

## Hiob i Inni. Apologia Elifaza w kontekście poglądów Lévinasa na naturę zobowiązania etycznego, w postaci bardzo, ale to bardzo krótkiego eseju

Główny problem niniejszego tekstu będzie prosty: pochodzenie zła i cierpienia. Problem ten nurtował ludzkość od zawsze, a stawiany był zazwyczaj w kontekście religijnym, gdzie zapytywano o to, jak dobroć wszechmogącej rozumnej istoty pogodzić z niedoskonałością i niedolą na świecie, który ona rzekomo stworzyła.

Najważniejszym tekstem poświęconym temu problemowi, jaki stworzyła cywilizacja zachodnia, wydaje się Księga Hioba. Powstała ona około V lub VI stulecia przed Chrystusem i opowiada historię człowieka, który będąc znany ze swej prawości, doświadczył mimo niej olbrzymiego cierpienia.

O tekście owym pisze się dużo. Często jednak sprowadza się go po prostu do opisywanego w nim faktu cierpienia spadającego na Sprawiedliwego. Tymczasem ważny jest *cały* narratyw księgi. Dlatego przytoczmy go tu w zarysie.

Księga rozpoczyna się przedstawieniem Hioba, człowieka z krainy Uz, znanego ze swej prawości i pobożności, jak również z zamożności. Natychmiast potem jednak przedstawia iście kosmiczną perspektywę. Oto przed Bogiem stają „synowie Boży” (imię, którym według znanej mi interpretacji określa się aniołów), wśród nich Szatan. Imię to („ha-satan” – po hebrajsku „oskarżyciel” lub „wróg”; „ha” jest przedimkiem sugerującym, że nie jest to imię własne, tylko „tytuł” lub „funkcja”) nie określa jednak znanego

z wierzeń chrześcijańskich demona. Kontekst narratywu i tradycja sugerują raczej, że Szatan jest rodzajem anioła, którego zadaniem wyznaczonym mu przez Boga jest poddawanie próbie śmiertelników. To właśnie czyni Szatan na początku księgi. Zapytany przez Boga, co sądzi o dobroci Hioba, sugeruje, że jest ona jedynie rezultatem dobrostanu i dobrobytu, jakich on doświadcza. Bóg wydaje zatem pozwolenie Szatanowi na „doświadczenie” Hioba, który w wyniku tego traci najpierw bogactwo, a później zdrowie. Początkowo godzi się ze swym losem, chwaląc Jahwe, lecz później w monologach daje dowód swej goryczy. Księga zawiera dialogi ciężko doświadczonego Hioba z trzema przyjaciółmi: Elifazem, Bildadem i Sofarem, którzy argumentują, że sprawiedliwość Jahwe wyklucza możliwość, by cierpienie Hioba było przez niego niezawinione, i przekonują go, aby oddał się pokucie. Hiob odmawia. Wierząc w swoją uczciwość, pragnie kontaktu z Bogiem i sprawiedliwego osądu z jego strony, który – jak mniema – wypadnie na jego korzyść. Spór zaostrza się, gdyż przyjaciele w postawie Hioba widzą właściwie bluźnierstwo, ale on sam daje odpór ich sugestiom przekonany o swej niewinności. Do sporu dołącza jeszcze czwarty przyjaciel, młodzieniec Elihu, który argumentuje za niepoznawalnością i tajemnicą bożych wyroków. Jego racje skierowane są zarówno przeciw Hiobowi, jak i przeciw trójce przyjaciół; według Elihu Bóg jest sprawiedliwy, ale człowiek wie zbyt mało, by rozumieć boże motywy, pozostaje mu więc jedynie ufność. Pod koniec księgi przed Hiobem, w wichurze pojawia się jeszcze... sam Bóg. Nie wyjaśnia Hiobowi motywów swego działania, za to w słowach obrazuje mu własną potęgę i wiedzę, sugerując, że Hiob nie ma kompetencji moralnej i poznawczej, aby osądzać Boga ani domagać się od niego zmiany jego woli. Sens słów Boga zdaje się potwierdzać naukę Elihu. Hiob korzy się przed Bogiem i decyduje się milczeć (choć według niektórych interpretacji jego wypowiedź nie wyraża wcale pokory, tylko niezgodę na boży wyrok). Niemniej Bóg upomina także trójkę przyjaciół, ogłaszając ich nauki błędnymi i każąc im złożyć ofiarę pokutną za pośrednictwem Hioba, którego ogłasza cnotliwym. Na sam koniec stwierdzone zostaje, że Bóg zwrócił Hiobowi utracone bogactwo, zdrowie, a także rodzinę i dzieci, a ten żył długo, dożywając czwartego pokolenia swoich potomków.

