, nawyków. To, co wymyka się rozumieniu, jest nim, byciem”³¹. Wobec tego biernego oporu, nagości twarzy znaczącej inność, moje dążenie do eksploracji skończyłoby się zaprzeczeniem istocie Innego, a ekstremalny objaw panowania, ulegnięcie pokusie całkowitej negacji przez uśmiercenie – z pozorów utwierdzające pełnię władzy – również pozwoliłoby mu się wymknąć i zostawiało mnie z niczym. Jak wskazuje Lévinas, „Triumfem tej mocy jest jej porażka jako potęgi. Inny ucieka, w momencie gdy moja moc zabijania się urzeczywistnia”³². Zawiązanie znaczenia, które może naprowadzić mnie na ślad inności Innego, wymaga ode mnie uznania mojej odpowiedzialności za warunki możliwości jego okazywania. Punktem zwrotnym według filozofa jest tu uprzytomnienie sobie

Cztery lektury talmudyczne, Kraków 1995, s. 41–65. Esej *L'ontologie est-elle fondamentale?* pierwotnie ukazał się w 1951 roku i wraz z książką *Istniejący i istnienie* z 1947 roku, pisaną przez Lévinasa między innymi podczas uwięzienia go przez nazistów w stalagu jako jeńca wojennego, zapowiadał dekadę później opublikowaną przez niego fundamentalną w jego dorobku pracę *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności* (Warszawa 1998).

³⁰ E. Lévinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, dz. cyt., s. 20.

³¹ Tamże, s. 21.

³² Tamże.

w sytuacji zetknięcia, że twarz objawia w nędzy kruchości to właśnie, że nie mogę Innego pozbawić życia, a urzeczywistnienie tej fizycznie i technicznie osiągalnej alternatywy prowadzi do etycznej porażki i politycznego wyczerpania. Jednak obranie przeciwnego kierunku, zaangażowane nędzą kruchości Innego, także może do nich doprowadzić. Kiedy uznawszy odpowiedzialność za Innego, podejmujemy obowiązki, ale w miarę ich wypełniania staje się coraz bardziej jasne, że nie jesteśmy w stanie im podołać. Jak Lot, który wie, co musi zrobić, ale nie ma pojęcia jak, i nieporadnie, a potem makabrycznie próbuje chronić w swoim domu przed zbrodniczymi zamysłami mieszkańców Sodomy boskich wysłanników w postaci obcych przybyszów, którzy jako tacy bez korzeni w mieście w nikim nie mają oparcia, i zsuwa się po równi pochyłej aż do upadku siebie, bliskich i miasta. Coś nieodpartego w człowieku każe mu przyprowadzić pod wspólny dach i ukryć przed niewspółmierną siłą ludzkich bestii obcych sobie ludzi w najczarniejsze dni Shoah, kiedy człowiek ma władzę nad człowiekiem, żeby mu szkodzić, a nic nie zapowiada końca, i pociągnąć na równię partnerów, małżonków, rodziców, dzieci, innych krewnych, przyjaciół, znajomych, sąsiadów. W obu wypadkach odmówić znaczy ryzykować tę kruchość w momencie, kiedy się najbardziej sypie, i przyczyniać się do śmierci³³. To przerażające w skutkach przedłożenie przez Lota, który sam kiedyś był obcy, cudzoziemców nad bezpieczeństwo swoich bliskich, traumatyczne dla córek wydanie ich w imię ocalenia dwójki nieznanym naprowadza na etyczne źródło poruszenia mojej świadomości, które Lévinas nazywa an-archią. Jego zdaniem reaguje ono jako pierwsze, niczym wewnętrzna membrana i moja „Świadomość zostaje dotknięta, zanim wytworzy sobie obraz tego, co do niej przychodzi; dotknięta wbrew sobie”, wbrew moim interesom, w efekcie „Jestem zobowiązany, zanim cokolwiek rozpocznę”³⁴. To trudne, przyjąć ten impuls i pod-

³³ Zob. E. Lévinas, *De l'éthique à l'exégèse*, [w:] E. Lévinas, *À l'Heure des Nations*, Paris 1988, s. 128–129.

