

KS. JOACHIM PIECUCH
Opole, UO

DWIE KONCEPCJE SKOŃCZONOŚCI I NIESKOŃCZONOŚCI

Tomasz z Akwinu i Emmanuel Lévinas

1. Idea nieskończoności w starożytności i średniowieczu – 2. Założenia metafizyki Tomasa z Akwinu – 3. Idea nieskończoności i skończoności w tzw. „trzeciej drodze” – 4. Nieskończoność jako atrybut Boga – 5. Nieskończoność i skończoność w Tomaszowej teorii sumienia – 6. Lévinas i problem filozoficznej heteronomii – 7. Kartezjańskie inspiracje – 8. Doświadczenie Innego jako doświadczenie nieskończoności – 9. Nieskończone pragnienie dobra – 10. Skończoność w perspektywie nieskończoności – 11. Zakończenie

Kluczowe pytanie, które leży u podstaw analiz pewnych aspektów myśli wymienionych w tytule filozofów, brzmi: Czym jest nieskończoność? Czy jest tylko pewną pojęciową abstrakcją, przydatną dla rozmaitych spekulacji, czy też wielkością możliwą do doświadczenia? A jeśli tak, to co byłoby przedmiotem tegoż doświadczenia.

W dziejach filozofii można wyczytać spór o rozumienie pojęcia nieskończoności. Ale nie była to nigdy kontrowersja prowadzona wprost, między zwolennikami odmiennych ujęć tej kwestii. Raczej rozpałała się ona przy okazji jakiejś innej spornej sprawy, np. dyskusji nad wartością epistemologiczną przeżyć mistycznych. Tymczasem właśnie podejście do kwestii nieskończoności ujawnia jasną cezurę między opozycyjnymi szkołami filozoficznymi, oddziela głównie empirystów wszelkiej proweniencji i neopozytywistów od myślicieli o nachyleniu metafizycznym.

Nie przejmując się zbytnio odmiennością ujęć, każdy z myślicieli używał tego pojęcia wedle własnych wyobrażeń i znaczeń oraz przypisywał mu określone miejsce w swojej myśli bądź rozwijanym przez siebie systemie. Najogólniej możemy wyróżnić trzy typy podejścia do natury idei nieskończoności. Dla HUME’A i tradycji empirystycznej pojęcie to jest w ogóle wątpliwe, gdyż mija się z naszym doświadczeniem. Dla KARTEZJUSZA, SPINOZY i HEGLA jest zarazem kategorią pojęciową, jak i empiryczną. Pisarze panteistyczni polemizowali z empirystami, twierdząc, że posiadamy doświadczenie nieskończoności i że jest ono logicznie pierwotniejsze względem doświadczenia skończoności. Wedle nich, pojęcie skończoności bierze

się z negacji doświadczenia nieskończoności. Dla trzeciej grupy myślicieli nieskończoność jest jedynie kategorią abstrakcyjną, np. dla filozofów matematyki.

Spór więc o naturę nieskończoności jest nierozstrzygnięty i pod tym względem dzieli los wszystkich wielkich filozoficznych pytań. Zestawienie poglądów dwóch tak odmiennych myślicieli, jak Tomasz z Akwinu i E. Lévinas w tej kwestii ma na celu ukazanie możliwej drogi wyjścia poza jedynie abstrakcyjne rozprawianie o tej idei, odnoszenia jej wyłącznie do Boga oraz otworzenia horyzontów jej możliwego doświadczenia.

1. Idea nieskończoności w starożytności i średniowieczu

Idea nieskończoności i związane z nim pojęcie skończoności obecne są w myśleniu filozoficznym od starożytności. Już w niektórych mitach twierdzi się, że kosmos ma swoje pochodzenie w nieskończonej zasadzie albo substancji. ANAKSYMANDER Z MILETU uważał, że nieskończoność jest przyczyną wszystkich rzeczy. Podobne poglądy spotykamy u wczesnych Pitagorejczyków, a Atomiści przyjmowali nieskończoną ilość atomów i nieskończoną rozciągłość próżni, w której się poruszają. Z ideą nieskończoności spotykamy się również u PLATONA, ARYSTOTELESA, a później przede wszystkim u PLOTYNA. To jego poglądy miały się zdecydowanie przyczynić do powstania chrześcijańskich form spekulacji na temat nieskończoności Boga¹

W Piśmie Świętym idea skończoności jest wyraźnie odniesiona do świata i do doczesności bytu ludzkiego. Śmierć wyznacza kres ziemskiego życia człowieka. Świat też nie ma wiecznego trwania, lecz stworzony przez Boga zmierza ku swemu końcowi. Pismo Święte nie wspomina wyraźnie o nieskończoności Boga. Myśl ta pojawia się jednak już u Ojców Kościoła, ale u niektórych autorów z pewnym wahaniem z racji nieobecności tego terminu w Biblii.

Doktryna o Bożej nieskończoności przygotowana została przez myślicieli średniowiecza, zwłaszcza ALBERTA, twierdzącego, że byt Boga nie może być zawężony do jakiejś formy, rodzaju lub gatunku, gdyż wówczas mógłby być opisany przez ludzki intelekt, a tymczasem tak nie jest. Inni średniowieczni filozofowie wprost rozwijali teorię nieskończoności Boga. Należy do nich m.in. HENRYK Z GANDAWY, dla którego nieskończoność jest centralnym i pierwszym atrybutem Boga. DUNS SZKOT — inny wielki myśliciel średniowiecza — swoją naukę o nieskończoności opiera na przekonaniu, że skoro myśl i wola Boga rozciągają się na nieskończoną ilość przedmiotów, muszą one też być z natury swej nieskończone, a więc i Bóg jest nieskończony.

¹ Por. L. SWEENEY, *Infinity in Plotinus*, Gr 38 (1957), s. 515–535.

2. Założenia metafizyki Tomasza z Akwinu

Szukając śladów idei skończoności i nieskończoności w twórczości Tomasza z Akwinu, trzeba wprawdzie zauważyć, że idee te pojawiają się w kontekście jego metafizyki. Najogólniej można powiedzieć, że metafizyka zajmuje się analizą bytu w świetle jego ostatecznych zasad, czyli przyczyn. Mówiąc krócej i bardziej ogólnikowo: metafizyka zajmuje się bytem jako bytem. Czym jest byt? Najkrótsza odpowiedź Tomasza brzmi: byt jest rzeczą istniejącą — *ens important rem cui competit esse*².

Pomijając kwestię szczegółowego podziału bytów, należy jednak pamiętać, że idąc za AWICENNA, Tomasz wyróżnił ich dwa podstawowe rodzaje: *possibile esse* i *necesse esse* (byt możliwy i byt konieczny)³. Jest to fundamentalny podział, od prawomocności którego zależy w ogóle sensowność lub bezsensowność metafizyki, jej „być” lub „nie być”. Bez tego rozróżnienia metafizyka przestałaby istnieć.

W tekstach Tomaszowych znajdujemy jeszcze rozróżnienie konieczności względnej i bezwzględnej odnoszące się do bytów duchowych i sfer niebieskich, ale do podstawowego rozumienia sensowności metafizyki oraz idei skończoności i nieskończoności nic ono nie wnosi. Stanowi jedynie wpływ kosmologii arystotelesowskiej.

3. Idea nieskończoności i skończoności w tzw. „trzeciej drodze”

Idea skończoności i nieskończoności w kręgu metafizyki Tomasza odniesiona jest zarówno do bytów, jak i jego rozmaitych aspektów. Istnieją byty skończone i właściwie jeden byt nieskończony, ale pozostaje sprawą otwartą kwestia, czy w bytach skończonych można wyróżnić momenty, dla których wyjaśnienia trzeba posłużyć się ideą nieskończoności, bez odwoływania się do idei absolutu.

Analiza myśli Tomasza może prowadzić do przekonania, że zagadnienie skończoności i nieskończoności — chociaż nie zawsze *explicite* wyrażone — zajmuje jedno z ważniejszych miejsc w jego metafizycznym systemie. Dochodzi ono np. do głosu w tzw. „trzeciej drodze” prowadzącej do Boga. Terminy i argumentacja składające się na wywód „trzeciej drogi” stawały się wielokrotnie przedmiotem omówień i analiz przeprowadzonych z różnych punktów widzenia. Poświęcono jej więcej uwagi, aniżeli innym argumentom na istnienie Boga. Dlaczego? Dlatego że stanowi centralny argument chrześcijańskiej filozofii Boga. Założenia w niej zawarte stanowią fundament wszelkiej refleksji metafizycznej, bez której cały gmach rozważań metafizycznych musiałby runąć.