Nie będę nawet udawał, że stać mnie na w pełni rzetelny komentarz do tego tekstu. Mam oczywiście swoją opinię na jego temat, którą zmierzam podzielić się z Czytelnikiem. Zależy mi jednak, by poprzez Hioba dotrzeć do myśli Emmanuela Lévinasa, tak bliskiego mojemu Nauczycielowi. Poprzez Lévinasa i Hioba chciałbym spojrzeć na problem zła, a tym samym na

naturę etyki. Poprzez Hioba chciałbym zrozumieć myśl Lévinasa i jednocześnie lepiej pojąć myśl mojego czcigodnego Nauczyciela.

Kilka faktów może uderzać w opowieści o Hiobie. Po pierwsze, to Bóg jest tak naprawdę sprawcą jego niedoli. „Szatan” uzyskuje jego zgodę na poddanie Hioba próbie. Wymienienie Szatana pośród aniołów, a także to, że to Bóg rozpoczyna z nim rozmowę, sugeruje dobitnie pełną odpowiedzialność Jahwe – Szatan jest tylko wykonawcą poleceń. Po wtóre, Hiob nigdy nie dowiaduje się o przyczynach swojej niedoli. Bóg daje mu bogactwo, rodzinę i zdrowie, Bóg je zabiera, a następnie zwraca: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech imię Pańskie będzie błogosławione”. Opowieść o Hiobie kwestionuje ideę prostej retrybucji boskiego Sędziego. Nie wszyscy cierpią, bo zawinili; niekiedy powody cierpienia pozostają zakryte przed człowiekiem. Ostatecznie jednak sprawiedliwi otrzymają nagrodę za swe dobro, nagrodę, której nie mają prawa się domagać, a która wszakże stanie się ich udziałem z uwagi na boską sprawiedliwość. Retribucja zatem zachodzi, ale nie jest natychmiastowa, a prawda o bożych motywach jest niedostępna człowiekowi, który nie ma prawa się jej domagać. Warunkiem jej urzeczywistnienia może być nie tyle pokuta, ile pobożność, pokora wobec „niezbadanych wyroków bożych”. Paradoxem jest, że Bóg komunikuje się z Hiobem, ale nie udziela mu odpowiedzi, a objawienie motywuje Hioba do ukorzenia się przed Jahwe, co być może jest warunkiem otrzymania łaski przez cierpiącego człowieka. Może Księga Hioba to po prostu utwór dydaktyczny nauczający, że nawet człowiek prawy może zostać poddany próbie z uwagi na nieznanne motywy boskie? Nie powinien ich wówczas dociekać (jak czyni trójka przyjaciół, poszukując ich w „ukrytej” winie Hioba) ani tym bardziej oskarżać Boga, jak czyni Hiob, ale pobożnie i ufnie oczekiwać na „restytucję sprawiedliwości”, która w ten czy inny sposób nastąpi. Lecz to tylko jedno odczytanie tego tekstu. Inne, mniej ortodoksyjne tłumaczenie sugeruje, że Hiob opiera się bożym argumentom i odrzuca pokorę jako postawę względem Jahwe<sup>1</sup>. A to tylko część problemów interpretacyjnych. Niejasna jest w szczególności kwestia homo/heterogeniczności tekstu, który mógł być tworzony przez różnych autorów lub przez jednego człowieka, ale na przestrzeni wielu lat. W tym kontekście nie jest całkiem jasne, czy zakończenie potwierdzające „porządek retrybucji” jest zamierzone i w intencji autora spójne z resztą dzieła, czy wręcz przeciwnie.

