

Barbara Skarga

Filozofia różnicy

W artykule *Tożsamość i różnica* („Znak i idea” nr 7, 1992, w druku) starałam się pokazać, że nawet w tych filozofiach, które kładą nacisk na różnicę, tożsamość pojawia się jako coś głębszego, istotnego, źródłowego, jak gdyby duch ludzki nie mógł znieść chaosu różnorodności świata i tęsknił do roztopienia się w Jednym, najwyższym, pełnym. Dla całej niemal tradycji europejskiej Bóg jest tożsamością doskonałą. *Ipsum esse*, pełnia bytu, Ten, który jest niezmienny i wieczny, *unum et idem est*¹. W tożsamość doskonałą wyposażony jest absolut Schellinga, także Hegla na końcu drogi ducha. Pojęcie tożsamości odnawia się też w pewien sposób u Heideggera, choć jego metafizyka miała się budować na prymacie pojęcia różnicy. Chciałabym więc przyrzeć się obecnie, jak oba te pojęcia, tożsamości i różnicy, funkcjonują w filozofii Levinasa, tym bardziej, że są to dla niego pojęcia kluczowe: Ja w mej tożsamości i mój stosunek do tego co inne, a więc różne, Ja i To samo, które mnie otacza, Ja i inność we mnie – oto tematy podejmowane przez wszystkie dzieła filozofa. Pierwsze strony *Totalité et infini* są poświęcone krytyce totalności, przy tym totalność jest dla niego takim widzeniem świata, w którym to co różne zostaje sprowadzone do Tego Samego. W Tym Samym nie ma miejsca na transcendencję, na to, co zewnętrzne, radykalnie oddzielone, nigdy nieobjęte. Powraca do tego tematu Levinas w kolejno wydawanych artykułach, także w *Autrement qu'être*. Pisałam już niegdyś o jego krytyce europejskiej „kultury immanencji”, a więc kultury, która w opinii filozofa orientuje się zawsze na to, co uniwersalne, ogólne, całościowe, co utożsamia, a zatem ujednolica wszelką odmienność, kultury, której konsekwencją jest zagubienie prawdy w filozofii i gwałt, wojna,

¹ Por. E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa 1966, s. 365.

niesprawiedliwość w polityce. Pisałam o dążeniu Levinasa do przewyciężenia ciężającej nad tą kulturą idei Parmenidesa². Nie wracając do szczegółów z tych rozważań, które dotyczyły głównie roli ludzkiego poznania, logosu, konstytucji sensu itp., chcę się obecnie zatrzymać na problemach metafizyki, tych, które dotyczą człowieka i Boga. O pewnych jednak kwestiach przypomnieć muszę.

W pierwszym rozdziale *Totalité...* Levinas pisze o możliwym przełamaniu totalności. Rzeczywistość nie tworzy całości ani jedności, jest w niej wielość. Jej członki są w stosunku do siebie transcendentne, to znaczy „nie konstytuują jakiejś korelacji, która byłaby odwracalna. Odwracalność relacji, gdzie członki dają się odczytywać zamiennie bądź to z lewej na prawo, bądź z prawej na lewo, sprzęgłaby je podporządkowując jeden drugiemu. Dopełniałyby się one do systemu widzialnego z zewnątrz. Domniemana transcendentja rozplynęłaby się tym samym w jedność systemową, która unicestwiałaby radykalną odmienną Innego”³. Na relację dwóch różnych członków nie można spoglądać z zewnątrz, z transcendentalnej perspektywy, by stwierdzić ich ewentualną odpowiedniość lub jej brak, gdyż to, co odmienne, zostało by wchłonięte przez tożsamość. Uchwycenie radykalnej odmienności jest możliwe na jednej tylko drodze, tj. w konkretnym zderzeniu z innym, czynnikiem, który, jak pisze Levinas, jest sobą, a więc tym, co się określa jako Ja i jest „nie względnie, lecz absolutnie tożsamym”. To Ja tożsamy z sobą napotyka Inne. Nicodzownym zatem się staje określenie owej tożsamości, jej warunków i jej struktury i Levinas poświęca niemal połowę *Totalité...* na rozważenie owych kwestii. Z nimi właśnie związana jest jego koncepcja człowieka i ludzkiej egzystencji. Nie wdając się w opis tej koncepcji przypominam tylko, że „być sobą, jak wyjaśnia Levinas, to – niezależnie od wszelkiej indywiduacji, którą się uzyskuje na bazie jakiegoś systemu odniesienia – posiadać tożsamość jako treść wewnętrzną. Ja nie jest bytem, który zawsze pozostaje sobą, lecz bytem, którego egzystowanie polega na identyfikowaniu się, odnajdywaniu własnej tożsamości pośród wszystkiego, co się komu przydarza. Ja to tożsamość w najwyższym sensie, źródłowy czyn identyfikacji”⁴.

Ja, dowodzi jeszcze Levinas, jest identyczne nawet w swych odmianach. Mamy tu więc pojęcie identyczności w znaczeniu *ipse*, a nie *idem* i Levinas używa wprost określenia *ipséité*. Nawiązuje też do Hegla, do owej gry identyczności Ja, które odróżnia w sobie coś obcego, co je samo odpycha, a jednak innym nie jest, co zaznacza różnicę, lecz jest nadal moim. Wstręt do siebie samego, odrzucanie „siebie przez siebie, to jeden ze sposobów identyfikacji mojego Ja”⁵.

Owa gra tożsamości prowadzi do skomplikowanego problemu tego, co może być różne we mnie. Ale owa gra przebiega nie tylko wewnątrz mnie, dotyczy ona

² B. Skarga: *Emmanuel Levinas: Kultura immanencji*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 137–151.

³ *Totalité et infini*, La Haye 1961, s. 5–6, korzystam z tłumaczenia B. Barana początkowego rozdziału *Totalité*, który ukazał się w: *Od Husserla do Levinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, pod redakcją Władysława Stróżewskiego, Kraków 1987, s. 304.

⁴ Tamże, fr. s. 6, pol. s. 305.

⁵ Tamże, fr. s. 7, pol. s. 306.

również mego świata, świata, w którym żyję, w którym mieszkam, który pojmuję, czując się w nim jak autochton, u siebie. Struktura mojej tożsamości nie polega na owej tautologii: Ja jest Ja, na jej formalizmie, lecz na konkretnym bytowaniu, którego elementami jest mój psychizm, a także moje ciało, mój dom, moja praca, posiadanie, rozkoszowanie się itd. „U siebie nie oznacza obszaru, lecz miejsce, gdzie mogę, gdzie zależąc od zewnętrznej rzeczywistości, jestem pomimo (a może dzięki) tej zależności wolny. Wystarczy iść, działać, aby uchwycić jakąkolwiek rzecz, ująć ją. W pewnym sensie wszystko jest w tym miejscu, stoi do mojej dyspozycji w ostatecznym rachunku, nawet gwiazdy, jeśli tylko dokonam obliczeń, ocenę odległości i metody”⁶. W świecie jestem u siebie, w nim się identyfikuję, nie jest on dla mnie czymś innym, lecz „konkretem mojego egoizmu”⁷.

