

PRZEMYSŁAW TACIK

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

O POŻYTKACH Z JUDAIZMU DLA FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

W poważnym, lecz wiele wyjaśniającym skrócie można powiedzieć, że filozofia współczesna zatacza koło, powracając do inspiracji religijnych. Nie oznacza to jednak, że cieszyć się powinni zwolennicy różnych religijnych systemów, nie chodzi bowiem o potwierdzanie tez dawno sformułowanych, a porzuconych w toku procesu sekularyzacji. Nie chodzi także o odwrót od szeroko pojętej racjonalności ku wierze w określone dogmaty – czy też o rodzaj fideizmu. Patrząc na drogi filozofii XIX, a w szczególności XX wieku, można powziąć przekonanie, że filozoficzne poszukiwania kontynuują dzieło krytyki rozpoczęte przez Kartezjusza, a z całą jasnością sformułowane przez Immanuela Kanta. Krytyka ta sięga na tyle głęboko, by zakwestionować wreszcie sam swój *organon*. Podważa prosto pojmowaną racjonalność w imię racjonalności wyższego rzędu. Ilustratywny przykład tej strategii znajdujemy w filozofii Fryderyka Nietzschego, która pod powierzchnią pozornie zsekularyzowanego, naukowego poglądu na świat rozpoznaje wiele przedzałożeń, które moglibyśmy nazwać mitycznymi. Proste odrzucenie poglądów religijnych niewiele zmienia, jeśli nie przeobrazi się całego sposobu myślenia, którego część one stanowiły.

Filozofia, która na przestrzeni ostatniego wieku dążyła do wyciągnięcia wniosków z krytyki tradycyjnej metafizyki, odsłoniła korzenie naszego myślenia, które nie poddają się uzasadnieniu, ponieważ same stanowią warunek wszelkiego uzasadniania. W tym sensie owe ostateczne warunki mają charakter religijny. Prosty spór między religią a nurtem poświeceniowym – spór, w którym rozważa się istnienie lub nieistnienie pewnej istoty i wypływające stąd konsekwencje – ustępuje miejsca głębszym rozważaniom, w których padają pytania o to, jaką rolę w naszym myśleniu odgrywa kategoria istnienia, a także o samą

możliwość wypowiedzenia się o istnieniu Boga. Istotniejsze zdaje się nie to, czy Bóg istnieje, czy nie, lecz to, kim miałby być – i w jakim stopniu mechanizmy naszego myślenia, a także sposób działania języka wymuszają dlań taką, a nie inną postać.

Jeśli więc w XX i XXI wieku filozofia powraca do myślenia religijnego, to nie po to, by rehabilitować jego dawne wierzenia. Chodzi jej raczej o szukanie inspiracji, które mogłyby zostać strukturalnie odniesione do jak najbardziej świeckiego pojmowania rzeczywistości. Nadwątlenie dotychczas oczywistych pewników wywołuje w filozofii potrzebę ustosunkowania się do świata niepełnego, nie do końca poznawalnego, oddzielonego od podmiotu barierą języka. Myślenie religijne dostarcza analogii, dzięki którym niepełna rzeczywistość może być opisywana jako niesamoistna, zależna od wymykającego się naszemu poznaniu warunku.

Wśród religijnych źródeł, z których czerpała i czerpie wciąż filozofia współczesna, istotną pozycję zajmuje szeroko pojmowana tradycja judaizmu. Zjawisko to ma także korzenie kulturowe: odejście od chrześcijaństwa jako inspiracji dla filozofii zachodniej pozwala zwrócić uwagę na nurty myślenia, które dotąd tkwiły w zapomnieniu. Nie można także pominąć faktu, że zwrócenie się w stronę judaizmu stanowi próbę rehabilitacji filozofii europejskiej, która często żywiła się co najmniej uprzedzeniami w odniesieniu do kultury żydowskiej, graniczącymi z systematycznym ideologicznym prześladowaniem. Nad judaizmem ciążył stereotyp religii pozbawionej ducha, skupiającej się na przestrzeganiu obszernego zbioru przepisów Prawa nadanego przez odległego Boga; z kolei chrześcijaństwo, w przepracowanej na użytek filozofii wersji (na przykład F. Schleiermachers¹), miało stanowić „religię serca”, spontaniczności, żywej więzi z Bogiem. Negatywną waloryzację judaizmu znajdujemy na przykład w *Wykładach z filozofii religii* G.W.F. Hegla².