<sup>1</sup> Zob. J. Miles, *God: A Biography*, London–New York 1995, s. 429–430.

Lévinas w kilku tekstach<sup>2</sup> opisuje swój stosunek do osoby i problemu Hioba. Jest on istotny, bowiem wydaje się związany z zasadniczymi poglądami filozofa, tymi dotyczącymi natury etyki i odpowiedzialności. Ujmując rzecz syntetycznie: Lévinas zdaje się widzieć w Hiobie egzemplifikację głębokiego egoizmu, czy też raczej egocentryzmu. Nie jest to zwykły indywidualny egocentryzm, ale taki, który określa człowieczy stosunek do rzeczywistości jako takiej; egoizm, który podług dialogików od czasów Franza Rosenzweiga cechuje zachodnią kulturę. Lévinas zwraca uwagę, że Hiob domaga się sprawiedliwości dla siebie, z uwagi na siebie. Pragnie się usprawiedliwić. Przypomina trochę dziecko, które nie rozumie natury odpowiedzialności, chce tylko zaświadczyć przed ojcem, że spełniło wszystkie swe zobowiązania i nie zasługuje na karę, lecz raczej na nagrodę. Lévinas patrzy na „retrybucyjny model moralności” dyskutowany w tekście (a wyrażony w Księdze Powtórzonego Prawa), ale od strony Hioba. Nie tylko trzej przyjaciele wierzą, że Bóg „za dobre wynagradza, a za złe karze”. Hiob też w to wierzy, albo przynajmniej pragnie wierzyć (choć daje ujście swym wątpliwościom i rozpaczom). Jest jednak różnica: przyjaciele wierzą, że sprawiedliwy Bóg słusznie ukarał Hioba, Hiob natomiast postrzega swe cierpienie jako jakiś rodzaj „pomyłki”, która zostanie „naprawiona” właśnie dlatego, że Bóg działa sprawiedliwie, a Hiob na cierpienie nie zasługuje. Tymczasem odpowiedzialność nie jest handlem i nie sprowadza się do wymiany dobro za dobro, zło za zło. Odpowiedzialność jest – to pogląd samego Lévinasa – asymetryczna: *my* jesteśmy winni „Innemu” wszystko, on nam zgoła nic. Lecz dlaczego? Tutaj Lévinasa interpretacja Księgi Hioba ujawnia pewne racje dla takiej postawy. Lévinas serio bierze monolog Boga, który zamiast usprawiedliwiać się przed Hiobem, tylko głosi swoją wszechwiedzę i wszechpotęgę oraz ogrom stworzonego przez siebie świata. Za kluczowe Lévinas uznaje tu pytanie retoryczne, jakie Bóg adresuje do Hioba, kiedy pyta, gdzie był ów cierpiący człowiek, gdy on, Bóg, stworzył świat. Pytanie owo interpretuje Lévinas jako wskazujące na fundamentalną okoliczność etyczną. Indywidualne ludzkie ego jest od zawsze zanurzone w świecie, pojawia się po wielu rzeczach i ludziach. Ta wielość ogranicza w fundamentalny sposób wolność ego. Po pierwsze dlatego, że ma ona swoje własne interesy i roszczenia, które nie dają się „zaasymilować” pod jakimkolwiek

<sup>2</sup> Zob. teksty E. Lévinasa: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; *As Old as the World?*, [w:] *Nine Talmudic Readings*, tłum. A. Aronowicz, Bloomington 1994; *Postface: Transcendence and Evil*, [w:] Ph. Nemo, *Job and the Excess of Evil: with a Postface by Emmanuel Levinas*, tłum. M. Kigel, Pittsburgh 1998.