Do problemu tożsamości nieustannie Levinas powraca, rozbudowując niektóre z wcześniejszych ustaleń, niektóre modyfikując. Można tu śledzić, jak się w tej kwestii pogłębiała jego myśl. Stanowi to temat sam dla siebie, do którego jeszcze wrócę. Jedna teza zostaje niezmienną. Zdaniem Levinasa, cała egzystencja ludzka jest przepełniona dążeniem, by to, co poza mną i co może mi stawiać opór, uchwycić, objąć, oswoić, włączyć w mój krąg, dla mnie, w to samo.

Roztopienie jednak tego, co różne w tym samym, wymaga zawsze zapośredniczenia. W dziejach filozofii, pisze Levinas, tę mediacyjną funkcję przypisywano niegdyś wrażeniu, jako że łączy ono subiektywne czucie z jakością zobiiektywizowaną. Taką także funkcją obdarzano pojęcie w jego Heglowskim znaczeniu. Przez upojęciowienie bowiem myśl wznosi się do tego, co ogólne, uniwersalne i co unicestwia wszelką odmienną bądź jako pozór, bądź aspekt tego samego, bądź moment historii. Dla Levinasa filozofia Hegla to szczyt filozofii totalizującej, gdzie byt utożsamiony z myślą, logos, osiąga światłość i przejrzystość, zgodnie z naukami Parmenidesa, lecz nie w sprzeczności z Sokratesowymi, bo to Sokrates pouczał, że inny nie może mi dostarczyć niczego poza tym, co już jest we mnie. Poznanie jest odsłonięciem tożsamości, przez poznanie neutralizuje się to, co inne, gdyż staje się przedmiotem, tematem⁸. Innym rodzajem zapośredniczenia jest konstytucja sensu, w której tkwi, jak pisze filozof, możliwość idealizmu, wbrew intencjom Husserla. Ów „ontologiczny imperializm” jest również obecny w Heideggerowskim pojęciu bycia, w tej ontologii obwieszczającej śmierć metafizyki. Metafizyka bowiem dla Levinasa – to różnica, inność, ontologia – to priorytet tożsamości. Metafizyka jest pytaniem o Nieskończoność, o transcendencję; ontologia skupia uwagę na byciu jako takim, byciu obejmującym wszystko, nawet Boga. Levinas ceni pojęcie różnicy ontologicznej wprowadzone przez Heideggera. Stwierdza niejednokrotnie, że oryginalność autora *Sein und Zeit* polega przede wszystkim na uchwyceniu z niebywałą jasnością różnicy między bytem i byciem. „Wszak bycie bytu to fakt, że wszystkie przedmioty są. Ono nie identyfikuje się z żadnym z tych bytów, ani z ideą bytu w ogóle. W pewnym sensie nie jest, jeśli bym bowiem by-

⁶ Tamże, fr. s. 7, pol. s. 306.

⁷ Tamże, fr. s. 8, pol. s. 307.

⁸ *Totalité et infini*, wyd. cyt., s. 14–15.

ło, stało by się także bytem, podczas gdy jest wydarzeniem dotyczącym wszystkich bytów"⁹. Jednakże pojęcie bycia otwiera drogę do supremacji tego samego nad innym, a więc tożsamości nad różnicowaniem. „Kiedy Heidegger wytycza drogę dostępu do każdego poszczególnego bytu przez Bycie, które nie jest bytem jednostkowym, ani rodzajem, do którego wszystkie takie byty by należały, lecz samym aktem bycia wyrażanym nie przez rzeczownik, lecz czasownik: „być” (dlatego piszemy Bycie przez duże B, jak to czynił de Waelhens), wiedzie nas do tego, co poszczególnie, przez *Neutrum*, mające oświecać myśl, kierować nią i czynić inteligibilną”¹⁰. *Neutrum* zaczyna rządzić myślami i bytami, *neutrum*, któremu wszystko jest podporządkowane. W konkluzji stwierdza więc Levinas, że teza o wyższości Bycia w stosunku do bytów, czyli ontologii w stosunku do metafizyki, sytuuje Heideggera w tradycji europejskiej filozofii, w której zawsze to samo dominuje nad innym.

Cała ta filozofia, a zwłaszcza systemy Spinozy, Hegla, innych idealistów niemieckich, także fenomenologia i Heidegger kierują się ku kategoriom jedności i całości. Wielość pojawia się w niej, gdy mowa o poszczególnych osobach, ale nigdy nie dotyczy samego bytu lub samej tajemnicy istnienia. „Tylko jedność zachowuje ontologiczny przywilej”¹¹. Byt to jedność. Ilość budzi niemal pogardę: traktowana jest jako kategoria dotycząca kwestii drugorzędnych. Według tej filozofii wszystko, co jest, zmierza z niepokojem i nostalgią ku źródłu, ku jedności absolutnej i doskonałej. Dlatego nigdy filozofia nie umiała wyjaśnić, jak powstało otaczające nas różnicowanie, a w nim odejście od doskonałości, upadek¹².

Inność ciągle rani myśl ludzką, ma ona od czasów swego dzieciństwa lęk przed innością, „alergię nie do pokonania”. Stara się więc to, co inne, zrozumieć i w ten sposób unicestwić, dąży nieustępliwie do jego systematyzowania, opracowania i wchłonięcia przez sferę tego samego. Co więcej, „nie tylko świat objęty przez rozum przestaje być czymś innym, gdy świadomość się w nim odnajduje, także wszystko, co jest świadomą postawą, to znaczy wartościowanie, uczucie, działanie, praca – i mówiąc ogólnie wszelkie zaangażowanie jest zgodne z ostatecznymi analizami świadomości samej siebie, a to jest identyczność i autonomia”¹³.

Autonomii przeciwstawia Levinas heteronomię. Pierwsza tworzy kulturę immanencji. Kultura ta, jak już pisałam, ceni nade wszystko wiedzę, poznanie pozwalające to, co odmienne, zredukować do tych samych ogólnie obowiązujących zasad i praw; ceni ona idee ogólne, w świetle których istotne staje się to, co wspólne, co jednoczy, upodabnia. Nie tolerując inności jako czegoś absolutnie zewnętrznego, niezależnego, czyni przedmiotem wszystko, co napotyka, uprzedmiotawia zarówno rzeczy, fenomeny przyrody, jak i człowieka, i przez to staje się kulturą władzy i przemocy. Albowiem myślę zamienia na chcę i mogę. Jest to więc

⁹ E. Levinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 3 éd. 1974, s. 56.

¹⁰ Tamże, s. 169.

¹¹ *Totalité et infini*, wyd. cyt., s. 251-252.

¹² Tamże, s. 75-76.

¹³ *En découvrant...*, wyd. cyt., s. 188, 189.

też kultura wolności „niegodnej”, to jest stawiającej wolność ponad sprawiedliwość, gdzie egoizm jednostki nie cierpi granic. „Czymże jest jednostka, samotna jednostka, jeśli nie drzewem, które wyrasta nie patrząc na to wszystko, co niszczy i łamie, zagarniając dla siebie pokarm, powietrze i słońce, istotą całkowicie usprawiedliwioną w swej naturze i w swym byciu? Czymże jest jednostka, jeśli nie uzurpatorem? Cóż oznacza pojawienie się świadomości – nawet pierwszej iskry rozumu – jeśli nie odkrycie trupów obok mnie i mego przerażenia, że istnieję mordując? Wrażliwość na innych, a stąd możność zaliczenia siebie między nich, osądzenia siebie – oto świadomość, czyli sprawiedliwość”¹⁴.