Przeciwko temu nurtowi opowiedziała się tradycja powstała w XIX wieku i nabierająca siły w wieku XX. Wiąże się ona przede wszystkim z ponownym odkryciem źródeł judaizmu i ujawnieniem jego wewnętrznego bogactwa. Początków należałoby szukać w *Wissenschaft des Judentums*, niemieckim kręgu badaczy, stawiającym sobie za cel racjonalne uporządkowanie dziejów judaizmu. Scjentyistyczny duch zaciążył na jego interpretacji, w wyniku czego pomijano nurty mistyczne³. Odżegnywano się w szczególności od kabały, trudnej do pogodzenia z aspiracjami asymilacyjnych prądów, usiłujących przekształcić judaizm w wyznanie analogiczne do protestantyzmu czy katolicyzmu. Kabałę czy chasydyzm wiązano raczej z religijnym obskurantyzmem niż z godną poświeceniowych czasów konfesją.

¹ Por. F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

² Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007, zwł. t. II.

³ *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, rozdz. 28.

Z drugiej strony XIX-wieczny neokantysta Hermann Cohen w swym późnym dziele *Die Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums* starał się w nowatorski sposób połączyć moralny nakaz czystego rozumu Kanta z pojmowaniem moralności w judaizmie. Rozum był dlań tym, co łączy człowieka z Bogiem⁴. Już u Cohena zaznacza się charakterystyczna dla prób łączenia judaizmu i filozofii zachodniej tendencja do akcentowania antymistycznego charakteru tradycji żydowskiej. Kluczowy dla judaizmu zakaz bałwochwalstwa i przedstawiania Boga, pojmowany szeroko jako nakaz walki z wszelkimi idolami, wpisywał się doskonale w spuściznę krytycznej filozofii Kantowskiej. Rozkład tradycyjnej zachodniej ontologii, czy też ontoteologii, by przywołać termin Martina Heideggera, odnaleźć mógł w judaizmie sojusznika. Nacisk na stawanie się, a nie byt, na słowo, a nie obraz, przeniósł zainteresowanie z filozofii zachodniego chrześcijaństwa na filozofię judaizmu. W ślad za tymi przeobrażeniami podejmowano próby odsłonięcia źródeł europejskiego myślenia; w chrześcijaństwie wskazywano na dominację źródeł greckich nad żydowskimi. Dość wspomnieć XX-wiecznego myśliciela Lwa Szestowa, który odnowił Tertuliańskie przeciwstawienie Aten i Jerozolimy, opowiadając się jednoznacznie za tą ostatnią⁵. Wedle Szestowa, tradycja grecka, która odcisnęła się mocno – zapewne zbyt mocno – na chrześcijaństwie, oddała filozofię europejską panowaniu dogmatycznego rozumu. Przeciw takiemu rozumowi, szkodliwemu dla życia i zamykającemu się na nieprzewidywalne, ustanawiał tradycję żydowską, tradycję „wiecznego czuwania” na to, co może się zdarzyć.

Wiek XX przyniósł prawdziwą erupcję pomysłów na połączenie judaizmu z głównym nurtem filozofii zachodniej. Nie sposób pominąć faktu, że było to możliwe między innymi dzięki poszerzeniu pola badań nad dziejami tradycji żydowskiej. Gershom Scholem, pionier tych poszukiwań, udostępnił szerokiemu kręgowi myślicieli bogactwo mistycznych nurtów judaizmu⁶. Choć nadał tej prezentacji własną wykładnię, pozwolił na inspiracje kabałą między innymi Walterowi Benjaminowi, a w późniejszym czasie – na przykład Haroldowi Bloomowi.

Jednak u początków XX-wiecznej filozofii czerpiącej z judaizmu stoi bezapelacyjnie Franz Rosenzweig. W opozycji do Hegla, stanowiącego wedle niego kulminację zachodniej tendencji do unifikującego sprowadzania wszelkiej myśli do jakiegoś „Wszystkiego”, wskazywał, że zadaniem filozofii nie powinno być szukanie utożsamienia faktyczności z jedną Całością. Rehabilitując spójnik „i”, pozwalając istnieć obok siebie Bogu, Światu i Człowiekowi, wykorzystał żydowskie pojmowanie Stworzenia – w którym zachowana zostaje odrębność Stwórcy od tego, co stworzone⁷. Być może w ogólności stworzenie polega

⁴ A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 27 i n.