² Cyt za: L. WCIÓRKA, „Wiedzieć, że Bóg jest” *Elementy teodycei*, Poznań 1985, s. 23.

³ S. KOWALCZYK, *Argument z przygodności na istnienie Boga Tomasza z Akwinu. Uwagi analityczno-krytyczne*, RF 21 (1973), z. 1, s. 36.

Przedstawmy pokrótce „dowody” i poddamy analizie, eksponując i interpretując zawartą w niej ideę skończoności i nieskończoności. Równocześnie poddamy je krytyce z pozycji tradycji filozofii empirycznej.

„Trzecia droga” Tomasza nosi w *Sumie teologicznej* nazwę *via ex possibile et necessario*. Współcześnie określana jest mianem argumentu z przygodności bytu czy świata, zwana też jest argumentem kontyngencjonalnym lub tychologicznym⁴. Tomasz argument ten formułował kilkakrotnie, w takich dziełach, jak: *Compendium theologiae* (c. 6); *Contra Gentes* (I, c. 15; II, c. 15); *Summa theologiae* (I, q.2, a.3). Tekst z *Summy* brzmi następująco:

Trzecia droga, wychodząca z bytu możliwego i koniecznego, jest następująca. Znajdujemy bowiem w rzeczach takie, które mogą być i nie być; rodzą się bowiem i niszczej, a więc mogą istnieć i nie istnieć. Niemożliwą zaś jest rzeczą, aby tego rodzaju byty istniały zawsze, ponieważ to, co może nie być, kiedyś nie istnieje. Gdyby zaś wszystkie rzeczy mogły nie istnieć, to kiedyś nie byłoby niczego. Gdyby to było prawdą, to i obecnie nie byłoby niczego, ponieważ to, co nie istnieje, otrzymuje istnienie od rzeczy już istniejącej. Gdyby więc nie było żadnego bytu, to nic nie mogłoby zacząć istnieć, w takim razie i dziś nie byłoby niczego, co jest jawnym fałszem. Zatem nie wszystkie byty są wyłącznie możliwe, ale istnieje także jakiś byt konieczny. Wszelki zaś byt konieczny przyczynę swej konieczności posiada poza sobą albo jej nie posiada. Nie można jednak posuwać się w nieskończoność w serii bytów koniecznych posiadających przyczynę swej konieczności poza sobą, podobnie jak w serii przyczyn sprawczych (co było już stwierdzone). Zatem nieodzowną jest rzeczą przyjęcie istnienia takiego bytu koniecznego, który nie posiada przyczyny konieczności poza sobą, lecz który sam jest przyczyną konieczności innych bytów; taki byt nazywamy wszyscy Bogiem⁵

W *Contra Gentes* zaś znajdujemy taki tekst:

Widzimy w świecie, iż pewne byty mogą być i nie być, ponieważ powstają i niszczej. Wszystko zaś, co może istnieć, posiada przyczynę, ponieważ, skoro zaczyna istnieć, dzieje się to dzięki przyczynie. W szeregu jednak przyczyn nie można iść w nieskończoność, jak to wyżej uzasadnił Arystoteles. Należy więc uznać istnienie czegoś, co istnieje w sposób konieczny. Każdy zaś byt konieczny rację swej konieczności zawdzięcza komuś lub nie, w ostatnim wypadku jest bytem koniecznym ze siebie. Nie należy zaś iść w nieskończoność w serii bytów koniecznych posiadających zewnętrzną rację swej konieczności. Należy dlatego przyjąć istnienie czegoś pierwszego koniecznego, które jest konieczne dzięki sobie wyłącznie. Takim bytem jest Bóg, będący pierwszą przyczyną⁶.

Argumentacja przebiega zatem w następujący sposób: wszystkie rzeczy, które potrafimy spostrzegać zmysłowo, są przygodne, tzn. mogą istnieć albo też nie istnieć. Nie ma w nich żadnego elementu, żadnej siły, która z konieczności pociągałaby ich istnienie. Stąd wynika, że nie mogą istnieć wiecznie, że był czas, kiedy ich nie było, i będzie czas, kiedy ich nie będzie. Pozostaje jednak rzeczą niepojętą,

⁴ Por. K. KŁÓSAK, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, Warszawa 1957, s. 123.

⁵ S Th I q.2, a.3 c.

⁶ SCG I c. 15.

jak mógłby ten cały zbiór bytów przygodnych istnieć, gdyby nie był dziełem przy- czyny nieprzygodnej, takiej, która istnieje z konieczności.

Widzimy, że nerwem całej argumentacji jest koncepcja bytu przygodnego. Jak należy tę przygodność interpretować? Nie wdając się w szczegółową charakterystykę, które elementy — zdaniem komentatorów — są natury filozoficznej, a które natury kosmologicznej i jakie zapożyczone są od ARYSTOTELESA, a jakie od AWI-CENNY, AWERROESA czy MAJMONIDESA, można ogólnie stwierdzić, że chodzi tu o przygodność metafizyczną. W aspekcie substancjalno-esencjalnym rozumiana jest ona jako wynik złożenia materii i formy, natomiast w aspekcie ontyczno-egzystencjalnym jako konsekwencja złożoności z istoty i istnienia. Podstawą tych sformułowań — uważa Tomasz — jest akt poznania zmysłowego, informujący nas o ciągłej zmienności bytów i ich ograniczoności, a przede wszystkim ich skończoności.

Byt w swoim istnieniu jest czasowo ograniczony i dlatego skończony. Skończoność rozumiana jest tutaj jako niedoskonałość, jako nietrwałość, zniszczalność, a więc jako cechy negatywne. W systemie metafizycznym Tomasza z Akwinu nie można się w nieskończoności bytu stworzonego dopatrzeć jakichś pozytywów. W przypadku człowieka, również bytu skończonego, konsekwentnie śmierć może być interpretowana jedynie jako zło.

Jedynie o Bogu można mówić jako o bycie nieskończonym. Nieskończoność jest jednym z atrybutów Boga i wynika z Jego koniecznego istnienia, z faktu, że istota i istnienie są w nim tożsame. Nieskończoność Boga wynika też stąd, że skoro skończoność interpretowana jest w metafizyce chrześcijańskiej negatywnie, nie może ona przysługiwać Bogu. Bóg musi stanowić zaprzeczenie tegoż ograniczenia, jakim jest skończoność, a więc musi być nieskończony.

Ale czy takie rozumowanie nie posiada ukrytych założeń, które są kontrowersyjne? Po pierwsze, rodzi się fundamentalne pytanie: Na jakiej podstawie zostało to rozróżnienie na przygodność i konieczność oraz na skończoność i nieskończoność przeprowadzone? Rozróżnienia tego nie sposób ustalić doświadczalnie. Nie doświadczamy bytów nieskończonych. Dlatego empiryści, począwszy do HUME' A, zgodnie je odrzucali.

Podobnie rzecz ma się z pojęciem konieczności, stanowiącym główny termin rozumowania. W bytach nie można stwierdzić tego, że nie istnieją z konieczności, a w Bogu, że istnieje koniecznie. Przez konieczność rozumie się jedynie cechę przysługującą sądom analitycznym, np.: kawaler to nieżonaty mężczyzna.

L. KOŁAKOWSKI, podejmując krytykę idei przygodności i skończoności, zauważa ponadto, że dowód Tomaszowy bazuje na doświadczeniu mówiącym nam, że wszelkie przedmioty podlegają zniszczeniu. Jest to niewątpliwie jak najbardziej poprawne, zdroworoządkowe uogólnienie, ale w dowodzie nie tyle chodzi o fizyczną nietrwałość poszczególnych bytów, ile o nietrwałość świata jako całości⁷

⁷ L. KOŁAKOWSKI, *Jeśli Boga nie ma* tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Poznań 1999, s. 57.