Kultura immanencji to także kultura bez prawdy, prawda bowiem nie dana jest ani zmysłom, ani intuicji, ani w apriorycznych ideach. Prawda nie może się ujawnić w horyzoncie tożsamości, lecz dopiero tam, gdzie się objawia inny. To w nim jest źródło prawdy¹⁵. Wreszcie kultura immanencji, przekreślając inność, przekreśla też inność Boga, jego transcendencję. „Bóg filozofów, pisze Levinas, od Arystotelesa do Leibniza, poprzez scholastyków jest bowiem zgodny z rozumem, bogiem pojętym, który nie wzruszy autonomii świadomości odnajdującej się w sobie w całej swej historii, powracającej wciąż ku sobie, jak Ulisses, który po wszystkich przygodach zdąża do rodzinnej wyspy”¹⁶. I zarzut ten staje się w kolejnych pracach Levinasa coraz silniejszy.

Kim zatem jest dla Levinasa Bóg, co o nim w ogóle możemy powiedzieć i czy w ogóle o nim mówić można, skoro, jak to wielokrotnie Levinas podkreśla, język ontologii jest ułomny i nie tylko ontologii, lecz język w ogóle. Wkraczamy tu w sferę inności nie do wypowiedzenia, nie mamy jednak innej możliwości, by wskazać na Jego ślad poza mową. Mówieniu o Bogu towarzyszyć więc musi nieustanne łamanie naszego języka. Nie znaczy to, by Levinas w swej koncepcji Boga nie formułował żadnych tez. Dwie z nich są szczególnie ważne. Pierwsza mówi, że pojęcie tożsamości może być odniesione jedynie do jednostki ludzkiej i tworzonego przez nią świata, w ogóle do bytów i ich bycia. Natomiast w stosunku do transcendencji, do Nieskończonego traci ono wszelki sens. Nieskończoność, Bóg, jest bowiem poza byciem, jest wobec bycia absolutnie inny, transcendentny. Jednocześnie Levinas ostrzega, że wyrażenie: „poza byciem” nie oznacza, by Bóg był nicością. Nicość, negacja bycia jest z byciem dialektycznie związana, a więc od niego w pewien sposób zależna. Tymczasem o żadnej zależności Boga od bycia nie może być mowy. Zgodnie więc z drugą tezą Bóg, ów radykalnie inny, nie jest negacją, lecz pozytywnością, nie poddającą się jednakże tematyzacji.

Tezy te powracają w różnych wariantach, gdy tylko Levinas zaczyna mówić o Bogu. A mówi o Nim coraz więcej, cytując bądź Biblię, bądź Platona, Plotyna lub Kartezjusza. Ci trzej filozofowie są mu najbliżsi; Kartezjusz gdyż rozumiał sens nieskończoności, jej pozytywność, choć niepojmowalność; Platon, bo wiedział, że Jedyne, o którym pisał w Parmenidesie, umyka wszelkim określeniom, że

¹⁴ E. Levinas: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia 1991, s. 104.

¹⁵ *Totalité et infini*, wyd. cyt., s. 36 i n.

¹⁶ *En découvrant ...*, wyd. cyt., s. 188.

jest poza miejscem i czasem, to jest poza tym wszystkim, co pozwala stwierdzić identyczność lub różnicę z sobą samym, poza podobieństwem lub jej brakiem, poza jednością bycia i poznania i wszystkimi kategoriami, właściwymi poznaniu¹⁷. Plotyn zaś rozumiał, że Inność absolutna jest nie do wyjaśnienia i że poznanie nie jest ku niej drogą. W planie ontologicznym człowiek jest istotą całkowicie odseparowaną od Nieskończoności.

W artykule pisanym w parę lat po *Totalité...* pojawia się określenie On, Oność (*Il, Illéité*). On, a więc trzecia osoba, nie dająca się ująć jako tożsama ze mną lub z tym, do którego zwracam się przez Ty. Levinas wielokrotnie polemizuje z Buberem dowodząc, że Ty pozostaje w tej samej płaszczyźnie, co Ja. Z Ty nawiązujemy kontakt, ono jest tu, obecne. Ty absolutne jest zatem w ogóle nie do pomyślenia. „Absolut wycofuje się ze światła – z <przedświtu> teraźniejszości – gdzie się odsłania bycie, a mowa o mowie rości sobie pretensję, być może uprawnioną, do mówienia o byciu. Mowa ta chciałaby dowieść, że porządek pozostaje zawsze nie-
tknięty. Lecz absolut, który się wycofał, już go naruszył: oświetlone miejsce bycia jest tylko śladem Boga”¹⁸. On, Inny, nawet, gdy się objawia, nie daje się zrozumieć, nawiedza mnie wyłącznie w epifanii twarzy drugiego człowieka.

Epifania, odsłonięcie – oto kluczowy termin filozofii Levinasa, epifania, która jest przeciwstawna przedstawieniu. Podczas gdy w przedstawieniu czegokolwiek, a więc i twarzy tkwi możliwość złudy, a także odwrócenia się, ucieczki do siebie, albowiem świat, który porusza myśl, jest zawsze czymś wtórnym wobec tej myśli i jej wolności; podczas gdy myśl pozostaje sobą w kręgu tego samego, o ile taką jest jej wola, to, co Levinas określa jako epifanię twarzy, narzuca mi się taką mocą, że już nie mogę odejść, być głuchym na wezwanie. Epifania twarzy stawia pod znakiem zapytania moje sumienie, porusza mój egoizm, więcej, całe moje Ja, moją własną tożsamość budowaną na świadomości siebie. A jednocześnie, jak dalej pisze Levinas, tę tożsamość Ja pogłębia w płaszczyźnie etycznej, gdyż zaczynam rozumieć, że to Ja jestem odpowiedzialny i że nikt mnie w tej odpowiedzialności zastąpić nie może¹⁹.

W tym samym artykule, z którego pochodzą powyższe cytaty filozofa (*La trace de l'autre*), pojawiają się pewne nowe akcenty zmieniające nieco sens tożsamości Ja i jej czynników, o czym jeszcze powiem. Tam też po raz pierwszy pojawia się wyrażenie twierdzenie, że Bóg nie może być nigdy obecnością. Obecność dla Levinasa „jest miejscem wszelkiej współczesności, wszelkiej struktury, wszelkiego porządku, a wszelki synchronizm, wszelka struktura i wszelki porządek są samą immanencją”²⁰. Teraźniejszość to fenomenalny świat moich przedstawień, świat otaczający, jak go określał Husserl, pozostający niezmiennie w horyzoncie tego samego. W epifanii twarzy mogę zatem odkryć tylko ślad Boga, czyli to, co

¹⁷ Tamże, s. 189, 197.

¹⁸ Tamże, s. 216.

¹⁹ Tamże, s. 195–196.

²⁰ *Korespondencja między Emmanuelem Levinasem i Simonem Decloux*. „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 116.

jest znakiem absolutnej przeszłości, przeszłości nieodwracalnej, której nie możemy zachować w pamięci i która jest poza wszelką immanencją. I Levinas powołuje się na Plotyna, cytując tekst z V rozdziału *Ennead*: „W tym, co jest przed jestestwami, «pozostaje» Jedno o wiele bardziej, ale wtedy, kiedy pozostaje w Sobie; nie czyni rzecz inna według niego jestestw, lecz wystarcza Ono Samo, by zrodzić jestestwa... Tam zatem ów udział stanowił o samobycie ich ilokrotności, a tutaj ślad Jednego obdarował samobytem i substancją jestestwa, tak iż istnienie jest śladem Jednego”²¹. On, Jedno, poza byciem, co rozumiał Platon i Plotyn, pierwszy niż wszelki byt, nieskończoność, „która nie staje przed swym świadkiem, lecz jakby na zewnątrz lub na odwrotnej stronie (*à l'envers*) obecności już w przeszłości, nie do uchwycenia”²². Świadczenie Bogu nie polega też na głoszeniu tego nader dziwnego słowa: Bóg, Jego chwała bowiem nie daje się zamknąć w naszych wypowiedziach, ani w tezach traktujących Go jako samą istotę bycia.