⁵ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009.

⁶ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007; idem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996; idem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1995.

⁷ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, cz. I.

na tym, by poszczególne części świata uczynić niesprowadzalnymi do siebie nawzajem. Niedaleko stąd już do inspiracji kabałą Luriańską, dla której stworzenie równoznaczne jest z procesem rozpadu na nieprzystające do siebie elementy. Tak czy inaczej, Rosenzweig znakomicie wpisuje się w ducha filozofii post-nietzscheańskiej, dla której defragmentacja rzeczywistości na różne nieprzetłumaczalne perspektywy jest faktem. Nie istnieje dlań żadna ogólność, która z góry tłumaczyłaby poszczególne obszary rzeczywistości. Przeciwnie, Bóg, Świat i Człowiek – bo takie Rosenzweig wyróżnia elementy – zachowują w sobie pewną specyficzność, relatywną dla siebie Nicość, stanowiącą „resztkę”, niepozwalającą na połączenie ich w jedną Całość.

Rosenzweig skonstruował swoje dzieło, opierając się na trzech filozoficzno-religijnych kategoriach, które można interpretować jako specyficzny wkład judaizmu do filozofii. Chodzi mianowicie o stworzenie, w którym zachowana zostaje odrębność Stwórcy od stworzonego, o objawienie zapośredniczone w języku, a w szczególności w piśmie – i wreszcie o zbawienie, obejmujące ideę mesjańską. Wariacje na wszystkie wspomniane tematy przeplatają się w myśleniu filozofów XX wieku nawiązujących do judaizmu.

Jednym z najważniejszych był z pewnością Walter Benjamin. Jego dzieło podejmuje namysł nad językiem pojmowanym z kabalistyczną inspiracją jako budulec świata, który wraz ze stworzeniem uległ rozpadowi, pierwotnemu zakłóceniu. Co może nawet ważniejsze, każde z pism Benjamina realizuje tę ideę w praktyce. Nie ma w nich miejsca na bezstronne oddawanie obiektywnej treści; zdania nie przekazują komunikatów, lecz są fragmentem językowej rzeczywistości i podlegają jej prawom. Podobnie jak w kabale Izaaka Lurii każdy dobry czyn służył *tikkun*, naprawie świata z upadku, tak u Benjamina tekst nie może być bezstronny, lecz przez ukazanie zapomnianych połączeń między zjawiskami uczestniczy w rekonstrukcji pierwotnego, doskonałego języka, płaszczyzny komunikacji wszystkich bytów. W takim pojmowaniu pisma splatają się nierozłącznie kategorie stworzenia, językowego objawienia i zbawienia.

Analogiczna kombinacja pojawia się w Benjaminowskiej interpretacji materializmu historycznego, w centrum której tkwi mechanizm teologii. Benjamin wyróżnia dwa sposoby pojmowania historii⁸. Pierwszy, o charakterze mitycznym, prezentuje dzieje jako ciągły proces. Taka „historia uniwersalna” uchodzi za obiektywny bieg następujących po sobie wydarzeń, prowadzących aż do teraźniejszości. Każde zdarzenie znajduje swe miejsce i ocenę w wielkim historycznym fresku. Takiej historii przeciwstawia Benjamin wizję materializmu historycznego, w której utrwalona postać dziejów nie ma obiektywnego charakteru, lecz jest „historią pisaną przez zwycięzców”. To ona upraszcza ogrom szczegółów dotyczących tego, co się zdarzyło; anachronicznie rzutuje wynik przeszłych zmagania na sam moment walki. „Prawdziwa” historia, o ile w ogóle można by o niej mówić, byłaby krańcowym, niepojmowalnym nadmiarem fak-

⁸ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, [w:] idem, *Anioł historii*, tłum. H. Orłowski, Poznań 1996.

tów. Dlatego z konieczności istnieje wielość różnych wizji dziejów, z których niektóre mają status panujących, a inne – podporządkowanych lub wręcz całkowicie zapomnianych. Rolą materializmu historycznego jest rozbijanie sztucznego monolitu, jaki z dziejów czyni „historia uniwersalna”, poprzez odnawianie historii ujarzmionych i pokonanych. W określonym rewolucyjnym momencie, mówiąc słowami Benjamina, czas ulega zatrzymaniu, jednolitość historii rozpada się na części: proletariats powtarza w teraźniejszości wszystkie przeszłe chwile walki, niejako uobecniając je tu i teraz, przeciwko historii uniwersalnej, która przeszłość kategoryzuje i ostro separuje od aktualnych wydarzeń. W ten sposób, za pomocą żydowskiego dziedzictwa, Benjamin oczyszcza marksizm z pozytywistycznych interpretacji, dominujących w okresie II Międzynarodówki, przywracając mu, jak mawiał Scholem, „mesjanistyczne żądło”. Nieobca już tradycji prorockiej starożytnego Izraela idea porzucenia przeszłego objawienia dla aktualnego Boskiego wezwania⁹ znajduje w ten sposób swą nową, materialistyczną postać.