³⁴ E. Lévinas, *Substytucja*, [w:] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 171, 173. Zob. E. Lévinas, *Wobec bliźniego*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, dz. cyt., s. 18–38.

jąc obowiązki, którym można nie podołać, zepchnąć, nosić jak blok skalny i z czasem być jak ta skała głuchym. Ten impuls – wyzwolony we mnie nawiedzeniem bliskością Innego – ujawnia władzę, którą ma nade mną i która jako swego rodzaju prześladowanie wezwaniem pomocy prowokuje, aby ją przewyciężyć zamachem na jej źródło. O ile zabicie czy pośrednie przyczynienie się do jego śmierci przez pasywność nie ratuje przed etyczną porażką i nie ucisza sumienia, o tyle uznanie swojej odpowiedzialności i próba podołania odsłaniającym się obowiązkom w świecie urzeczywistnionej dystopii zmniejsza wszelkie szanse im podołania, zbliżając je niejednokrotnie do bezsilności. Już w tym, że „Ja jest dokładnie tak samo odpowiedzialne wobec drugiego, jak wobec trzeciego, nie może pozostać obojętnym na ich współdziałania i w swojej miłości do jednego, nie może uciec od miłości do drugiego”³⁵, tkwi natłok komplikacji, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę liczebne zbiorowości z ich wielorakimi nierównościami. Stąd „Ja nie może trwać przy niedającej się porównywać unikalności każdego z nich, którą wyrażają ich twarze. Musi dojrzeć osobniki gatunku za niepowtarzalnością ich wyjątkowości, musi ich porównywać, osądzać i potępiać”³⁶. Zdaniem Lévinasa sprawiedliwość realizuje się przez „porównywanie nieporównywalnych” i ciągłe stawianie pytań o to, kto ma pierwszeństwo w swojej kruchości i szczególnej inności wymagającej troski, jak biblijne postaci wdowy, sieroty czy cudzoziemca. I to właśnie kwestia przyjmowania i pierwszeństwa Innego, to, że za niego odpowiadam i nie mogę uniknąć tej odpowiedzialności, skoro Inny zwrócił się do mnie twarzą, bez wyrzeczenia się go i zaprzeczenia mu oraz etyce jest zdaniem filozofa zasadniczą składową hebrajskiego humanizmu, który jako biblijny nie-hellenizm, mądrość Talmudu musi zostać przełożony na język współczesnej filozofii³⁷ – ta

³⁵ E. Lévinas, *L'Autre, Utopie et Justice*, [w:] E. Lévinas, *Entre nous*, dz. cyt., s. 241.

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob. C. Chalier, *Levinas and the Talmud*, [w:] *The Cambridge Companion to Levinas*, red. S. Crithley, R. Bernasconi, Cambridge 2002, s. 100–118; H. Alexander, *Education in Nonviolence: Levinas' Talmudic Readings and the Study of Sacred Texts*, „Ethics and Education” 2014, vol. 9, nr 1, s. 58–68; E. Lévinas, *O hebrajski humanizm*, [w:] E. Lévinas,

bowiem według niego nie była dostatecznie zabezpieczona, czego potwierdzenie widział w ontologii fundamentalnej, przed możliwością „zła elementarnego”, leżącego u źródeł krwawego barbarzyństwa narodowego socjalizmu³⁸. Co więcej, tę możliwość w sobie przechowała, a jako ważna część polityki zachodniej kultury utrwaliła w niej jako tendencję. A zatem podjęte przez Lévinasa zadanie przekładu tego biblijnego nie-hellenizmu jako humanizmu innego człowieka³⁹ stanowi nie tylko suplement pluralizmu współczesnej filozofii, lecz także próbę zabezpieczenia jej przed ową możliwością. Bez niego każda inność zachowująca w kulturze zachodniej dystans, także inność Żydów, stanowiąca jednocześnie pewną jej część, odbierana będzie jako zagrożenie i narażona przez to na zło, w tym zło radykalne, co w konsekwencji stanowi akt autoagresji i zaczątek dewastacji własnego tworzywa, które w całej swej niejednorodnej rozciągłości składa się z mieszanin o różnym stopniu natężenia inności. W tym też kontekście przekład jest konieczny jako składowa akulturacji odmiennych systemów, jeśli analitycznie rozdzielić je na zasadzie weberowskich typów idealnych, prowadzącej do stopniowych ich przekształceń, inaczej bowiem znajdzie kontynuację niepokojąca alternatywa, charakterystyczna dla doświadczeń diaspory w okresie po rewolucji francuskiej: „Wierność żydowskiej kulturze, zamkniętej na dialog i polemikę z Zachodem, skazuje Żydów na getto i fizyczną eksterminację; wejście do Miasta po-

Trudna wolność. Eseje o judaizmie, Gdynia 1991, s. 293–296; R. Włodarczyk, *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*, Warszawa 2009, s. 167–173, https://www.wuw.pl/data/include/cms/Lévinas_W_strone_pedagogiki_azylu_Włodarczyk_Rafal_2009.pdf [3.03.2020].