postulatem logicznym, zsyntetyzować w postaci jakiegoś „wspólnego dobra”. Po drugie, obecność innych ludzi, rzeczy, ich interesów, potrzeb, wartości zmienia zasadniczo charakter odpowiedzialności. Argument jest tu taki, że inne osoby i rzeczy *uniemożliwiają* ustanowienie czysto „retrybucyjnej” moralności. Hiob, który był zamożny i zdrowy, a stał się biedny i chory, nie może żądać rekompensaty, bo wszystko, czym sobie zasłużył na owe dary, otrzymał skądinąd (w ostateczności od Boga, ale za pośrednictwem innych ludzi i rzeczy – nie byłby na przykład zdolny do pobożności, gdyby nie wychowanie rodziców i wsparcie lokalnej wspólnoty). Pytanie: „Gdzie byłeś, kiedy tworzyłem świat?” pokazuje właśnie to, że Hiob nie ma prawa podnosić kwestii swoich praw, gdyż te obowiązują w kontekście wielkiego, niepojętego dla niego świata, który obejmuje również prawa innych ludzi oraz być może innych istot i rzeczy. Człowiek, nie będąc monadą, jest zależny od innych i od świata, od których często otrzymał wiele, bez wyraźnej zaśluzgi i niekoniecznie z uwagi na jakieś „przyrodzone prawo”. Gdy zatem traci szczęście i zdrowie, to nie jest wcale jasne, czy łamie to jakieś jego prawo, bo może ta jego utrata jest na przykład jakąś formą spłaty długu zaciągniętego u innych ludzi. Może więc być sprawiedliwe to, co spotyka Hioba, z uwagi na nieznaną mu przyczynę. Zalecaną tu postawą nie jest jednak jakiś kwityzm w stosunku do niepojętego bytu, ale uznanie supremacji tego, co poza nami. Tutaj właśnie można umieścić Lévinasowską ideę odpowiedzialności jako asymetrycznej relacji etycznej. Nie mamy wiedzy, by ustanowić siebie jako podmiot niezbywalnych praw i obowiązków, toteż musimy raczej przyjmować coś w rodzaju postawy służebnej wobec *Innego*, zakładając, że mamy służyć dobru Innego. Nasze zobowiązania wykraczają bowiem poza to, co jest w stanie zrozumieć/ustanowić ego, musimy więc przypisać prymat w tym względzie temu, co Inne.

Wciąż możemy mieć wiele wątpliwości właściwie względem wszystkiego, co zostało tu napisane. Z tekstu księgi, ale też z Lévinasowskiej interpretacji, wyłania się obraz pewnej szczególnej „mysterianistycznej kosmo/teodycei”. Nie wiemy wiele o otaczającym nas świecie i (ewentualnie) woli boskiej, a to one właśnie konstytuują nasze prawa i obowiązki moralne. Nie wiemy wiele o naszych prawach i obowiązkach moralnych, w związku z czym nie mamy pewnej racji, by twierdzić, że prawo moralne zostało naruszone, gdy tylko spotkało nas coś złego. Logicznie rzecz biorąc, taki rodzaj teodycei wydaje się na różne sposoby podatny na zakwestionowanie: czy nie jest możliwy świat, w którym interesy wszystkich pozostają zaspokojone? Jeśli nie, jaki sens ma działanie etyczne, zwłaszcza takie, które

dokonuje się przy skrajnie ograniczonej znajomości jego warunków (norm moralnych)? Niemniej kluczową sprawą pozostaje poruszona przez Lévinasa kwestia asymetrii w relacji etycznej. Jaki ma ona sens? Lévinas poddał tu pewien temat, nad którym chciałbym się teraz zastanowić sam, nie bacząc na to, czy efekty tego namysłu będą zgodne z myślą inspirującego.