Objawienie zapośredniczone w piśmie koresponduje ze współczesną filozofią w zakresie, w jakim po dziele Nietzschego oraz wnioskach poststrukturalizmu rozpoznaje się charakter świata jako interpretacji. Szczególnie bogaty w tym zakresie jest dorobek powojennej filozofii francuskiej, intensywnie opracowującej problematykę aktu pisania, stosunku autora do pisma oraz wreszcie samej możliwości autorstwa. Nic dziwnego, że to właśnie w obszarze myśli francuskiej doszło do skrzyżowania inspiracji tradycją żydowską i głównego nurtu filozofii zachodniej. Co prawda u Michela Foucaulta czy Rolanda Barthes'a problematyzacja kategorii pisma oraz autora wpływa zasadniczo ze źródeł niemieckich, zwłaszcza dzieła Nietzschego, a także z francuskiej recepcji Hegla i francuskiego strukturalizmu, niemniej już u takiego autora jak Maurice Blanchot, który z powodzeniem mógłby być czytany wyłącznie w oparciu o tradycję Hegla, Nietzschego i Heideggera, odwołania do tradycji żydowskiej są częste, choć interpretowane dość subiektywnie. Blanchot inspirował się szczególnie tymi nurtami mistycyzmu żydowskiego, które traktowały świat jako odpowiednik Księgi i czyniły tym samym z procesu pisania oraz lektury akty rangi równej stworzeniu i objawieniu¹⁰. Z upodobaniem studiował dzieło Franza Kafki¹¹, co można już potraktować jako inspirację drugiego rzędu – w zakresie, w jakim Kafka tworzył nowoczesne wariacje na stare żydowskie, zwłaszcza chasydzkie wątki¹².

Kulminacją tej interesującej zbieżności filozofii zachodniej i myślenia żydowskiego wydają się być spuścizny dwóch autorów: Edmonda Jabès'a i Jacques'a Derridy. Pierwszy stworzył poetyckie dzieło, przeniknięte duchem teolo-

⁹ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 614.

¹⁰ Por. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris 1969, s. 74-97, 180-189, 562-581, 630.

¹¹ Por. idem, *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1996.

¹² Por. K.E. Grözinger, *Kafka a Kabala*, tłum. J. Güntner, Kraków 2006.

gii apofatycznej, bezustannie odwołujące się do judaistycznych motywów¹³. Pisma Jabësa ujawniają specyfikę wielu żydowskich inspiracji w XX wieku: nie chodzi tu o ścisłe przenoszenie precyzyjnie odczytanych idei judaizmu, lecz raczej o stosowanie jego ducha, zwłaszcza zabarwionego mistycznie, we własnym filozoficznym opracowaniu. Szczególnie nadaje się do tego kabała Luriańska, wraz ze swymi ideami stworzenia jako rozpadu (tzw. „rozbicia naczyń”, *szewirat ha-kalim*) oraz *cimcum*, pierwotnego usunięcia się Boga ze świata, czyniącego miejsce dla stworzenia¹⁴. Nurt ten intrygował na przykład Harolda Blooma, który przetransponował jego idee do obszaru krytyki literackiej (w dziele *Kabbalah and Criticism*). Szczególnie interesująca wydaje się kabała Luriańska dla filozofii współczesnej, szukającej nowych dróg teologii apofatycznej po krytyce Nietzschego i Heideggera.