W tym miejscu pojawia się problem, który stawia sam Levinas, a który niepokoi wszystkich usiłujących zrozumieć jego koncepcję Boga. Levinas pyta więc wprost, w jakim sensie ten absolutnie inny może mnie dotyczyć? Czym jest relacja z nieobecnością radykalną, jak pojąć nieobecność, dla której jednak nawiedzenie mnie jest możliwe?²³ Innymi słowy, czym jest owa relacja człowieka i Boga, czym jest doświadczenie Boga nieobecnego? Trudność jest zasadnicza, gdyż jak filozof wyjaśnia jeszcze w innym miejscu, to, co radykalnie inne, „co absolutnie jednostkowe – Jedno (*L'Un*) nie ma *quidditas* różnej od Jedności (*L'Unité*), która otworzyłaby mu horyzont dla pojawienia się”²⁴. W relacji tej nie ma miejsca na rozumienie, nie ma też możliwości partycypacji, a nawet symbolicznego ujęcia Boga, gdyż wszelkie tego rodzaju relacje, rozumienie, partycypacja, symbol sprowadzałyby Go ku światu tego-samego.

Nieobecność Boga budzi sprzeciw różnych interpretatorów filozofii Levinasa. Derrida pytał, jak jest możliwe mówienie o tym, co zawsze nieobecne? Zresztą czyż myśl o pełnej pozytywności Nieskończonego nie zdradza samej siebie, odsyłając nas wprost do tego, co skończone? Czyż nie grozi tu wspólny horyzont dla słowa, dla ruchu myśli, który tak bardzo Levinas chce przekroczyć?²⁵ Filozofowie chrześcijańscy pytają Levinasa, dlaczego tylko w epifanii twarzy drugiego ujawnia się ślad Boga, a nie we mnie? Czemu drugi jest Mu bliższy niż Ja? Nieobecność Boga czyni niebo pustym. Pragnienie dobra, ofiarność, sprawiedliwość, odpowiedzialność, wszystko to rozgrywa się wyłącznie między ludźmi. Ten Bóg jest całkowicie poza światem, jest obojętnością, czemu więc Jego wezwania mają cokolwiek znaczyć, skąd w ogóle mam pewność, że to On mnie wzywa, skoro nigdy nie jest

²¹ *En découvrant*, wyd. cyt., s. 201, *Enneady* V. 5. 5., tłum. Krokiewicz, Warszawa, BKF, 1959, s. 274–275.

²² E. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, 2 éd., 1978, s. 190.

²³ *En découvrant...*, wyd. cyt., s. 190, 197.

²⁴ *Korespondencja...*, wyd. cyt., s. 114.

²⁵ Por. J. Derrida: *Violence et métaphysique*. W: *L'écriture et la différence*. Paris 1967.

dla mnie tu i teraz?²⁶ Wszystkie te wątpliwości mogą prowadzić do wniosku, że Levinasowska filozofia Boga jest swoistym deizmem.

Byłaby w tej opinii racja, gdybyśmy pojmowali deizm jako brak bezpośredniej ingerencji Boga w stworzony przez siebie świat. W tradycji filozoficznej deizm oznacza jednak coś innego. Deizm to religia racjonalna, nie tylko odrzucająca Objawienie i negująca ideę boskiej Opatrzności, to także przekonanie, że jeżeli Bóg jest, musi być dostępny rozumowi, to próba stworzenia religii naturalnej. Levinasa jednak ani z Herbertem of Cherbury, ani z Tolandem, tym bardziej z Wolterem nie łączy. Krytycy Levinasa zakładają także niezmiennie, że Bóg jest tożsamy z Bytem Najwyższym, a właśnie taką tożsamość Levinas odrzuca. Bóg jest dla niego poza bytem. Obecności Boga nie może zaś przyjąć, albowiem nie daje się ona pogodzić z nieustającym panowaniem zła. Jak można myśleć o wieczności Boga i jego miłości w świecie pełnym nieszczęścia i gwałtu. „Czyż nie jest szaleństwem przypisywanie pełni bycia Bogu, który w percepcji jest zawsze nieobecny i nie ukazuje się także w moralnym zachowaniu się ludzi tego świata podległego przemocy, gdzie pokój ma tylko prowizoryczną trwałość, i to za cenę daniny krwi zapłaconej jakiemuś Minotaurowi, za cenę kompromitujących zabiegów politycznych... Podtrzymywać tę sprzeczność między istnieniem przypisywanym istocie Boga i Jego skandaliczną nieobecnością, to poddawać próbie inicjację do życia religijnego, próbie dzielącej filozofów i wierzących. Chyba że, dodaje Levinas, ta uparta nieobecność Boga jest jednym z tych paradoksów, które wzywają nas na szerokie drogi”²⁷.

Levinas chce uwolnić Boga od tej sprzeczności. Jego Bóg na pewno nie jest Bogiem chrześcijańskim, osobowym Bogiem miłosierdzia i łaski. To my musimy czynić miłosierdzie i być gotowymi nawet na ofiarę z własnego życia, by iść po Jego śladach. Dla Levinasa tajemnica Boga jest dramatem rozgrywanym przez trzy osoby. Ja zbliżam się do Nieskończoności poświęcając się tobie, mojemu bliźniemu. Relacja z Onością jest nie pojmowaniem, lecz zbliżaniem się (*l'approche*) po śladzie, przybliżaniem się bez końca, nigdy nie zaspokojonym, nie mającym spełnienia aż po śmierć. W epifanii twarzy drugiego On narusza mój spokój, wzywa mnie, tak że czuję się wybranym. Budzi się we mnie pragnienie Nieskończoności, „pragnienie nie do zaspokojenia, które nie wyznacza, w przeciwieństwie do potrzeby, kresu ani celu, pragnienie bez celu, bezinteresowne, pragnienie transcencji, Dobra”²⁸.

Pozostaje jednak inna wątpliwość. Jeżeli chcemy dbać o to, by nie stwarzać sprzeczności w języku, musimy przyjąć, że Nieskończoność może być tylko jedna. Nie da się pomyśleć dwu lub więcej nieskończoności, chyba że to określenie zwiążemy z dopełniaczem i będziemy mówili o nieskończoności przestrzeni, czasu, zła itd. O taką jednak nieskończoność Levinasowi nie chodzi. Dlatego też mówi wyraźnie, np. w swoich odwołaniach do Plotyna, o Jednym. Próbując nadal zacho-

²⁶ Por. wyżej cytowaną *Korespondencję...*, wyd. cyt.

²⁷ *En découvrant...*, wyd. cyt., s. 204.