A tego z naszego doświadczenia nie możemy wiedzieć. Jest to więc kolejne założenie metafizyczne nie mające żadnej podstawy w doświadczeniu. Ani całość materialnego bytu, ani jej przygodność i skończoność nie są więc ideami empirycznie ugruntowanymi. Można bowiem, nie popadając w żadną sprzeczność, przyjąć wieczne istnienie świata — pogląd ten zresztą podzielany był przez wielu filozofów. Nawet Tomasz przyjmował, że prawdę o tym, iż świat jest stworzony, a nie wiecznotrwały, dowiadujemy się z Objawienia.

Poza tym formułując „trzecią drogę”, sięgnął po ideę fizycznego świata przestrzennie skończonego. Skończoność przestrzenna, jak uważano już od starożytności, musi z kolei pociągać za sobą skończoność czasową. Ale skąd mamy zaczerpnąć doświadczenie przestrzennej skończoności?

Problemów nastręcza również pojęcie przygodności. Akwinata nie odnosił go do fizycznych nietrwałości i skończoności świata fizycznego doświadczanych na co dzień, lecz *a priori* przyjmował, iż w bytach przez nas doświadczanych istota nie zbiega się z istnieniem, z istoty danego bytu nie wypływa jego rzeczywiste istnienie. Mamy więc do czynienia z pewną konstrukcją metafizyczną, która została przyjęta niezależnie do naszego doświadczenia. Jak zauważa Kołakowski, tak sformułowane pojęcie przygodności mogłoby zachować również ważność „w hipotetycznym przypadku niezmienniej i wiecznej rzeczy skończonej”⁸

Mówiąc zaś o Bogu, że Jego istota zawiera istnienie, stwierdza się nie tyle jakiś logiczny związek, ile raczej ontyczną konieczność. Znaczy to, że wiedząc, kim jest Bóg, musimy przyjąć Jego rzeczywiste istnienie i to, że jest Bytem bez ograniczeń, a więc Bytem nieskończonym. Ale i to przekonanie jest oparte na apriorycznym założeniu. Ostatecznie oba pojęcia: przygodności i nieprzygodności, czyli konieczności, podobnie jak pojęcia skończoności i nieskończoności są względem siebie logicznie zależne. Aby wiedzieć, czym jest przygodność, trzeba wiedzieć, na czym polega bycie nieprzygodnym, aby pojąć, czym jest nieskończoność, trzeba wiedzieć, czym jest skończoność.

Skoro pojęcia przygodności i konieczności, skończoności i nieskończoności pozostają w logicznej przeciwstawnej zależności, można stwierdzić, że dowody Tomasza z Akwinu z pozoru tylko postępują od stworzeń do Boga, w gruncie rzeczy idą drogą odwrotną. Zakładają posiadanie świadomości Boga jako bytu koniecznego i nieskończonego, aby dopiero na tej podstawie przyjąć istnienie bytu przygodnego i skończonego. Wprawdzie wszelkie byty doświadczane przez nas na co dzień są skończone, ale ich skończone trwanie może być np. przejawem istnienia nieskończonego — wiecznego bytu materialnego — jak to ma miejsce w panteizmie SPINOZY.

Z powyższych wywodów wynika, że pojęcie nieskończoności, stanowiące jeden z elementów rozumowania tzw. trzeciej drogi, zostało użyte przez Akwinatę

⁸ *Tamże.*

jako kategoria abstrakcyjna, nie mająca nic wspólnego z naszym doświadczeniem, chociaż Tomasz zdaje takie doświadczenie zakładać. Również reguły logiczne — czy to dedukcyjne, czy to indukcyjne, wbrew wywodom Akwinaty — nie dostarczają nam żadnych narzędzi, za pomocą których można by dokonać skoku od doświadczenia danych empirycznych ku nieskończoności. Taki skok byłby niewytłumaczalnym cudem. Skoro więc na końcu swego rozumowania Tomasz wskazuje na byt nieprzygodny i nieskończony, pozostaje sprawą otwartą, na jakiej podstawie to czyni. Chyba tylko teoretycznego przeciwstawienia znaczeń skończony – nieskończony. Kiedy zaś mówi o bycie skończonym, też tylko pozornie odwołuje się do doświadczenia, a w rzeczywistości operuje abstraktem, bo nie potrafimy czegoś postrzec jako skończone, jeśli wpieryw w umyśle nie posiadamy idei przeciwstawnej nieskończoności.

Ostatecznie można sformułować tezę, że zarówno idee skończoności, jak i nieskończoności, wbrew Tomaszowym intencjom umocowania ich w doświadczeniu, pozostają kategorią abstrakcyjną.

4. Nieskończoność jako atrybut Boga

Obok tematów, w których kwestia nieskończoności pojawia się jakby na marginesie głównego wyводу, Tomasz zwraca się wprost ku zagadnieniu nieskończoności. Oczywiście, jest to atrybut przypisany Bogu. Dyskusje Akwinaty nad przymiotami Boga komentatorzy zwykli dzielić na trzy części. Pierwsza dotyczy zagadnienia prostoty Boga i wszystkiego, co z tym jest związane. Należy do tzw. *via remotiois*, drogi odrzucania. Druga omawia przymioty Boga w kontekście *via causalitas*, drogi przyczynowości, a trzecia w ramach tzw. *via eminentiae*, drogi doskonałości. Dyskusję nad nieskończonością Boga Akwinata umieszcza w drugiej grupie rozważań, a więc w zakresie rozpatrywania Boga jako pierwszej czynnej Zasady⁹ Obejmuje ona obok zagadnienia nieskończoności jeszcze kwestię doskonałości Boga, Jego dobra oraz problem istnienia Boga w rzeczach. Zajmijmy się wyłącznie kwestią nieskończoności.

Badania nad ideą nieskończoności rozpoczynają się w *Sumie teologicznej* od analizy pojęcia duchowej wielkości. W trakcie tych analiz Tomasz dochodzi do różniczenia dwóch form nieskończoności: pierwsza definiowana jest przez pojęcie pozbawienia granic druga przez pojęcie negatywności. Obie idee nieskończoności mówią nam coś o samym pojęciu wielkości, mianowicie, że jest ona albo pozbawiona granic, albo że charakteryzuje się poprzez ich zupełną negację, w sensie ich zupełnej nieobecności. Tomasz odrzuca pierwsze pojęcie nieskończoności, gdyż

⁹ L.J. ELDERS, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia Tomasza z Akwinu*, tł. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 168.

rozumowanie wskazujące na akt pozbawienia granic zakłada ich wcześniejsze istnienie. Takie istnienie granic jest pierwotniejsze od ich usunięcia, stanowi więc — zgodnie z wywodem średniowiecznego myśliciela — własność pozytywną. Akt znoszenia granic, ich utrata pojmowana musi być zatem jako akt negatywny i konsekwentnie jako pewien brak w stosunku do stanu pierwotnego. Tak rozumiana nieskończoność nie może być odniesiona do Boga, gdyż do Jego doskonałości wprowadzałaby pewien brak, co jest sprzeczne z samym pojęciem Boga.

Jeśli Bóg jest nieskończony, to jest nim — zdaniem Tomasza — w sensie nieskończoności negatywnej. Istotą tego pojęcia jest bowiem całkowita nieobecność granic, pojmowana jako pewien stan pierwotny, czyli absolutny brak jakiegokolwiek ograniczenia¹⁰. Żadna utrata, żaden brak nie wchodzi tu w rachubę. Rozmowa nie to w *Sumie teologicznej* podparte jest jeszcze argumentem mówiącym o wielkości Boga, jako nie podporządkowanej żadnemu rodzajowi. Stąd Bóg to wielkość nie znająca żadnych ograniczeń, a więc nieskończona.

Inny argument na rzecz nieskończoności Boga, przytoczony przez Akwinatę, odwołuje się do pojęcia aktu. Tomasz stwierdza, że w przeciwieństwie do innych bytów złożonych z aktu i możliwości, Bóg jest czystym aktem, aktem pierwszym, który nie odnosi się do żadnej możliwości, a więc jest aktem nie znającym żadnego ograniczenia, a tym samym nieskończony.