³⁸ Zob. E. Lévinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 13.

³⁹ Równoległe do prac *stricto filozoficznych* Lévinas publikuje osobno od wczesnych lat sześćdziesiątych książki zawierające jego lektury talmudyczne – między innymi *Quatre lectures talmudiques* (1968; pol. wyd.: *Cztery lektury talmudyczne*), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), *L’Au-délà du verset* (1982), *À l’Heure des Nations* (1988), *Nouvelles lectures talmudiques* (1996) – które różnią się od tych pierwszych nie tyle rozwijają w nich problematykę, co raczej metodą ich prezentacji. Zob. Z. Lévy, *L’hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d’Emmanuel Levinas*, „Pardès” 1999, nr 26, s. 89–99.

woduje, że rozplývają się oni w cywilizacji gospodarzy [...]”⁴⁰. Nie tylko zdaniem Lévinasa rozwiązania wypracowywane przez wybitnych maskilów, protagonistów i filozofów *haskali*, żydowskiego oświecenia, okazały się w Europie nieskuteczne względem wyźłobionych kolein tych ścieżek⁴¹. Bez wprowadzenia zmian w zapleczu intelektualnym zachodniej kultury, apologii idei, ujmującej „podmiotowość jako gościnność przyjmującą drugiego człowieka”⁴², alergia na Inność nadal będzie się odtwarzać w socjalizacji i edukacji mieszkańców wieloetnicznego Zachodu i tym samym zbyt ciasno i ułomnie określać horyzonty nowoczesności, kondensując energię autodestrukcji. Podobnie zagrożeniem jest ryzyko zdominowania tradycji i wyobraźni żydowskiej – jak po zburzeniu w roku 70 Drugiej Świątyni, upadku Masady, a ponad sześć dekad później powstania Bar Kochby⁴³ – przez niezmywalną, niezatartą pamięć katastrofy i skrajnego rozczarowania, rodzaj widma dystopii, które może skutecznie przytłoczyć zróżnicowane aspekty i płaszczyzny narosłych przez wieki doświadczeń, w tym wymiar mesjanistyczny. Niecałe cztery dekady po otwarciu bram spuszczonego Auschwitz, na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku Yosef H. Yerushalmi dostrzegł dwuznaczność w tym, że „Holocaust już zrodził więcej badań historycznych, niż uczyniło to jakiegokolwiek jednostkowe wydarzenie w żydowskiej historii”, jednocześnie był świadom, że oddziaływanie tej katastrofy wykracza poza akademicki obszar zainteresowań, „nie mam żadnych wątpliwości – pisał – że jego kształt powstaje nie na kowadle historyka, ale w tyglu pisarza”⁴⁴.

⁴⁰ E. Lévinas, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, dz. cyt., s. 14. Zob. G. Steiner, *A Kind of Survivor*, [w:] G. Steiner, *Language and Silence. Essay on Language, Literature, and the Inhuman*, New York 1967, s. 140–154; H. Arendt, *Żyd jako parias: ukryta tradycja*, [w:] H. Arendt, *Pisma żydowskie*, dz. cyt., s. 311–335.

⁴¹ Zob. P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 2000, s. 312–419; J. Osterhammel, *Historia XIX wieku*, dz. cyt., s. 1142–1151.

⁴² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 11.

⁴³ P. Johnson, *Historia Żydów*, dz. cyt., s. 142–156.

⁴⁴ Y. H. Yerushalmi, *Zachor. Żydowska historia i pamięć*, Warszawa 2014, s. 118. Zob. E. Lévinas, *Cierpienie bezużyteczne*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska po Holocaulście*, dz. cyt., s. 424–427.

Można powiedzieć, że dla Lévinasa – podobnie jak Fromma, inspirującego się przede wszystkim judaizmem rabinicznym⁴⁵ – oba zagrożenia redukcją wielowymiarowości tradycji w kulturze żydowskiej oraz uznania inności w kulturze zachodniej wprowadzają napięcia i wrogość nie tylko między nimi, a je same pozbawiają witalności oraz przekierowują na niebezpieczne drogi dystopii. Miast tego należałoby mieć nadzieję na miarę epoki postkolonialnej i globalnych migracji, że utopia mojej gościnności i pierwszeństwa Innego spełni się i „przekroczy funkcje roztropności oraz kanonów piękna, ukazując swój bezwarunkowy i powszechny charakter, kiedy eschatologia mesjanistycznego pokoju zastąpi ontologię wojny”⁴⁶. Do tego czasu każdy powołany jest do bycia Mesjaszem, wybranym i wezwanym przez twarz Innego⁴⁷. Niewątpliwie, jak zdaje sobie sprawę Lévinas z wyzwania, jakim jest bezmierna odpowiedzialność za Innego, „Niezwykły fenomen profetycznej eschatologii z pewnością nie zyska na tym, że nadamy mu prawa obywatelskie w sferze myśli, upodobniając go do filozoficznej oczywistości”⁴⁸, niemniej, jak dodaje Steiner, „Nie jest ponadto pewne, czy można opracować model kultury, heurystyczny program dla przyszłego rozwoju, bez utopii”⁴⁹.