²⁸ E. Levinas: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, 2 éd. 1986, s. 111.

wać wierność językowi, powinniśmy wnioskować, że owo Jedno, odległe, w radykalnej diachronii ze światem i bez bezpośredniego z nim kontaktu, musi pozostawać sobą, identyczne tak, jak to wyraża sentencja *unum et idem est*. Jedno bowiem nie da się logicznie pomyśleć inaczej niż jako coś absolutnie niezłożonego, samowystarczającego i pozaczasowego niby geometryczny punkt. Pojęcie identyczności wkracza tu natychmiast do metafizyki Levinasa, choć się przed nim bronił, a z nim niebezpieczeństwa teologii negatywnej, o czym pisał w *Horror metaphysicus* Kołakowski²⁹. Albowiem, „jak to możliwe, by *Ultimatum* w taki sposób określone było stwórcą, którego słowo powołało świat do Istnienia...”. Levinas wydaje się być świadomy tych kłopotów i szuka ratunku przed nimi właśnie w owej diachronii. Czy jednak oddalenie Boga poza czas przewyciężyło trudności? Raczej je mnoży. Weźmy bowiem pod uwagę jeszcze jedną kwestię, być może w całej tej dyskusji najwyraźniejszą.

Natychmiast bowiem, gdy czytamy teksty Levinasa, narzuca się pytanie, czy ten Bóg, tak podobny do neoplatońskiego ujęcia, nie jest też po prostu, zgodnie z tą filozofią, tożsamy z Dobrem. Pragnienie nieskończoności jest wszakże, według słów filozofa, pragnieniem dobra. Słowa te jednak można rozumieć rozmaicie. Gdybyśmy chcieli w nich widzieć uznanie, tak jak to stwierdzał Plotyn, że sama istota Boga jest dobrem, byliśmy w błędzie. Nie o istotę chodzi Levinasowi, bo ta jest niedostępna, nic o niej nie jesteśmy w stanie powiedzieć. Zresztą wszelkie tezy o istocie substancjalizują ideę Boga, są zatem, według Levinasa, nie do przyjęcia. Musi to być więc relacja innego typu, relacja, której ujęcie powinno przewyciężyć jeszcze jedną trudność. Nie jest bowiem jasne, jak można pogodzić ową Jednię, radykalnie nieobecną, z dobrem. Kołakowski analizując poglądy Proklosa zwrócił uwagę, że „sensowne użycie tego słowa: „dobro” włącza intencję skierowaną ku czemuś lub komuś innemu. Dobroć ku samej sobie skierowana, nieintencjonalna, a przy tym aktualna, niepotencjalna, zdaje się wykraczać poza nasze zasoby pojęciowe. Odpowiedź, że zwrócona ku nam boska łaskawość (zakładając, że jest empirycznie i nieodparcie dowiedziona, w co wielu powątpiewa), wyraża wewnętrzną dobroć Boga i w ten sposób dostarcza nam dowodu, że jest On dobry, jest przyznaniem się do porażki. Z łaskawości Bożej, jak ujawnia się w jego dziełach, nie możemy wnosić o jego wsobnej dobroci, od dzieł tych odmiennej”³⁰. Levinas ten kłopot dostrzega, gdy pyta wprost: na jakiej zasadzie On zasługuje na miano dobra, choć On nie oznacza nic więcej poza obojętnością?³¹ Dlaczego w ogóle transcendencja Nieskończoności dyktuje nam słowo: „dobro”³², skoro On, Jedno, nie może się przez dobro przejawiać, w ten sposób zaznaczałby bowiem swoją obecność, a obecność jest utratą radykalnej inności, wejściem w sferę tego samego? Przewyciężenie owej sprzeczności, które Levinas proponuje, polega na zrozumieniu prostego faktu, że dobro jest tylko naszym dziełem, płynie z nas,

²⁹ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 46–48.

³⁰ Tamże, s. 49–50.

³¹ *De Dieu...*, wyd. cyt., s. 111.

³² Tamże, s. 113.

z naszego pragnienia. Dzieło zaś, jak dalej wyjaśnia, nie jest jakimś krokiem pozornym ku czemuś, co pozostaje zawsze samym sobą, nie jest też tym szczególnym wytworem myśli, negującej to, co inne, i tym samym redukującej każdą odmienność przez podporządkowanie jej idei. W takich działaniach byt jest tożsamy z sobą, a myśl nie jest niczym więcej jak myślą o myśli, zgodnie z naukami idealizmu. Dzieło to ruch tego samego ku absolutnej inności, ruch bez możliwości powrotu. Mitowi Odyseusza powracającego do Itaki Levinas przeciwstawia mit Abrahama, który porzuca ojczyznę, by wyruszyć ku ziemiom nieznany. Dzieło ma charakter etyczny, przepełnione jest pragnieniem nieskończoności i dobra, jest ono liturgią nie związaną jednak z żadnym kultem i z żadną dogmatyką³³. Bóg zatem może być nazwany dobrem, o ile pojmimy, że to nie On jest takim lub innym, gdyż zawsze jako absolutnie transcendentny jest poza określeniami, lecz że istniejące w nas pragnienie nieskończoności wzywa na jedyną ku tej nieskończoności drogę, którą wyznacza czynienie dobra. Bóg stanowi zasadę zwycięstwa dobra w każdym z nas³⁴. Ten ruch ku dobru nie zwraca się bezpośrednio ku Nieskończoności, lecz ku innemu. To ruch okrężny, lecz ta okrężność, jak pisze Levinas, ma większe znaczenie niż prostoliniowość³⁵. Tylko droga przez tych, których nie pragnę, którymi nawet się brzydzę, wiedzie ku Upragnionemu. Trzeba, bym przyjął na siebie winę i odpowiedzialność za innych, bym mówił „tak jak Alosza u Dostojewskiego: każdy z nas jest winny za wszystkich i za wszystko, a ja więcej niż inni”³⁶, lub mówił zgodnie ze słowami Biblii: oto jestem, w absolutnym poddaństwie wobec tego, który mnie wzywa, mnie potrzebuje³⁷. „Niedotykalny, Upragniony oddziela nas od relacji pragnienia, które budzi, i przez to oddzielnie lub świętość pozostaje w trzeciej osobie: On w głębi jakiegoś ty. Jest dobrem w takim oto właściwym i ścisłym sensie: nie wypełnia mnie dobrami, lecz zmusza do dobroci, wspanialszej niż dobra, które mógłbym otrzymać”³⁸.

Można się jednak spytać Levinasa, skąd to pragnienie nieskończoności i skąd mam pewność jego pozytywności; skąd też ów ślad, po którym iść powinienem, który zachęca mnie do ofiary, zanim nawet usłyszałem wezwanie. Skąd ten rozkaz, dlaczego go słyszę, rozkaz, który, jak Levinas pisze, „wślizgnął się we mnie bez mej wiedzy, jak złodziej”, który jednak pokonuje mój opór, rozkaz, a raczej przykazanie najwznioślejsze nie zadające gwałtu, rozkaz z którego źródłem nie mogę nawiązać kontaktu?³⁹

³³ *En découvrant ...*, wyd. cyt., s. 191.

³⁴ *Trudna wolność...*, wyd. cyt., s. 80.

³⁵ *De Dieu...*, wyd. cyt., s. 114.

³⁶ Tamże, s. 135.

³⁷ W języku francuskim formuła ta brzmi: *me voici*, to ważne. Ja bowiem występuje w bierniku, jest bierne, poddane, oddające się. Levinas niejednokrotnie podkreśla wagę tej pasywności w stosunku etycznym. Por. tamże, s. 146.