W *Sumie teologicznej* Tomasz problem nieskończoności ujmuje również w świetle teorii materii i formy. Twierdzi on, że w przypadku Boga forma nie jest zawężona poprzez jakąkolwiek materię, jak to ma miejsce w przypadku bytów stworzonych, zatem jest nieograniczona, czyli nieskończona. Zauważa przy tym, że tak pojęta nieskończoność odnosi się do porządku istnienia. Istnienie jest bowiem tym, co najbardziej formalne ze wszystkich rzeczy¹¹. Bóg jest nieskończony w swoim istnieniu. Analitycy myśli Akwinaty zwracają uwagę na fakt, że ten argument za nieskończonością Boga związany jest ściśle z „trzecią drogą”, w której na podstawie analizy przygodnych bytów dochodzi się do wniosku o istnieniu Bytu, który ma z siebie samego własną konieczność istnienia.

Jak należy dokładnie interpretować ową nieskończoność Boga w Jego istnieniu? Właśnie dlatego, że jest ona związana z samym istnieniem wyraża się nieograniczoną realizacją rzeczywistości. Równocześnie wolna jest od wszelkich momentów przestrzennych, ilościowych i numerycznych. W takim ujęciu teoria Tomasza okazuje się nowatorska w porównaniu z obowiązującymi w średniowieczu teoriami nieskończoności Boga. Oodmienna jest ona przede wszystkim od koncepcji DUNSA SZKOTA. Szkocki filozof wyprowadzał bowiem Boską nieskończoność z idei poznania. Skoro Bóg musi poznawać nieskończoną ilość przedmiotów, sam musi być nieskończony.

¹⁰ SCG I, 43.

¹¹ Por. ELDERS, *dz. cyt.*, s. 176.

Tak jak Tomasz używa pojęcia nieskończoności, mogłoby się wydawać, że ma ono zastosowanie jedynie do Boga. Odniesienie tegoż pojęcia do bytu stworzonego wikła je bowiem w sprzeczności. Dlatego zaskoczeniem może się wydawać fakt, że Akwinata po rozważeniu kwestii nieskończoności Boga stawia jeszcze pytanie o możliwą nieskończoność w bytach poza Bogiem¹². Przyznając Bogu przymiot absolutnej nieskończoności, uważa jednak, że istnieje również coś takiego, jak nieskończoność względna. Możemy ją odnaleźć zarówno w metafizycznej pojętej materii, jak i w formie. Materia jest nieskończona, bowiem zawiera w sobie zdolność przyjmowania nieskończonej ilości form. Także formie możemy przypisać cechę nieskończoności względnej, o ile nie została ona jeszcze urzeczywistniona przez zwiążanie z konkretną materią. Nieskończoności te zdają się posiadać charakter pojęć abstrakcyjnych.

Nie przyjmuje jednak Tomasz możliwości zastosowania pojęcia nieskończoności do wyjaśnienia fenomenu wielkości występującej w świecie rzeczy stworzonych. Wyklucza też możliwość istnienia liczby nieskończonej. To ujęcie zdaje się z kolei kłócić z pojęciem liczby nieskończonej, którą operuje dzisiejsza matematyka, fizyka i astronomia. Ale trudność ta wymagałaby osobnych analiz porównujących rozumienie idei liczby występującej w ogóle w twórczości Akwinaty.

Ogólnie można powiedzieć, że całe dzieło Tomasza z Akwinu, a zwłaszcza jego partie teologiczne zasadzają się na fundamentalnym przekonaniu o istnieniu nieskończonego Boga oraz przeświadczeniu, że świat jest zbiorem bytów skończonych i zarazem zależnych od Niego. Nie są one jednak wyprowadzone z doświadczenia, lecz pozostają, mimo pozornych odwołań do danych empirycznych, czystą konstrukcją metafizyczną i wielkością spekulatywną.

5. Nieskończoność i skończoność w Tomaszowej teorii sumienia

Średniowieczny filozof uznawał niemożliwość istnienia świata wywodzącego się z siebie samego. Stąd oglądał on świat jako rzeczywistość, w której aż roi się od znaków Boga. W jego twórczości można by doszukać się wielu wątków, wskazujących — poza pięcioma drogami — na Boga i Jego działanie wśród świata. Można odkryć wśród nich również rozmaite tropy myśli odsłaniających związki istniejące między nieskończonością Boga a skończonością świata. Myśli te różnią się, oczywiście, w sposobach argumentacji od tzw. „dowodów” na istnienie Boga, nie posiadając tej samej ścisłości struktury logicznego wnioskowania.

Trudno je tu wszystkie analizować. Przyjrzyjmy się jeszcze jedynie pokrótce nauce o sumieniu, rozumianej jako akt praktycznego rozumu, a nie jako syndereza,

¹² S Th I q.7, a. 2.

czyli stała sprawność umysłu¹³. Pytamy, czy w niej można odnaleźć jakieś odniesienia do idei skończoności i nieskończoności. Nie zamierzamy przy tym ani bronić, ani obalać etyki tomistycznej. Przyjmujemy, że jest ona określoną konstrukcją, która bazuje na pewnych założeniach, zakładających istnienie Boga, przekonanie o obiektywnym istnieniu wartości moralnych i ich absolutnym charakterze. Ład tych wartości, zdaniem Tomasza, ustanowiony jest przez Boga i daje istocie ludzkiej szansę na urzeczywistnienie swego człowieczeństwa¹⁴. Kluczowa funkcja w odkrywaniu tych wartości i ich realizacji przypada sumieniu. To dzięki niemu abstrakcyjny świat wartości uświadamiany jest sobie przez człowieka i przekształcany w formę imperatywów i norm postępowania. Zarazem jest gwarantem rozwoju własnej osobowości.

Sumienie ma tę szczególną właściwość, że element moralny splata się z nim ściśle momentem rozumowym. Polega to na tym, że poznając siebie samego, własną naturę, człowiek odkrywa równocześnie wieczne prawo boskie, które jest w niego wpisane. Odślania mu się przy tym cel i kierunek podejmowanych przez niego działań, budzi się w nim zdolność odróżniania czynów i aktów sprzyjających jego własnemu rozwojowi od tych, które stoją z tym rozwojem w sprzeczności. Dobro jest więc zarazem poznaniem, jak i spełnianiem przez nas samych własnej natury. Stanowi ono równocześnie realizację prawa boskiego, które jest tożsame z prawem naturalnym.

W sumieniu element boski spotyka się z momentem ludzkim. Tomasz pisał: „Światło naturalne rozumu, które pozwala nam odróżnić dobro i zło (...), prawo naturalne, nie jest niczym innym niż boskim światłem w nas samych”¹⁵. Oczywiście, element ludzki rozumiany jest tu indywidualnie, gdyż każdy ma własne sumienie, w którym prawo to odczytuje. Sumienie jest autonomiczne. Dla wierzącego człowieka owa autonomia powinna się pokrywać z teonomią, gdyż własne sumienie jest jedynym miejscem, gdzie wola Boża daje się bezpośrednio i konkretnie słyszeć¹⁶. Kategoryczny postulat sumienia może więc być interpretowany jako „głos Boga”, jako ostateczna instancja względem wszelkich zewnętrznych roszczeń, norm i autorytetów.

W tak pojętej koncepcji sumienia możemy doszukać się zarówno idei skończoności, jak i nieskończoności. Zwróćmy uwagę jedynie na kilka tropów obecności tych idei.

Po pierwsze, zauważamy, że pojęcie sumienia jest sensowne, o ile człowiek pojęty jest jako istota skazana na dokonywanie wyborów między dobrem i złem.

¹³ Por. T. BARTOŚ, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 59.

¹⁴ J. GÓRNICKA-KALINOWSKA, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa 1999, s. 63.

¹⁵ S Th XII q. 91, a. 2.

¹⁶ A. ANZENBACHER, *Wprowadzenie do etyki*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2008.

Konieczność wyboru zaś z natury swej wskazuje na skończoność. Gdyby człowiek był bytem absolutnym, nie musiałby takich wyborów dokonywać.

Po drugie, w etyce tomistycznej funkcjonuje pojęcie sumienia błędnego. W sumieniu błędnym działa człowiek, który nie żywi żadnych wątpliwości co do słuszności własnego wyboru, mimo że w przekonaniu tym z obiektywnego punktu widzenia zawarty jest błąd. Błędne sumienie nie zmienia faktu, że sumienie nadal pozostaje ostateczną instancją wyboru¹⁷. U podstaw koncepcji sumienia błędnego leży przekonanie o ograniczeniach poznawczych człowieka, a te nie wynikają z niczego innego, jak właśnie z faktu, że człowiek jest istotą skończoną.