Tak dochodzimy do drugiego z wymienionych poprzednio twórców: Derridy. W jego dziele inspiracje nietzscheańsko-heideggerowskie są równoprawne z judaistycznymi. Derrida, postępując szlakiem Jabësa, radykalizował Heideggerowskie myślenie o języku jako medium, w którym wydarza się Bycie. Język zdaje się dlań tworzyć, jak dla pewnych nurtów kabały, samą tkankę rzeczywistości. Nieobcy pozostaje Derridzie duch mesjanizmu, dla którego zewnętrzna interwencja wydaje się być jedynym rozwiązaniem immanentnych pismu – czyli światu – sprzeczności. Dziedzictwo interpretacjonizmu i perspektywizmu Nietzschego współgra w myśleniu Derridy ze zmaganiem, jakie podejmował judaizm w wykładni Tory, pisanego objawienia. Rzeczywistość zdaje się dlań zawierać pewien nadmiar niewyjaśnianej tajemnicy, którego nie usunie żadna jednoznaczna interpretacja. I tutaj rozpoznać można wkład żydowskiej idei Stworzenia – takiej, jak rozumiał ją wspomniany już Rosenzweig; Stworzenie polega w tym wypadku na uzyskaniu samoistności przez to, co stworzone. Taką samoistością cechuje się u Derridy pismo. Nie istnieje jeden sens, któremu tekst podporządkowywałby się bez reszty. Zawiera zawsze pewną opierającą się ujęciu resztkę, znak nierozstrzygalności. To ona decyduje o jego radykalnej jednostkowości. Opór tego, co partykularne, przeciw ujednocniającej wykładni stanowi przejaw rzeczywistości stworzonej, czyli – wedle Lurii – rozbitej. Konsekwentnie przemyślana w filozofii współczesnej żydowska idea Stworzenia wiedzie do wniosków podobnych do tych, jakie płyną z perspektywizmu Nietzschego. Pozostawiając poszczególnym rzeczom niewyczerpalną resztkę, musi porzucić ideę ich ogólnego i definitywnego sensu. W naturalny sposób z pomocą przychodzą kategorie Objawienia i Zbawienia, które pozwalają rozumowi, pozbawionemu władzy ostatecznego porządkowania rzeczywistości wedle własnych idei, otworzyć się na cząstkowy sens, docierający z zewnątrz. Nie sposób nie pomyśleć w tym kontekście o filozofii Emmanuela Lévinasa,

¹³ Por. cykle *Livre des Questions*, *Livre des Ressemblances*, *Livre des Limites* (pierwszy i ostatni ukazały się w ostatniej dekadzie w wydawnictwie Austeria).

¹⁴ Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski...*, ed. cit., rozdz. VII.

w której etyka wyprzedza ontologię, a twarz Innego – myśl, jaką chcielibyśmy go skategoryzować. Również kategoria „wydarzenia”, istotna dla myśli zachodniej od czasów Nietzschego i Heideggera, może być lepiej rozumiana w duchu judaizmu – dla którego działanie uprzedza byt – niż w ujęciu czerpiącym z dzieł Arystotelesa.

Podsumowując: kontakt filozofii zachodniej z judaizmem okazał się w zeszłym wieku spotkaniem niezwykle owocnym. Być może to właśnie judaizm – w opozycji do zhellenizowanego chrześcijaństwa – oferuje sposoby myślenia bliższe naszym czasom. Kluczowe dla tradycji żydowskiej doświadczenia wygnania, katastrofy lepiej współgrają z przeżywaną historycznie współczesnością. Figura pustyni, do której nawiązywali między innymi Jabès i Derrida, może być pojmowana jako otrzeźwienie z ciężącej na zachodniej filozofii mityczności. Pustynia to rzeczywistość, w pełnym tego słowa znaczeniu, samoistna, niepodająca się człowiekowi, obca, rozwiewająca iluzje. Po Nietzscheańskiej proklamacji śmierci Boga – pojmowanego dualizująco – myślenie oparte na figurze pustyni otwiera zachodnią filozofię na nowe drogi apofatyki.

Sergio Quinzio, myśląc nad rolą judaizmu we współczesnej filozofii, pisał następująco:

(...) relikty świata greckiego i pogańskiego prowadzą do pojmowania sensu jako wszechogarniającej pełni, jako logosu wszystko cudownie wyjaśniającego. Skutkiem tego przeżytku byliśmy zmuszeni rozumieć czas historyczny jako jednolitą ciągłość, jako schody solidnie wzniesione na trwałym gruncie i dlatego też wiodące w górę w sposób pewny – i nigdy nie umieliśmy myśleć o czasie, przeżywając w nim każdą chwilę niczym – jak opisuje to Benjamin – małą furtkę, przez którą mógłby wejść Mesjasz. W rzeczywistości jednak dzisiejszy człowiek, który nie jest pewny istnienia odwiecznej konieczności, a z drugiej strony boleśnie zaznał rozczarowania nowożytnym zeświecczonym mesjanizmem, doświadcza czasu pustego, który, pozbawiony nadziei, popada w nicość. «Sens», który mógłby wyłonić się z takiego doświadczenia, nie może być powrotem do jakiejś doskonałej całości, do tryumfu logosu. Nowożytność, przyjmując – zupełnie nieświadomie – kategorie biblijne, zakreśliła pewien krąg, co doprowadziło do tego, że wraz z nią cały świat przeżywa doświadczenie skrajnego ryzyka czasu, rzeczywistości, która nie jest racjonalna, nadziei, która przechodzi przez otchłanie Egiptu i Babilonii, przez noc Gethsemani, przez krzyż i przez Auschwitz, przez wszelką ciemność i rozpad właściwe czasom apokaliptycznym¹⁵.

Dodając na koniec w benjaminowskim duchu: dzięki judaizmowi wprowadzamy filozofię w permanentny stan wyjątkowy¹⁶, w mesjanistyczne napięcie, z którego droga wiedzie tylko w przyszłość; metodycznie oczyszczamy myślenie z mitu, stawiamy wszystko na jedną kartę i nie boimy się przegrać, bo na przegranej polega prawdziwa rola Mesjasza. Naturalnie Mesjasza żydowskiego, al-

¹⁵ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 186-187.

¹⁶ Por. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, ed. cit., s. 417.

bowiem tylko judaizm zna doświadczenie porażki – i życia, które mimo wszystko trwa dalej. To właśnie doświadczenie postępującego wciąż czasu, idącego naprzód na przekór definitywnym rozstrzygnięciom i pozornie ostatecznym katastrofom, wyduje się szczególnie bliskie współczesności.

ABSTRACT

The paper expounds the significant role of various currents of the Judaic tradition as sources of inspiration for contemporary philosophy. Unfairly consigned to oblivion throughout the period of domination of Christianity, Judaism reemerged at the end of the nineteenth century as a field of fruitful stimulations for Western thought. Moreover, the evolution of the post-Kantian epistemology brought many thinkers, such as Nietzsche, to admit the existence of the irreducible, unfathomable remnant forming a fundament of our cognition, which opened the door to new secular inspirations drawn from the heritage of religion. Judaism, less marked by Greek philosophy than the Christian legacy, began thus to appear as fitting better these tendencies. The prohibition of representation, the radical monotheism, bordering on the apophatic monism, the unyielding refusal of idolatry, made Judaism a privileged source of inspiration for philosophy striving to disavow its past metaphysical presuppositions. The paper presents main contributors to the renaissance of Judaism in philosophy: Hermann Cohen (who aimed to reconcile neo-Kantism with the universal morality of Judaism), Lev Shestov (opposing Jewish fideism, embodied in the figure of “Jerusalem”, to the Greek ideal of impersonal reason, symbolised by the figure of “Athens”), Franz Rosenzweig (reworking the Hegelian heritage with Jewish concepts of Creation, Revelation and Redemption), Gershom Scholem (rediscovering the originality of Kabbalist thought), Walter Benjamin (bringing a new, Messianic dimension to the perception of history), Edmond Jabès (merging the inspirations of Lurianic Kaballah with contemporary theories of language and sense) and Jacques Derrida (rethinking the legacy of Western thought using Jewish themes). Judaic tradition – with its hermeneutic approach, lack of strict dogmas, interpretative creativity – provides a unique set of thought patterns which seem to be especially valuable in our times, haunted by pluralism, intertextuality, and the fall of “Great Narratives”. As Sergio Quinzio suggested, Judaism can help us to rethink the world no longer structured by logos and developing in a reasonable way.

BIBLIOGRAFIA

1. Benjamin W., *O pojęciu historii*, [w:] idem, *Antol historii*, tłum. H. Orłowski, Poznań 1996.
2. Blanchot M., *L'Entretien infini*, Paris 1969.
3. Blanchot M., *Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1996.
4. Grözinger K.E., *Kafka a Kabala*, tłum. J. Güntner, Kraków 2006.
5. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2007.
6. *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
7. Lipszyc A., *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.
8. Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005.
9. Rad G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986.
10. Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
11. Schleiermacher F.D.E., *Mowy o religii*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 1995.
12. Scholem G., *Kabala i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
13. Scholem G., *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1995.
14. Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 2007.