³⁸ Tamże, s. 114.

³⁹ *Autrement qu'être*, wyd. cyt., s. 191.

Levinas zapewne by odpowiedział, że pytanie pozbawione jest sensu, że je dyktuje chęć racjonalnego wyjaśnienia tego, co rozumem ujęte być nie może. Pytanie to szuka celu i początku, *arche*, lecz to, co jest poza byciem, ma an-archiczny charakter, nie posiada zasady, jednoznacznie dającego się określić źródła lub zamiaru. Słowo „dobro” a także „Bóg” nie odnoszą się do bytu i tego bytu takich lub innych właściwości.

Nie jest to wyjaśnienie satysfakcjonujące. Co więcej, stanowisko Levinasa ulegając zmianie, przysparza trudności. Jeszcze w *La trace de l'autre* i innych tego czasu artykułach Levinas pisał, że twarz jest jedynym otwarciem ku transcendencji. Pośrednictwo drugiego było konieczne, by pragnienie Nieskończoności zyskało jakiekolwiek dla mnie znaczenie. W *Autrement qu'être*, co słusznie zauważył Jędraszewski, sytuacja jest już inna. Bóg się skrywa, ale jest jednocześnie jak „migocące światło”. Pełne tajemnicy słowa Nieskończoności poruszają moje własne sumienie, odrzucam je, kontestuję, a mimo to obarczają mnie ciężarem odpowiedzialności, której nie mogę się pozbyć⁴⁰. „Transcendencja, zewnętrznosc bardziej zewnętrzna, bardziej odmienna niż wszelka zewnętrznosc bycia, wydarza się tylko w podmiocie, i to nawiedzenie – odmienność w tożsamości – stanowi o podmiotowości i psychizmie podmiotu”⁴¹. I Levinas dodaje, że Nieskończoność przeze mnie właśnie zyskuje swą chwałę.

Mediacja drugiego przestaje być potrzebna. Staję oto sam wobec głosu Boga, choć ten głos mnie dochodzi „z owego kiedyś bardziej przeszłego niż wszelka przeszłość możliwa do przedstawienia”⁴², z czasu przed wszelkim czasem, z czasu nie dającego się zsynchronizować, z czasu stworzenia. Stwierdzenie to budzi natychmiast nowe wątpliwości. Czyż ten głos bowiem nie świadczy o tym, że ów Bóg odległy nie jest bynajmniej tak absolutnie obojętny, skoro już nas naznaczył, skoro sprawił, że zostaliśmy wybrani przez dobro, zanim jeszcze zdołaliśmy dobro przyjąć i je rozumieć? Poczucie odpowiedzialności, stwierdza wszak Levinas, jest bardziej źródłowe aniżeli wszelkie jej rozumienie, pragnienie Nieskończoności silniejsze niż egoizm, tak silne, że będąc czymś innym we mnie rozbija własną mą tożsamość⁴³. I wątpliwość druga: czyż ten, kto raz przemówił do mnie, może pozostawać we wsobności nienaruszalnej?

Wybranie, poddanie się nakazowi, pasywność w poddaniu się wobec innych, pragnienie dobra, oto kategorie, którymi posługuje się Levinas, aby opisać tę relację człowieka z Bogiem zawsze nieobecnym. Bóg nie jest bytem, substancją, osobą, obecnością, kimś, o którym moglibyśmy wypowiadać jakikolwiek sąd, „ani przedmiotem ani rozmówcą”⁴⁴. Jest inny niż inni, transcendentny aż do absencji. Świadczyć zaś mu mamy nie słowami, myślą, wiedzą, lecz etycznym czynem.

⁴⁰ Tamże, s. 196.

⁴¹ Tamże, s. 199.

⁴² Tamże, s. 157.

⁴³ Tamże, s. 160.

⁴⁴ *De Dieu...*, wyd. cyt., s. 115.

Levinas na pewno nie jest ani ateistą, ani deistą, przed takimi klasyfikacjami by się bronił. Jego koncepcję trudno jest umieścić w jakiejś tradycji dokładnie. Jest on i Grekiem, i Żydem, spadkobiercą Platona i Plotyna, ale także Biblii, bo to Biblia, jak pisze, uczy nas priorytetu innego nade mną w każdej chwili życia⁴⁵, a także tej prawdy, że wierzący jest jak motyl, który krąży wokół ognia, tuż, blisko, lecz nigdy nie poparzy skrzydeł, zachowując w pełni swą niezależność. To ode mnie bowiem zależy, czy usłyszę głos wezwania i pójdę po śladach Boga.

Ta boska komedia, religijny dramat, jak jeszcze określa nasz stosunek z Nieśkończonością Levinas, nie wspiera się na żadnej teologii pozytywnej, nawet na żydowskiej, choć, jak sam mówi, mistyka żydowska jest mu bliska. Levinas podkreśla ułomność wszelkiej teologii, a także filozofii. Ale jednocześnie nie może pozbyć się mówienia o Bogu, gdyż jest on zawsze dla niego najważniejszym punktem odniesienia. Szuka więc możliwości Jego wyrażenia, szuka języka, w którym można by było mówić o Nim, choć język przez jego racjonalistyczną tradycję nieustannie stwarza sprzeczności. I nie wydaje mi się, by sprzeczności znikwały przez umieszczenie Boga poza byciem i w radykalnej diachronii.

II

Powróćmy do człowieka. Rozbudowując swoją filozofię Boga Levinas musiał dokonać daleko idących korekt w koncepcji człowieka. Dotyczą one samego procesu identyfikacji Ja. W *Totalité et infini* proces ten jest ściśle związany z „separacją”, a więc z dążeniem Ja do bycia sobą, zamknięcia się we własnym świecie, przeciwstawiającym się wszelkim groźbom totalizacji. Tylko przez separację Ja może zdobyć pełną samotożsamość, przez separację zaboreczą, usiłującą uczynić swoim to, co obce. Niemal pół książki poświęcone jest strukturze separacji. Nie będę jednak zatrzymywać się na jej opisie, chyba już dobrze dziś znanym⁴⁶. Przypomnijmy więc tylko, że separacja nie wspiera się na świadomości, na myśli ogarniającej siebie samego i dostrzegającej, że oto jestem czymś szczególnym w tej wielości mnie otaczającej, z którą się zrównać nie mogę i nie chcę. Elementem konstytutywnym separacji jest egoizm Ja, ale także uczucie samotności w radości lub bólu. Samotożsamość wspiera się więc na tej „inwolucji”, jak pisze Levinas, zwinieciu się w sobie, w skupieniu, w swym domostwie, a nie na rozumieniu bycia, jak chciał Heidegger⁴⁷. Przeciwnie, rozumienie wymagające przedstawienia swej własnej egzystencji jest pierwszym krokiem ku utracie tożsamości, ku wtopieniu się w to, co ogólne, wspólne, a co wyznacza przede wszystkim wiedza i historia, obie podporządkowane idei racjonalności, gdzie indywidualność ginie. Rozum bowiem nie zna liczby mnogiej. Dla Levinasa Ja jest w ciągłym ruchu, przebiegającym jakby po krzywej zwijającej się lub rozwijającej ku zewnętrżności wszechobjmującej, totalnej, określanej słowem: „to samo”. W tym samym ginie moja odrębność, ale ginie także odrębność innego, nie ma zewnętrżności, nie ma

⁴⁵ *De Dieu...*, wyd. cyt., s. 145.