Po trzecie, myśl o skończoności daje o sobie znać również w idei sumienia jako organu decydującemu o rozwoju lub regresie człowieka. Sumienie prezentuje nam człowieka jako byt dynamiczny, szukający swego spełnienia w celach, jakie odczytuje w prawie naturalnym¹⁸. Rozwój, dążenie do osiągania celów moralnych można potraktować jako jedną z wielu interpretacji faktu przygodności i skończoności człowieka. Rozwój bowiem jest możliwy jedynie tam, gdzie byt — zgodnie z wykładnią metafizyki Tomaszowej — nie posiada cech absolutu. Absolut się nie rozwija. Gdyby było inaczej, cechowałyby go pewne braki. A to jest sprzeczne z pojęciem absolutu.

Z pewnością można by tropić jeszcze kolejne aspekty skończoności bytu ludzkiego, które weszły w teorię sumienia, ale wymagałoby to osobnego przedsięwzięcia badawczego. Odpowiedzi natomiast wymaga pytanie, czy w idei sumienia można odkryć obecność momentu nieskończonego. Wydaje się, że tak. Wyraża się on przede wszystkim w doświadczeniu przekonywującym nas, że sumienia nie można sobie bez reszty podporządkować. Można je w różnym stopniu zagłuszyć i wypaczyć, ale mimo to zawsze w jakimś stopniu uchyla się ono naszej woli i władzy. W pierwotnym doświadczeniu sumienia mamy do czynienia z jakimś imperatywem, który przemawia do nas w sposób bezwarunkowy, i nie wynika on z jakiejś przyswojonej sobie teorii moralnej, nie daje się zamknąć w pojęciu jakiegoś pozytywistycznego nakazu i roszczenia, wykracza poza nasze empiryczne poglądy na świat. Mało tego, często pozostaje on w oczywistej sprzeczności z naszymi różnymi interesami, po których spodziewamy się konkretnych korzyści. Ta niemożność jego uchwycenia, określenia jego statusu poznawczego, czym on jest i dlaczego tak a nie inaczej jest doświadczany, oraz fakt, że się on nam stale uchyla, kiedy chcemy go sobie podporządkować, pozwala nam zinterpretować go za pomocą kategorii nieskończoności.

Teoretyczny model sumienia zaprezentowany przez Tomasza z Akwinu zdaje się więc budować na idei skończoności i nieskończoności, przy czym samo sumie-

¹⁷ T. ŚLIPKO, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 374.

¹⁸ Por. J.W. GAŁKOWSKI, *Sumienie a transcendencja*, RF 28 (1980), z. 2, s. 144.

nie pojęte jest jako *topos* spotkania tych dwóch tak bardzo diametralnie odmien-nych rzeczywistości. W odróżnieniu od dowodów na istnienie Boga użyte tu ter-miny „skończoność” i „nieskończoność” mają naturę danych doświadczalnych.

6. Lévinas i problem filozoficznej heteronomii

Kiedy dla Tomasza pojęcie nieskończoności jest tylko jedną z wielu kategorii wyjaśniających w jego systemie metafizycznym, to w myśli E. Lévinasa przybiera ono znaczenie centralne. Wskazuje na to już sam tytuł jego głównego dzieła: *Całość i nieskończoność*¹⁹. Podobnie słynny cykl wywiadów przeprowadzony z filozofem, stanowiący zwięzłą prezentację jego myśli, opatrzony został jako całość tytułem *Etyka i nieskończony*²⁰. E. Lévinas jest filozofem etyki. Relacja etyczna stanowi centralny temat jego dzieła. Etyka zinterpretowana została przez niego jako filozofia pierwsza, czyli jako ta, od której początek biorą wszystkie inne gałęzie metafizyki i z niej czerpią swój sens. Zdaniem francuskiego filozofa, nie ontologia, lecz etyka, a dokładniej mówiąc, doświadczenie etyczne leży u podstaw naszej filozoficznej przygody. W wątek myślenia etycznego w sposób konieczny wplata się idea nieskończoności, stanowiąc jego kluczową kategorię interpretacyjną oraz integralną część jego wykładu. Stąd chyba nie jest przesadą, jeśli Lévinasa określi się również mianem filozofa nieskończoności, a jego filozofię — filozofią nieskończoności.

Nie sposób zająć się tutaj wszystkimi aspektami idei nieskończoności, z jakimi spotykamy się w dziele francuskiego myśliciela. Przyjrzyjmy się jedynie jej głównej wykładni. Analiza pojęcia nieskończoności i doświadczenia z nim związanego domaga się również, siłą rzeczy, eksplikacji pojęcia jemu przeciwstawnego: skończoności. Jak ma się więc sprawa z nieskończonością i skończonością w myśli Lévinasa? Czy są to dla niego wielkości jedynie abstrakcyjne, prowadzące nas w stronę spekulacji, czy też kryją się za nimi jakieś konkretne doświadczenia?

Lévinas myśl o nieskończoności podejmuje w kontekście krytyki filozofii europejskiej, zwłaszcza jej metafizyczno-ontologicznej wersji, a więc i tego jej wydania, które zaprezentował nam omawiany wcześniej Tomasz z Akwinu. W *Całości i nieskończoności* dowodzi on, że począwszy do czasów HERAKLITA bycie stało się centralnym problemem filozofii zachodniej, a bycie to związało się z ideą przemocy. Jak należy tę wypowiedź rozumieć? W jakim sensie możemy powiedzieć, że przemoc i wojna stają się nieodłącznym atrybutem pojęcia bytu? Odpowiadając na te pytania, Lévinas kieruje naszą uwagę w stronę pojęcia autonomii i heteronomii oraz pojęcia tożsamości²¹

¹⁹ E. LÉVINAS, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

²⁰ TENŻE, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków brw.

²¹ TENŻE, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tł. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 173–175.

Filozofia pragnie być heteronomiczna. Filozof stawia sobie za cel utrzymanie związku z rzeczywistością różną od niego samego. Nie chodzi tu tylko o jakąś odmienną od niego rzecz, czy osobę, ale o to, co jest radykalnie różne, o rzeczywistość absolutnie inną²². Doświadczenie filozoficzne — konstatuje Lévinas — powinno nas prowadzić poza naszą naturę, poza to, co określane jest mianem przyrody, ponad *physis*. Filozofia w swej istocie jest więc metafizyką. Jedynie ona potrafi nas otworzyć na wymiar tego, co radykalnie obce, a w związku z tym może zadawać pytanie o samą boskość.

Ale filozofia jest nie tylko heteronomiczna, jest również autonomiczna. Myśliciel chce swobodnie wyrażać rezultaty swoich poszukiwań, pragnie być wolny, czyli osiągnąć stadium *auto-nomii*. Dla filozofa zrozumieć coś, to znaczy sprowadzić to, co inne, radykalnie obce, do własnych znanych już kategorii myślowych, zredukować owo inne do tegoż samego. Poznanie świata dokonuje się w jego identyfikacji za pomocą znanych nam już pojęć i kategorii, przy czym pojęcia jedności i zasady jest tu kluczowe. Jeśli wielość rzeczywistości sprowadzamy do jednej zasady, uważamy że udało nam się ją wyjaśnić. Ależ czy nie jest to przymus, gwałt dokonany na bycie, na jego różnorodności? Czyż nie jest to podbój bytu systematycznie myślowo dokonywany przez człowieka? Czyż nie jest to pogwałcenie inności poprzez sprowadzenie jej do własnej tożsamości i to zarówno w sferze teorii, jak i praktyki?

Filozofia — zdaniem Lévinasa — stanęła przed wyborem: heteronomia czy autonomia? Albo iść za tym, co inne, niedoścignione, a tym samym samego siebie stawiać ustawicznie pod znakiem zapytania i kwestionować własną tożsamość, albo też wybrać autonomię, czyli wolność sprowadzania świata do własnych zasad. Lévinas zauważa, że wybór filozofii zachodniej przechylał się najczęściej na stronę autonomii, czyli wyboru procedury redukcji bytu do zasad rozumowych.