Interesującym faktem jest to, że istnieje bardzo wiele różnych teodycei. Zło na świecie tłumaczy się koniecznością istnienia wolnej woli człowieka, logiczną koniecznością (musi istnieć jako przeciwieństwo dobra) itp. Z kwestią wolnej woli wiąże się kwestia odpowiedzialności – może to my odpowiadamy za zło i jest ono naszym dziełem? Można to wyjaśnienie powiązać z opisanym wcześniej „mysterianizmem” – nie możemy oskarżać Boga/kosmosu o zło, bo nie znamy dobrze panujących na świecie zależności przyczynowych i w związku z tym nie wiemy, czy zło owo nie jest czasem naszym dziełem. Na takie wyjaśnienie może paść zarzut powiadający: dobry Bóg winien dać nam mądrość, byśmy byli w stanie poznać naszą odpowiedzialność (ten sam zarzut można też postawić „mysterianizmowi” Elihu i Lévinasa). Ale na to możliwa jest interesująca odpowiedź: być może my *posiadamy* taką władzę poznania – jest nią nasz naturalny rozum – tylko nie chcemy z niej korzystać.

Spróbujmy zbadać to na teoretycznych przykładach. Wyobraźmy sobie, że na jakiejś planecie zamieszkałej przez rozumny gatunek istnieje luźna federacja bogatych państw zajmujących jeden z kontynentów. Otaczają ją inne zamieszkane kraje i obszary znacznie od niej uboższe, które ona eksploatuje za pomocą ekonomicznego wyzysku. Owa federacja potrzebuje zwłaszcza mieszaniny węglowodorów do napędzania swych pojazdów latających i naziemnych oraz do produkcji energii i do swego przemysłu chemicznego. Mieszaninę tę wydobywa się w mniej zamożnych krajach otaczających ową federację. Ale bogate kraje federacji nie chcą płacić zbyt wiele za węglowodory, nie chcą też ponosić kosztów politycznej zależności od „ubogich dzikusów” i dlatego sponsorują przewroty polityczne i dyktatury w krajach ubogich, tak by „zabezpieczyć” sobie dostawy niezbędnego surowca. Społeczeństwa biednych krajów początkowo starają się obalić dyktatorów demokratycznymi metodami, później stosują obywatelskie nieposłuszeństwo. Jednak wsparcie bogaczy chroni autorytarne rządy, więc społeczeństwa krajów ubogich zaczynają generować ekstremizmy polityczne: część przyjmuje za ustrój wojowniczą teokrację, inne zawiązują terrorystyczne organizacje. Załóżmy teraz, że jedna z tych organizacji dokonuje zamachu na terenie federacji bogaczy, zabijając setki żywych rozumnych istot. Bliscy ocalałych

zadają sobie wyrosłe z rozpaczny pytanie: „Czemu nas to spotkało?” i postępują przeciwko swoim bogom lub światu za to, że ci/ten okazali się nie-  
miłosierni. Co powiemy o ich postawie? Jest to rodzaj hipokryzji, zrzucenia z siebie odpowiedzialności. Ponosimy bowiem odpowiedzialność nie tylko za indywidualne postęпки, ale również za to, co czynimy jako zbiorowości, społeczeństwa, narody i kraje. Bogaty kraj wybrał bogacenie się czyimś kosztem i w ten sposób stworzył sobie agresora, który wymierzył mu karę za jego nieprawość.