⁴⁶ Można go znaleźć w książce M. Jędraszewskiego: *Wobec innego*. Poznań 1990, pisał także o tym J. Tischnier: *Filozofia dramatu*. Paris 1990.

⁴⁷ *Totalité et infini*, wyd. cyt., s. 90, 92.

transcendencji. Poglębenie mojej własnej tożsamości staje się więc pierwszym warunkiem uznania inności innego, tego, który nie może być ze mną tożsamy, którego nie mogę włączyć w krąg mego świata, który pozostaje zawsze poza, nieobjęty, niezrozumiały, z kim jednak mogę nawiązać kontakt, choć ten kontakt nie daje się ująć w żadnych kategoriach logicznych. Kontakt z drugim nie nawiązuje się, gdy razem jesteśmy wtopieni w jakąś całość, gdyż bycie całości zacierza różnice. Trzeba, byśmy się spotkali twarzą w twarz, i trzeba, bym był sobą, ateistą, u siebie, separowanym, szczęśliwym, stworzonym, bym był egoistą, po to, by zrodziło się we mnie pragnienie drugiego. Egoizm dla Levinasa nie jest jedną z właściwości człowieka, kładącą się cieniem na jego życiu. To „wydarzenie ontologiczne” o doniosłym znaczeniu, rozdarcie bowiem całości może się dokonać tylko w „egoistycznym dreszczu”. Skupienie w sobie nie zamyka wrażliwości na to, co zewnątrz mnie, przeciwnie, w bycie separowanym istnieje szczelina, otwarcie pozwalająca przyjąć innego. Spotkanie z drugim nie jest więc negacją separacji. Zdarzenia nie układają się według praw dialektyki, oba wpisują się w strukturę ludzkiej egzystencji, ściśle się z sobą wiążąc. Istota ludzka jest jak Gyges, niewidzialna dla nikogo, wystarczy jednak, że przekręci pierścień i jest już dla innych. Pragnienie siebie i pragnienie drugiego są w konkretnym człowieku nierozzerwalne.

Cała ta konstrukcja wydaje się zrozumiała i nie zaskakują nas słowa Levinasa, tak często powtarzane, o wojnie i gwałcie, które, jak dowodzi, rodzą się z chęci zapanowania nad otaczającym mnie światem, z egoistycznej ekspansji, z gniewu, że oto ktoś może się spod mej władzy uchylać nie z powodu buntu i umiłowania wolności, lecz z powodu tego prostego faktu, iż ta władza jest wobec niego bezsilna, że go objąć nie potrafi, że jej uzurpacje napotykają granice nie do przekroczenia. Inny jest tu, przede mną, słyszę jego głos, wzywa mnie, budzi zarówno gniew, gdy się wymyka, jak i pragnienie. Z pragnienia budzi się uczucie odpowiedzialności i ofiary, chęć oddania się, służenia, przez co jeszcze silniej odczuwam swą tożsamość, gdyż pojmuję, że nikt mnie z tej odpowiedzialności zwolnić nie może. Jestem dla innego nie przez negację siebie samego, lecz z moralnego wymogu. Wszystkie rozważania Levinasa z *Totalité*... dadzą się zamknąć w formule: musiałem być dla siebie, by się otworzyć ku innemu, być dla innego.

Tymczasem *Autrement qu'être* przynosi znaczącą zmianę, analogiczną do tej, którą obserwujemy w koncepcji Boga. Nawet podejmując te same motywy, Levinas rozkłada w nich inaczej akcenty. Kładzie mniejszy nacisk na separację, większy na ciało i cielesność, wrażliwość zarówno na ból, cierpienie, jak i na rozkosz. To wrażliwość pogłębia poczucie tożsamości. Nie „we wzniosłych uczuciach na literaturze, lecz w tym oderwaniu chleba od ust, które go smakują, by oddać innemu, w rozbiciu jądra rozkoszowania się zawiązuje się węzeł mego Ja”⁴⁸. Ciało, jego zmysły, a więc i egoizm radości z czegoś, rozkoszowanie się rozkoszą samą, bez refleksji, bez zastanowienia, w spontaniczności, jest dla Levinasa prąródłowym węzłem podmiotowości i niezmiennie siłą identyfikacji i właśnie

⁴⁸ *Autrement qu'être*, wyd. cyt., s. 81.

⁴⁹ Tamże, s. 93 i n.

ciało, bezbronne w swej bierności, nagie, podatne na zranienie, czułe jest na głos innego, głos, który narusza moją najgłębszą intymność i budzi niepokój⁴⁹. Ten głos nie dochodzi jednak gdzieś z zewnątrz, nie ma tu już spotkania, twarzy. Słyszę wezwanie, lecz płynie ono właśnie z mego niepokoju, z tego, co jest we mnie. Łączę się z tym innym, zanim mi się ukazał, zanim zwróciła się ku niemu moja świadomość. Moje Ja to nie świadomość, ani wolność, ani pewność siebie, ani obecność cielesna z krwi i kości, wystawiona na spojrzenie, ani opór lub wysilek, ani działanie lub intelekt. Jest ono jednością w różnicy, gdyż inny jest we mnie. Podmiotowość, pisze Levinas, „to Inny w tym samym”, co oznacza, że jestem dla drugiego pomimo siebie, w obsesyjnym zbliżeniu, którego żadna świadomość nie może unicestwić, gdyż jest wobec niego czymś wtórnym⁵⁰.

Cała poetyka, której tu Levinas używa, wprowadzone przez niego nowe pojęcia, takie jak zakładnik, substytucja, mają wyjaśnić tę skomplikowaną strukturę podmiotowości, której tożsamość się pogłębia przez „chorobę identyczności”, przez rozerwanie „granic identyczności, zasady bycia we mnie”⁵¹. Levinas ucieka się wciąż do takich paradoksalnych sformułowań, z pełną świadomością albowiem sama ta struktura jest, jego zdaniem, w pewnym sensie paradoksalna. Inny we mnie nie jest kimś obcym, nie jest też władcą, któremu bym się poddawał, żadne relacje, do których zwykle odsyła filozofia, nie mają tu miejsca. Trudno tu mówić nawet o relacji, wszystko bowiem dzieje się we mnie, to całe moje Ja cieleśnie i psychicznie jest zaangażowane w poczucie winy za winy innego. Substytucja jest zapomnieniem o mym własnym Ja, zastąpieniem innego w jego winie, to wzięcie na siebie pełnej za niego odpowiedzialności, której odrzucić nie mogę, jestem bowiem wyznaczony, od tego czasu nie odzyskania, niezastąpiony. W tym zastępowaniu nie mogę już o sobie mówić: „Ja”, lecz w bierniku: „mnie”, lub raczej „siebie”, lub „się”, tak jak mówię, że widzę się, czuje się, dotykam się, boję się, gdzie to „się” jest biernością, pragnieniem ofiary, obsesją, kimś oskarżonym⁵². Moja tożsamość jest tu wyznaczana przez powrót do siebie, mającego poczucie winy i pragnienie oddania się za innego.

Nie chodzi tu bynajmniej o to, bym był zdolny do czynów moralnych lub został wyposażony w różne moralne zalety. Nie chodzi też o świadomy akt zastępowania kogoś w jego bólu lub winie. Levinas kładzie nacisk na bierność, bo bierność jest przed świadomością, to „się” jest starsze niż Ja, jest czymś pierwszym. Odpowiedzialność została wpisana w samą strukturę mej podmiotowości, toteż tym bardziej staje się ona sobą, gdy nie cierpię dla innego, lecz jestem tym cierpieniem, gdy nie pokutuję za innych, lecz jestem samą tą pokutą. Jedność z innym nie przestającym być innym – oto warunek mojej tożsamości.