Ujawnia się to szczególnie w myśleniu bycia, które ukierunkowało się na pojęcie tożsamości. Tożsamość jest kluczową kategorią metafizyczną. Każdy z filozofów analizował ją z własnego punktu widzenia za pomocą pojęć jemu właściwych. I tak np. u Tomasza problem tożsamości pojawia się w zagadnieniu stosunku istoty do istnienia, u SCHELLINGA w problemie stosunku bytu realnego i idealnego. HEGEL zajmuje się tą sprawą, kiedy zastanawia się nad relacją zachodzącą między bytem i innobytem, bytem a nicością, bytem a myślą. Do filozofów, którzy szczególnie byli świadomi ważkości tej kwestii, należy przede wszystkim HEIDEGGER. Jego namysł nad relacją między byciem a myślą w dziejach filozofii jest równocześnie próbą przełamania myślenia tożsamościowego na rzecz filozofii różnicy. Czy projekt ten mu się powiódł — pozostaje sprawą dyskusyjną i osobnym problemem. Dla nas istotna jest wiedza, że idea tożsamości zdominowała myślenie filozoficzne Zachodu.

²² Tamże, s. 173.

W nim znajduje swoje źródła charakteryzująca nas kultura immanencji²³. Jako sposób nadawania sensu bytowi, czynienie świata inteligibilnym, polega ono właśnie na włączeniu tego, co inne, w system własnej wiedzy.

Wiedza zaś z konieczności, by uczynić zadość logicznym wymogom systemu, a jednocześnie objąć różnorodność zjawisk świata, zmierzać musi do ogólności, uniwersalności i racjonalności²⁴

Kieruje nas ona więc ku jakiejś idei wszechogarniającej i trwałej, której wszystko i każdy powinien się podporządkować. Kultura immanencji jest więc kulturą represyjną i tu swoje korzenie — zdaniem Lévinasa — znajduje XX-wieczny totalitaryzm²⁵

Skoro filozofia zachodnia, dowodząc jedności bytu i jedności myślenia, redukuje to, co różne, do tego, co tożsame, nie pozostawia ona miejsca na to, co inne, a tym samym pozostaje niewierna swemu pierwotnemu metafizycznemu impulsowi. Lévinas proponuje więc własną metafizykę, która nie traci z pola widzenia ową pierwotną heteronomię. Jest to filozofia oparta na pojęciu różnicy, a nie tożsamości, i na pojęciu nieskończoności. Nieskończoność nie poddaje się bowiem totalizacji uchwycenia za pomocą jakiejś kategorii myślowej, lecz stale rozbija wszelkie ograniczenia, które zakradają się do naszych myśli, działań i pożądań. To Nieskończoność otwiera nas na wymiar innego i nieznanego.

7. Kartezjańskie inspiracje

W charakterystyce idei nieskończoności Lévinas powołuje się na jej kartezjański wykład. Uważa on, że to Kartezjusz w sposób najbardziej trafny charakteryzuje jej strukturę. Wedle ojca filozofii nowożytnej, Ja myślące, *ego cogito*, poprzez fakt samego myślenia utrzymuje relację z nieskończonością, przy czym obie wielkości są od siebie jasno oddzielone. Ja nie potrafi z racji swojej skończoności zamknąć w sobie nieskończoności, nie potrafi objąć jej zawartości, a nieskończoność ze względu na swoją nieskończoną treść nie da się nigdy sprowadzić do skończoności. Oddzielenie jest więc absolutne. Niemniej skończony człowiek odkrywa w sobie ideę nieskończoności. Skąd się ona bierze w człowieku? Nie może być przecież wytworem jego samego, gdyż jest on skończony. Z tego, co skończone, nie może powstać to, co nieskończone. Descartes przypomina, że przeczyłoby to zasadzie metafizycznej, mówiącej, że skutek nie może być doskonalszy od przyczyny. Gdyby skończony człowiek sam z siebie wytworzył ideę nieskończoności, wówczas byłoby odwrotnie: skutek byłby doskonalszy od samej przyczyny, a to jest niemoż-

²³ B. SKARGA, *Emanuel Lévinas: kultura immanencji*, w: TAŻ, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 94.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ *Tamże*, s. 95.

liwe i w sobie sprzeczne. Idea nieskończoności musi więc pochodzić od samej nieskończoności, jest nam przez nią dana jako idea wrodzona.

Ale nie ta kwestia interesuje Lévinasa, lecz szczególna cecha przysługująca idei nieskończoności. W świadomości mamy wiele idei rozmaitych rzeczy, ale wyjątkowość idei nieskończoności polega na tym, że jej *ideatum*, mówiąc naszym językiem metafizycznym, ale niepoprawnie w duchu myśli Lévinasa, jej przedmiot przerasta jej ideę. Lévinas pisze:

Dystans między ideą a *ideatum* nie jest w przypadku nieskończoności równy dystansowi, który w innych przedstawieniach oddziela akt myślowy od jego przedmiotu. Przepaść, jaka oddziela akt myślowy od jego przedmiotu, nie jest dość głęboka, żeby Descartes nie mógł powiedzieć, że dusza sama z siebie może zdać sprawę z idei rzeczy skończonych. Intencjonalność ożywiająca ideę nieskończoności nie da się porównać do żadnej innej: zmierza ona do tego, czego nie można objąć i w tym właśnie sensie jest Nieskończone. Aby odwrócić formuły, których używaliśmy wyżej — inność nieskończoności nie unieważnia się, nie osłabia się w myśleniu, które je myśli. Myśląc nieskończoność — Ja od razu myśli więcej niż myśli. Nieskończoność nie mieści się w i d e i nieskończoności, nie jest uchwycona; ta idea nie jest pojęciem. Nieskończoność to radykalnie, absolutnie inne. Transcendencja nieskończoności w stosunku do Ja, które jest od niej oddzielone i które ją myśli, stanowi pierwszy znak jej nieskończoności²⁶

8. Doświadczenie Innego jako doświadczenie nieskończoności

Idea nieskończoności nie jest jakąś abstrakcją w nas, lecz ma swoją podstawę w doświadczeniu. Doświadczenie nieskończoności ma miejsce w związku z doświadczeniem Innego, Drugiego człowieka. Inny pozostaje bowiem bytem absolutnie zewnętrznym wobec mnie. Mimo że wydaje mi się, że podlega on czasem mojej władzy, moim czynom, to jednak nie potrafię nigdy zapanować nad jego wolnością i myślą. Nigdy nie uda mi się go zawrzeć bez reszty w moich pojęciach. Inny to po prostu ktoś, kto nie jest i nie będzie nigdy tożsamy ze mną. Pozostaje zawsze na zewnątrz mnie samego, jest względem mnie transcendentny²⁷. Nie jestem w stanie ani go objąć, ani w pełni zrozumieć.

Dla pełniejszego zrozumienia doświadczenia Innego, Lévinas wprowadza do analiz pojęcie twarzy. Tak naprawdę drugiego człowieka spotykamy w jego twarzy. Także na nieskończoność nie potrafimy się inaczej otworzyć, jak właśnie poprzez epifanię twarzy Innego²⁸. To, co nieskończone, wydarza się konkretnie jako relacja z twarzą²⁹. Czym jest to doświadczenie twarzy? W wywiadzie udzielonym PH. NEMO Lévinas powiada:

²⁶ LÉVINAS, *Odkrywając egzystencję*, s. 180.

²⁷ Por. B. SKARGA, *Wstęp*, w: LÉVINAS, *Całość i nieskończoność*, s. XV

²⁸ J. TISCHNER, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris 1990, s. 444.

²⁹ LÉVINAS, *Całość i nieskończoność*, s. 229.

Nie wiem czy można mówić o „fenomenologii” twarzy, bowiem fenomenologia opisuje to, co się ukazuje. Zastanawiam się również, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym w stronę twarzy. Jest ono przecież poznaniem, percepcją. Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się do niego jako do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważamy nawet koloru jego oczu! Gdy obserwujemy kolor oczu, nie jesteśmy w relacji społecznej z drugim. To, co jest w sposób specyficzny twarzą, nie sprowadza się do percepcji, mimo że relacja z twarzą może być przez nią zdominowana.