Podobnych związków można zaproponować wiele, zwłaszcza w naszym globalizującym się i coraz bardziej współzależnym świecie. Można też próbować wskazać ich prostą naturalistyczną przyczynę. Jeśliby etyka była tylko adaptacją do życia w społeczeństwie – środkiem do osiągnięcia społecznej homeostazy i poprzez to lepszego życia jednostek, to wówczas naturalna selekcja powinna eliminować genetyczne korelaty niemoralności i poprzez to ją samą. Tak się póki co nie stało, być może zatem niemoralność posiada wartość adaptacyjną. Ale jeśli etyczne postępowanie pomaga przetrwać jednostce lub gatunkowi, to musi być tak, że dobre postęпки są faktycznie nagradzane przez społeczność, a złe karane – przynajmniej do pewnego stopnia. Pewna retribucja winna zatem nastąpić, jeśli nie ze strony Boga, to ze strony ludzi. Oznacza to też, że moralność powinna służyć identyfikowaniu tych zachowań, które ściągają na jednostkę wrogość innych i zaszkodzą jej. Wyłania się z tego obraz świata, który z natury rzeczy winien być sprawiedliwy – nie dlatego, że jest on dostosowany do naszych wyobrażeń moralnych, ale dlatego, że to nasze wyobrażenia moralne waloryzują te zachowania, które służą przetrwaniu. Nasz przykład jest zbieżny z taką diagnozą i pokazuje, skąd biorą się sytuacje, w których jednostka nie dostrzega sprawiedliwości świata. Wynikają one często z braku determinacji w dociekaniu głębszych przyczyn tego, co nam się przytrafia. Cierpiąc, często nie jesteśmy sprawiedliwi, nie osądzamy sprawiedliwie; nie mamy woli ani odwagi rozważyć naszej odpowiedzialności za to, co nas spotyka. Tymczasem świat może funkcjonować w ogólnym zarysie w sposób moralny, gdyż to moralność właśnie jest narzędziem poznawczym umożliwiającym w nim działanie. W ten oto sposób stanowisko trójki przyjaciół Hioba, najbardziej wyrażone przez Elifaza, zostaje częściowo obronione. Elifaz zaleca postawę pokuty i pokory oraz uświadomienia sobie własnych przewin. Jeśli mielibyśmy kiedyś faktycznie przejąć pełną odpowiedzialność za Innych, to drogą do tego może być uświadomienie sobie naszej odpowiedzialności za to, co owi Inni czynią nam, czyniąc zło. Tylko tak możliwe jest zarówno



zrozumienie sensu naszego cierpienia, jak i przyjęcie odpowiedzialności za nasze czyny i za tych, którzy są dla nas obcy, a wobec których mamy obowiązki etyczne. Patrząc z tej perspektywy na postawę Elihu zalecającego pokorę wobec „Bożych wyroków”, albo formułując to językiem świeckim, złożoność moralną świata należy uzupełnić postawą poszukiwania swojej roli w otrzymywanym cierpieniu. Wtedy możemy przejąć za nie odpowiedzialność i tym samym, uczyniwszy to, przejąć odpowiedzialność za tych, którzy nam je zadali, i tych, którzy towarzyszą nam w jego znoszeniu. By osiągnąć postawę odpowiedzialności wobec Innego, musimy uwzględnić nie tylko naukę Elihu, ale także Elifaza.

Jednakże również nauka Elifaza posiada swe granice, o których należy tu jasno powiedzieć. Jak zaznaczyliśmy, wzorce zachowań moralnych służą ludzkiemu przetrwaniu, ale wzorce zachowań niemoralnych być może też. W związku z tym bardzo wiele spośród ludzkiego zła nie da się zinterpretować jako rezultat działania tych, którzy owego zła doznają. Nie da się całego zła i cierpienia odczytać jako kary za nasze niemoralne postęпки. Dodatkowo retribucja zachodzi bardziej na poziomie zbiorowości – indywidualny człowiek zabity w zamachu terrorystycznym może być jako jednostka zupełnie niewinny temu, co sprowokowało zamachowców. W skali zbiorowej retribucja również nie zawsze zachodzi, niekiedy zło pojawia się bez żadnego uzasadnienia, jak w przypadku Holocaustu. Te kwestie są szczególnie problematyczne, bo niezrozumiałe zło stawia pytanie o to, jak właściwie powinno wyglądać przyjęcie przez nas odpowiedzialności za Innego, który może być między innymi sprawcą tegoż zła. Od odpowiedzi na to i inne pytania muszę się wszakże uchylić, wykraczają one bowiem daleko poza zakres tematyki niniejszego eseju.

## Bibliografia

- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.  
 Lévinas E., *Nine Talmudic Readings*, tłum. A. Aronowicz, Bloomington 1994.  
 Miles J., *God: A Biography*, London–New York 1995.  
 Nemo Ph., *Job and the Excess of Evil: with a Postface by Emmanuel Levinas*, tłum. M. Kigel, Pittsburgh 1998.  
 Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 1999.