Kiedy dziecięce niebo opustoszeje, jest szansa na objawienie się boga w postaci do zaakceptowania dla teistów i nieteistów, uczą zdaniem Levinasa nauczyciele z kart Talmudu. W tym sensie utopie są w swym literackim kształcie polemiką z nieskończonością. Jednak wygląda na to, że ten literacki gatunek już się zużył jako medium nadziei, podczas gdy piekło dystopii zdołało się oswobodzić. Jego autonomia wprawia w odrętwienie. Budzi fotografią wojenną z Konga czy

⁴⁵ Zob. R. Włodarczyk, *Lévinas*, dz. cyt., s. 285–300; R. Włodarczyk, *Ideologia, teoria, edukacja*, dz. cyt., s. 55–92.

⁴⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 4–5. Zob. D. Epstein, *Contre l'utopie, pour l'utopisme*, „Cahiers d'Études Lévinassiennes” 2005, nr 4, s. 87–104.

⁴⁷ Zob. E. Lévinas, *Teksty mesjanistyczne*, [w:] E. Lévinas, *Trudna wolność*, dz. cyt., s. 93.

⁴⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 5.

⁴⁹ G. Steiner, *W zamku Sinobrodego*, dz. cyt., s. 82.

Syrii, kadrami slamsów Mumbaju, brazylijskich faweli, koreańskich obozów koncentracyjnych, bałkańskiego ludobójstwa, amerykańskich gett, reportażami o handlu ludźmi i niewolnictwie dzieci, głodzie, epidemiach, zagrożeniu uzależnień, większych i mniejszych tyraniach, a obok tego preparowanymi obrazami koszmarów i potworności dotkliwą pamięć, która jest w ten sposób coraz dosadniej i gęściej dokumentowana włącznie z torturowaniem zwierząt, skażeniem oceanów i powietrza, duszeniem lasów, dewastacją biotopu. Jest też literatura pełna przemilczeń i obejść, która koresponduje ze zorganizowaną amnezją, wymaganą, aby codzienność nadal cieszyła, dawała na czas przyjemność, nie zakładała wysiłku. Zwłaszcza na czyjaś rzecz. A chciałoby się wreszcie poczuć, że jest się Innym Innego, że można stanąć bezpiecznie bez skrywania oblicza, skrócić dystans, poznać bliskość, liczyć na gościnność, skorzystać z pierwszeństwa. Tymczasem wydaje się, że czeka się w nieskończoność i tylko sporadycznie trafia na me-sjaszy, z których część bierze na siebie pracy, jak wśród lekarzy z MSF czy aktywistów Geenpeace i prawników Amnesty International, której starczyłoby na trzy etaty. Chciałoby się ich rozmnożyć. Bez pytania o zgodę. Bez oglądania się na akomodację. Zwłaszcza pedagogom marzy się świat ludzi dorosłych, żyjących trudną wolnością. A czego obietnicą jest edukacja?

BIBLIOGRAFIA

- Alexander H., *Education in Nonviolence: Levinas' Talmudic Readings and the Study of Sacred Texts*, „Ethics and Education” 2014, vol. 9, nr 1.
- Arendt H., *Pisma żydowskie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.
- Baczko B., *Światła utopii*, przekł. W. Dłuski, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2016.
- Balasopoulos A., *Anti-Utopia and Dystopia. Rethinking the Generic Field*, [w:] *Utopia Project Archive. 2006–2010*, red. V. Valastaras, School of Fine Arts Publications, Athens 2011.
- Chalier C., *Levinas and the Talmud*, przekł. A. Aronowicz, [w:] *The Cambridge Companion to Levinas*, red. S. Crithley, R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