Najpierw jest sama prawość twarzy, jej prawe i bezbronne wystawienie. Skóra twarzy pozostaje najbardziej nagą, najbardziej obnażoną. Najbardziej nagą, chociaż nagością skromną. Również najbardziej obnażoną: w twarzy jest bowiem pewne podstawowe ubóstwo; dowodem jest to, że usiłujemy maskować to ubóstwo, przyjmując różne pozy i miny. Twarz jest wystawiona, zagrożona, jak gdyby zapraszała do przemocy. Równocześnie jednak twarz jest tym, co zabrania nam zabijać³⁰.

Twarz u Lévinasa jest podstawą dla najważniejszych analiz filozoficznych. Nie jest żadną daną jakościową albo plastyczną formą, nie można jej wyrazu uchwycić, dokonując pewnej syntezy obrazów na podstawie wcześniejszych doświadczeń zebranych w kontakcie z drugą osobą. Jej epifania dokonuje się — jak poucza nas Lévinas — „przez całkowite odsłonięcie i całkowitą nagość swych bezbronych oczu, prawość, absolutną szczerłość swego spojrzenia”³¹ Twarz opisywana przez autora *Całości i nieskończoności* jako naga przemawia, jej epifanią jest mowa. Co mówi? Mówi: nie zabijaj! Ty mnie nie zostawisz w mojej biedzie! Jest to apel do mojej wolności, za którym mogę podążyć, mu się przeciwstawić albo też go od siebie oddalić. Niemniej nakaz moralny niesienia pomocy w kontakcie z twarzą innego zaistniał, czy tego chcę, czy nie. Jest to w pewnym sensie wydarzenia o charakterze absolutnym. Twarz budzi myślenie — powie BARBARA SKARGA³², znakomita znawczyni i interpretatorka myśli Lévinasa. Nie jest to już myślenie o czymś lub o kimś, jest to myślenie dla kogoś, myślenie z kimś. Owocem tego myślenia nie jest jakaś obiektywna systemowa wiedza, lecz wiedza o tym, że z drugim człowiekiem wiążą mnie więzy odpowiedzialności. Myślenie zrodzone ze spotkania z twarzą Innego wytrąca mnie z stanu obojętności względem niego, stawia mnie pod znakiem zapytania, kwestionuje mój egoizm, wprowadza mnie w relację etyczną z drugim człowiekiem. W tym sensie Lévinas twierdzi, że dostęp do twarzy Innego od samego początku jest natury etycznej.

Epifania twarzy, niemożność jej stałego uchwycenia sprawia też, że Innego nie można traktować jako jakiegoś bytu obok innych bytów. Dotyczy to nie tylko drugiego człowieka, ale i Boga, którego także nie sposób objąć i zidentyfikować za pomocą pojęcia bytu. Staje się On dla nas kimś poza bytem, nie mogę Go poznać

³⁰ TENŻE, *Etyka i nieskończoność*, s. 49.

³¹ TENŻE, *Odkrywając egzystencję*, s. 182.

³² B. SKARGA, *Wstęp*, w: LÉVINAS, *Całość i nieskończoność*, s. XXI.

w tym sensie, że wyposażę Go w takie a nie inne własności jak to czynimy np. z Bogiem w klasycznych ujęciach scholastycznych.

Ustawienie przez Lévinasa na jednym poziomie Boga i człowieka w pojęciu Innego domaga się uściślenia relacji między nimi zachodzących, między Bogiem a człowiekiem, między Nieskończonością a twarzą. Lévinas przybliżył się do tego problemu, sięgając po metaforę śladu. Twierdzi on, że twarz innego jest śladem Nieskończonego. Ślad to coś więcej niż prosty znak. To, co go wyróżnia od innych znaków, to to, że „znaczy on poza intencją znaczenia i poza wszelkim projektem, w którym mógłby być zamierzony”³³ Bóg, zostawiając swój ślad w twarzy człowieka — zgodnie z wykładnią Lévinasa — poprzez ten ślad wzywa nas do wzięcia odpowiedzialności etycznej za drugiego człowieka. Jest to zobowiązanie absolutne.

Bóg zachowuje przy tym swoją radykalną transcendentność względem świata, a ta transcendentność wyraża się właśnie w pojęciu śladu. W ślad wpisuje się bowiem moment czasowy. Ślad zostawia ten, kto już odszedł. Kto zostawił ślad, minął, przeszedł i nie ma absolutnie żadnej możliwości powrotu do tego minionego momentu, tak jak nie ma powrotu do przeszłości. Przeszłość odchodzi absolutnie. Bóg w epifanii twarzy człowieka, pojętym jako jego ślad, pozostaje więc absolutnie Inny, a pomimo to jednak wzywa i zobowiązuje. Apel etyczny podnosi się zawsze w horyzoncie Nieskończonego. Wezwanie etyczne jest zawsze obecnością Nieskończonego.

Widzimy, że zaistniały w doświadczeniu twarzy stosunek etyczny nie zasadza się na uprzednim stosunku poznawczym. Nie jest on nadbudową, lecz fundamentem. U Lévinasa odwrócony jest więc klasyczny porządek, w którym etyka podporządkowana jest epistemologii. Nie jesteśmy istotami etycznymi dlatego że poznajemy, ale dlatego, że jesteśmy istotami etycznymi, poznajemy.

9. Nieskończone pragnienie dobra

W całej przedstawionej strukturze etycznych relacji idea Nieskończoności pozostaje kluczowa. Inność *ideatum* idei nieskończoności nie pozwala myśleniu na jego sprowadzenie do własnej tożsamości, do Tego-samego — jak powie Lévinas, nie da się on ani stematyzować, ani zobiektywizować. Człowiek musi się ustawicznie na nie otwierać. Dokonuje się to, zdaniem Lévinasa, w pragnieniu. Czym jest pragnienie? Jest ruchem duszy, jej pędem. Lévinas wybiera termin „pragnienie”, aby go odróżnić od różnych form potrzeb i głodów, rozmaitych tęsknot i nostalgii, które człowiek w sobie nosi. Przeciwstawia pragnienie „uczuciowości miłości i ubós-

³³ TISCHNER, dz. cyt., s. 46.

twu potrzeby”³⁴ Ono sytuuje się radykalnie poza nimi. Potrzeby i głód znajdują swoje zaspokojenie, pragnienie zaś nigdy się nie zaspokaja. Potrzeby związane są ze zmysłami, pragnienie ma zaś charakter metafizyczny. Lévinas powie, że „prawdziwym Pragnieniem jest to, którego Upragnione nie wypełnia, lecz pogłębia”³⁵ Tak od strony formalnej. Od strony merytorycznej można powiedzieć, że jest ono dobrocią. Tak jak prawdziwa dobroć nigdy nie dosięga swego kresu, tak i pragnienie nigdy nie znajduje swego spełnienia. Pragnienie jest metafizyczno-etycznym ruchem czynienia dobra i zmiernia ku Dobru jako Nieskończoności. Każdy uczynek dobroci nie jest w stanie w pełni nasycić pragnienia Dobra, może je jedynie powiększyć. Pragnienie zorientowane na Nieskończoność nie jest więc jakąś przygodną i sentymentalną tęsknotą, lecz pragnieniem przyjmującym postać wymagania moralnego.

Ponieważ rozważania o nieskończoności u Tomasza zakończyliśmy krótką analizą pojęcia sumienia, poświęćmy też kilka uwag temu zagadnieniu u Lévinasa, oczywiście również w kontekście idei nieskończoności. W twórczości francuskiego filozofa nie znajdziemy żadnego osobnego traktatu poświęconego zagadnieniu sumienia. Jesteśmy skazani na wyłowienie rozrzuconych uwag na ten temat i interpretację, co należy rozumieć u niego przez sumienie, jakie fenomeny i zależności należy pod nie podciągnąć. Sumienie to władza osądu, przede wszystkim siebie samego, swego zachowania i swych czynów. Człowiek dopóki rozkoszuje się tylko własną wolnością, nie widząc potrzeby odpowiedzialności, zdaje się tkwić w stadium sumienia naiwnego i niewinnego. Dopiero kiedy stanie w obliczu Innego, jego twarzy, doświadczenie to przynosi mu poczucie miary, wedle której powinien mierzyć swoje czyny. Okazuje się, że jest to miara nieskończoności dobra. Kwestionuje ona spontaniczny egoizm Ja, zarozumiałość jego władz wolności, jak długo nie podejmują one aktów odpowiedzialności. W sumieniu struktura wolnej woli przemienia się w strukturę dobroci. Ale widząc nieskończoność dobroci, staje się sumieniem nigdy nie zaspokojonym, zawsze mającym sobie coś do wyrzucenia, nie będąc przy tym sumieniem skrupulatnym. Moralny wymóg nie jest sumieniu narzucony, lecz rodzi się w nim ze względu na nieskończone przyciąganie idei dobroci. Nieskończoność staje się tutaj wymiarem niedoścignionej wysokości ideału. Jednym słowem, sumienie jest wystawieniem własnej wolności na osąd nieskończonej dobroci dokonującym się w spotkaniu z drugim człowiekiem³⁶

³⁴ LÉVINAS, *Odkrywając egzystencję*, s. 183.

³⁵ *Tamże*, s. 184.

³⁶ Por. *tamże*, s. 184–187.

10. Skończoność w perspektywie nieskończoności

Krótkiego rozważenia domaga się jeszcze idea skończoności — jako przeciwstawienie do idei nieskończoności. Można ją rozważać w rozmaitych aspektach. Zwróćmy uwagę jedynie na jeden moment, który określany jest przez francuskiego myśliciela ogólnie słowem „bieda”. Istnieje podstawowa bieda ludzkiego istnienia, która wyraża się w wielu innych szczegółowych biedach i potrzebach, od intelektualnych po egzystencjalne. Lévinas, mówiąc o biedzie, wskazuje przede wszystkim na twarz. Twarz Innego zawsze wyraża jakąś biedę. Dlatego wzywa do ratunku albo zakazuje agresji. Lévinas wymienia trzy symboliczne przypadki biedy wzywającej pomocy. To wdowa, sierota i obcokrajowiec. Szczególnie ich zagrożona egzystencja domaga się pomocy i wsparcia. Bieda człowieka jako podstawowa kategoria opisującą sytuację człowieka jest niczym innym jak właśnie wyrazem jego skończoności. Opisując rozmaite odmiany egzystencjalnej ludzkiej biedy, Lévinas interpretuje właściwie klasyczną kategorię skończoności w odniesieniu do bytu ludzkiego.

Skończoność, wedle Lévinasa, nie tylko negatywnie charakteryzuje człowieka, ale ma też pozytywną stronę. Człowiek jako istota skończona nie jest absolutem. Nie wystarcza sobie samemu, w swoich biedach skazany więc jest na relacje z innymi. Bo tylko tak może im zaradzić. Z biedy, czyli skończoności człowieka, wyrasta konieczność komunikacji i tworzenie lub odkrywanie inteligibilności świata. Tylko w ten sposób, za pomocą znaczeń szeroko rozumianego języka, może się porozumieć z innymi i przeciwdziałać przeciwnościom losu. Skończoność człowieka stoi więc u podstaw tworzonej przez niego kultury i jest inicjatorem wszelkich więzi społecznych.

11. Zakończenie

Podsumowując należy zauważyć, że idee nieskończoności i skończoności używane są w zupełnie innym znaczeniu i pełnią zupełnie odmienne funkcje w myśleniu Tomasza z Akwinu i E. Lévinasa. Idea nieskończoności u średniowiecznego filozofa wyczerpuje się jedynie w funkcji opisowej, jest abstrakcyjnym predykatem opisującym Boga. Pełni jedynie rolę identyfikującą Boga jako byt najwyższy. Nie wyprowadza ona jednak Boga poza metafizyczny system bytów. Bóg jest wprawdzie w tym systemie szczególnym bytem, ale nadal pozostaje umieszczony w porządku bytowym, pozostaje wyjątkowym bytem, ale bytem pośród innych bytów. Kategoria nieskończoności stanowi też dla myśli Akwinaty kategorię typowo epistemologiczną. W konsekwencji pozostawia Boga w pewnym dystansie poznawczym względem poznającego. Co najwyżej można kontemplować nieskończoność Boga.

Zupełnie inaczej u Lévinasa idea nieskończoności nie jest ideą kontemplacyjną i poznawczą, ale egzystencjalną i etyczną. Kiedy pisana jest z dużej litery, podobnie jak słowo „Inny”, wskazuje aluzyjnie na Boga. Ale Nieskończony to ani Bóg chrześcijański, ani Bóg filozofów, to absolutna transcendencja wobec bycia, a jednak możliwa do doświadczenia w ludzkiej twarzy. Bóg pojęty jako Nieskończoność nie jest negacją, lecz pozytywnością, uchylającą się jednak wszelkiej tematyzacji. Kiedy u Akwinaty nieskończoność jako przymiot Boga rodzi dystans między człowiekiem a Nim samym, to u Lévinasa właśnie w jej doświadczeniu postrzegana jest możliwość bliskości Boga. Nie jest to bliskość wprost, lecz okrężna poprzez doświadczenie ludzkiej twarzy. Nieskończoność nie ma u francuskiego myśliciela charakteru poznawczego, a co za tym idzie, w pewnym sensie obojętnego, lecz etyczny, angażujący człowieka.

Również pojęcia skończoności pełnią inną rolę w myśli jednego i drugiego filozofa. W ramach myśli metafizycznej Akwinaty pełni ona funkcję intelektualnego przeciwstawienia do nieskończoności Boga. W dyskursie dowodów na istnienie Boga jej zadanie ogranicza się do funkcji formalnej. Mimo że Tomasz odwołuje się do doświadczenia, jako podstawy dowodów, to jednak skończoność staje się kategorią zrozumiałą dopiero wówczas, kiedy odniesiona zostaje do nieskończoności. U Lévinasa zaś wiąże się z merytorycznym opisem ludzkiej kondycji.

Pomijając wiele innych różnic, które można było jeszcze wyłuskać z rozumienia idei skończoności i nieskończoności u jednego i drugiego filozofa, rodzi się pytanie czy istnieje jakaś możliwość — mimo zupełnie odmiennych założeń obu filozofii — poszukania pewnych punktów wspólnych. Taką możliwość zdaje się dostarczać Tomaszowa nauka o sumieniu. Być może przynajmniej w jakiejś części, przy uwzględnieniu wszystkich różnic, zbliża się ona do Lévinasowskiej interpretacji nieskończoności jako idei obecnej w naszym doświadczeniu etycznym. Ale to już przedmiot na osobne badania.

Zwei Auslegungen der Idee der Unendlichkeit und Endlichkeit. Thomas von Aquin und Emmanuel Lévinas

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kategorien der Unendlichkeit und Endlichkeit spielten schon immer eine wichtige Rolle im philosophischen Denken. Wir finden sie auch in der Mathematik, Physik und Kosmologie. Es stellt sich die Frage, welcher Natur sind sie. Sind sie nur spekulative Größen oder auch Erfahrungskategorien? Im Artikel wurden zwei Auffassungen von Thomas von Aquin und Emmanuel Lévinas gegenübergestellt. Die Idee der Unendlichkeit und Endlichkeit bei Thomas wurde im Zusammenhang mit dem „dritten Gottesbeweises“ und der Gewissenslehre analysiert. Es wurde gezeigt, dass diese Ideen im „Gottesbeweis“ — obwohl er

sich auf die Erfahrung beruft — einen spekulativ-metaphysischen Charakter einnehmen. Einen Erfahrungswert zeigen sie dagegen in der Gewissenslehre. Die Analyse bei Lévinas beginnt mit der Erklärung von Heteronomie und Autonomie in der Philosophie. Von diesem Hintergrund werden die Idee der Endlichkeit und Unendlichkeit erst verständlich. Bei der Idee Unendlichkeit wird an Descartes angeknüpft. Sie wird dann weiter in der Beschreibung der Epiphanie des Antlitzes einer Interpretation unterzogen. Die Idee der Endlichkeit wird durch den Lévinas'schen Begriff „Not“ erklärt. Zum Schluss werden Auslegungen der beiden Philosophen verglichen und Unterschiede wie auch Ähnlichkeiten festgestellt. Im Gewissensverständnis von Thomas von Aquin scheinen die Auffassungen der beiden Philosophen sich zu nähern.