- Cioran E., *Historia i utopia*, przekł. M. Bieńczyk, Aletheia, Warszawa 2008.
- Davie G., *Socjologia religii*, przekł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010.
- Eliot T. S., *Uwagi ku definicji kultury*, przekł. J. Rybski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2016.
- Epstein D., *Contre l'utopie, pour l'utopisme*, „Cahiers d'Études Lévinassiennes” 2005, nr 4.
- Fromm E., *O byciu człowiekiem*, przekł. M. Barski, Ł. Kozak, Vis-a-vis/Etiuda, Kraków 2013.
- Fromm E., *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, Fawcett Publications, New York 1966.
- Głazewski M., *Dystopia. Pedagogiczne konteksty teorii systemów autopojetycznych Niklasa Luhmanna*, Oficyna Wydawnicza uz, Zielona Góra 2010.
- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przekł. M. Habura [i in.], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Jankélévitch V., *Le pardon*, Flammarion, Paris 2019.
- Jankélévitch V., *Bez przedawnienia*, przekł. M. Krasicki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Jankélévitch V., *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, przekł. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005.
- Jaspers K., *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, przekł. J. Gawarewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018.
- Johnson P., *Historia Żydów*, przekł. M. Godyń, M. Wójcik, A. Nelicki, Platan, Kraków 2000.
- Lang B., *Nazistowskie ludobójstwo. Akt i idea*, przekł. A. Ziębińska-Witek, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Cierpienie bezużyteczne*, przekł. M. Kowalska, [w:] *Teologia i filozofia żydowska po Holocauście*, red. P. Śpiewak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013.
- Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, przekł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Lévinas E., *De l'éthique a l'exégèse*, [w:] E. Lévinas, *À l'Heure des Nations*, Editions de Minuit, Paris 1988.
- Lévinas E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991.

- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, przekł. J. Margański, Homini, Kraków 2006.
- Lévinas E., *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przekł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2.
- Lévinas E., *Substytucja*, [w:] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przekł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przekł. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas E., *Vladimir Jankélévitch*, [w:] E. Lévinas, *Hors sujet, Fata Morgana*, Paris 1987.
- Levitas R., *The Concept of Utopia*, Peter Lang, Oxford 2011.
- Lévy Z., *L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, „Pardès” 1999, nr 26.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przekł. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 1996.
- Nozick R., *Anarchia, państwo i utopia*, przekł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2010.
- Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, przekł. I. Drozdowska-Broering [i in.], Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013.
- Steiner G., *A Kind of Survivor*, [w:] G. Steiner, *Language and Silence. Essay on Language, Literature, and the Inhuman*, Atheneum, New York 1967.
- Steiner G., *Nostalgia for the Absolute*, House of Anansi Press, Toronto 2004.
- Steiner G., *Uporczywa metafora czyli o podejściu do Szoa*, przekł. J. Komorowska, „Dekada Literacka” 1997, nr 8–9.
- Steiner G., *W zamku Sinobrodego*, przekł. O. Kubińska, Atext, Gdańsk 1993.
- Steiner G., *Zerwany kontrakt*, [w:] G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, przekł. O. Kubińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.
- Śpiewak P., *Milczenie i pytania Hioba*, [w:] *Teologia i filozofia żydowska po Holocaustu*, red. P. Śpiewak, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013.
- Tokarczyk R. A., *Polska myśl utopijna. Trzy eseje z dziejów*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995.
- Włodarczyk R., *Ideologia, teoria, edukacja. Myśl Ericha Fromma jako inspiracja dla pedagogiki współczesnej*, Impuls, Kraków 2016, <http://www.impulsficy-na.com.pl/wyszukaj/ideologia-teoria-edukacja,1836,pdf.html> [3.03.2020].
- Włodarczyk R., *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, <https://www.wuw.pl/data/include/>

cms/Levinas_W_strone_pedagogiki_azylu_Wlodarczyk_Rafal_2009.pdf [3.03.2020].

Włodarczyk R., *Utopizm pedagogiczny*, [w:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.

Yerushalmi Y. H., *Zachor. Żydowska historia i pamięć*, przekł. M. Wójcik, Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2014.

FUTURE OF AN UTOPIA AND SPECTERS OF DYSTOPIAS. NOTES ON THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LÉVINAS

ABSTRACT: The essay from the border between western philosophy and Jewish philosophy consists of four main parts. In the first part, the author characterizes the topic of utopia, the second and third parts of essay essentially point to the neuralgic, sensitive consequences of the Holocaust for Western culture, including Jewish intellectuals, humanities and social sciences. In the fourth part, he discusses and considers the utopianism of Emmanuel Lévinas's philosophy in reference to previously introduced threads. The essay ends by several of the observations resulting from the conducted research.

KEYWORDS: utopia, dystopia, Emmanuel Lévinas, Western culture, Jewish philosophy, Holocaust