Odrzucone zostają przez Levinasa takie czynniki identyfikacji mnie, jak dom, skupienie się w sobie i na sobie, którym tak wielkie znaczenie przypisywał w strukturze separacji. Teraz to Ja w bierniku pozostaje poza miejscem, poza domem,

⁵⁰ Tamże, s. 100-110.

⁵¹ Tamże, s. 86, 45.

⁵² Biernik po francusku to *accusatif*, *accuser* znaczy także oskarżać.

kimś wygnanym, już nie dla siebie, ale całkowicie dla innego z innym w jedności. „Ja jestem innym ...poza miejscem, w sobie – lecz poza autonomią samoprzywiązania i poza identycznością wspartą na sobie samej. Poddając się biernie ciężarowi Innego, wzywana do jedności, podmiotowość nie należy już do porządku, w którym alternatywa aktywności i bierności zachowuje sens. Trzeba tu mówić o eksploacji, jako łączącej identyczność z innością”⁵³. „W tym sensie to Się (*Soi*) jest dobrocią i ze względu na wymóg opuszczenia wszystkiego co się ma, wszystkiego do siebie i dla siebie, sybstyucją”⁵⁴. Węzeł podmiotowości ma charakter etyczny a nie egzystencjalny.

Zadajmy sobie pytanie, skąd te zmiany u Levinasa, to zaostrenie etycznych wymogów kładących się ciężarem przygniatającym barki człowieka. Można szukać tu źródeł w tradycji żydowskiej, w jej ideałach odpowiedzialności, ofiary. Sam termin: „substyucja” jak i „zakładnik” zostały zaczerpnięte z Biblii⁵⁵. Nie o nich chcę jednak mówić, bo nie one wydają mi się najważniejsze. Intencją Levinasa jest wszak budowanie metafizyki jako etyki, a więc wyjście poza ontologię. Levinas chce wyciągnąć wszystkie konsekwencje z tego, co niesie z sobą etyczny wymóg, nie ten powtarzany od dawna przez rozmaite typy ideologii humanistycznych: trzeba być inaczej, lecz: inaczej niż być. Zmiany musiały zajść, gdyż samemu autorowi język *Totalité*... wydał się zbyt ontologiczny, prowadzący do ontologicznych skojarzeń. Należało więc takie skojarzenia usunąć, pójść dalej, tak daleko poza problematyką związaną z byciem, by pokazać, że etycznym rdzeniem jest uwolnienie się od warunków własnego bycia, pełne *dés-inter-essement*, co oznacza obojętność wobec czegoś, brak zainteresowania, ale co w języku francuskim tak, jak to zostało graficznie przedstawione przez Levinasa, ma sens inny: odcięcia się od wewnętrznego mojego bycia, *esse*⁵⁶. Filozofia europejska w swej orientacji z jednej strony na poznanie, a więc struktury świadomości, z drugiej strony na ontologię, na wszystko, co dotyczy bycia, obwieszczając śmierć metafizyki zapomniała o tym, co poza świadomością i poza byciem. Heidegger wypominał jej zapomnienie o byciu, Levinas zapomnienie o tym, co poza byciem, i co było zawsze, jak twierdzi, jej młodością, a więc siłą i co się daje wyluskać spod ciężaru warstw różnych filozoficznych koncepcji. „Chwile cudowne: Jedność bez bycia w *Parmenidesie* Platona; Ja, które wynurza się z *cogito* z powodzi zalewającej cały byt, jeszcze przed ratunkiem tego Ja przez bycie, jakby powódź nie miała miejsca; jedność kantowskiego: „ja myślę” przed jego redukcją do formy logicznej, którą Hegel podporządkował pojęciu; Ja czyste Husserla, transcendens w immanencji, poza światem, lecz również poza byciem absolutnym świadomości zredukowanej; człowiek Nietzscheański otrząsający bycie świata w przejściu ku nadczłowiekowi, redukujący bycie nie przez wzięcie je w nawias, lecz przez gwałt, jaki zadaje temu

⁵³ Tamże, s. 151.

⁵⁴ Tamże, s. 151.

⁵⁵ Zob. M. Jędraszewski, *Wobec innego*, wyd.cyt., s. 209.

⁵⁶ Por. E. Levinas: *Etique et infini*. Paris 1982, s. 96.

⁵⁷ E. Levinas: *Humanisme de l'autre homme*. Paris 1972, s. 106.

niesłuchanemu słowu, rozkładając w tańcu i śmiechu (nie wiadomo dlaczego miałyby być tragiczne i graniczyć z szaleństwem) i niszcząc światy tkane przez to słowo aforystyczne⁵⁷.

Dla filozofii europejskiej zasadą identyfikacji jest przede wszystkim świadomość, w jej intencjonalnych aktach skierowanych ku czemuś, co jest bytem lub byciem. Byt zawsze jest problemem, zdajemy sobie bowiem sprawę, że ludzie nas może pozór. Dla Levinasa jest to problem wtórny. Istnieją problemy bardziej radykalne, przede wszystkim problem początku, źródła samego pytania. Tak jednak już jest, że to pytanie, w którym pytam siebie: dlaczego pytam, zatrzymuje się w pół drogi. Nie zgłębiam drążącego mnie niepokoju, nie sięgam aż tam, gdzie ktoś woła i mówi we mnie żądając i oskarżając, lecz pytam tylko o istotę mnie, o to, kim jestem, o moje bycie – i natychmiast przez to pytanie umieszczam się w tym, co ogólne, co jest więc tym samym.

Świadomość nie umie się cofnąć do rdzenia własnej podmiotowości, nie zna radykalnej diachronii, pozostaje zawsze w teraźniejszości. W pierwszym rozdziale *Autrement qu'être* Levinas poddaje krytyce Husserlowską koncepcję czasu, ukazując, że w protencji i retencji nie ma możliwości oddzielenia spostrzeżenia od praimpresji. Różni ją modyfikacje bez zmiany rzeczywistej. Świadomość stale pozostaje dla siebie przeźroczysta, żyjąc nieustannie w teraźniejszości, a więc w obecności swego przedmiotu. Czas u Husserla jest zawsze czasem do odzyskania, w którym nic nie zostało zagubione. W tej metafizyce obecności skierowanej na przedstawienie, reprezentację, usiłującej dotrzeć do istoty, a więc prawdy, świadomość ma moc identyfikacji wszelkiego bytu, to ona stwierdza, że coś jest tym samym, ujmuje je w słowie raz wypowiedzianym, w tym *dit*, jak pisze Levinas, które natychmiast unieruchamia myśl, ustala ją i to w podwójnym znaczeniu tego słowa, jako zatrzymanie ruchu, ale także jako ostateczne określenie sensu. Ten czas zamiera i Levinas przypomina, że Husserl pisał wprost, iż świadomość czasu jest źródłem konstytucji identyczności w ogóle, identyczności, która może być określona, nazwana, wypowiedziana i podporządkowana pojęciu. Proces tej identyfikacji, dodaje Levinas, opiera się na tajemniczym schemacie, na jakiejś pierwotnej *doxa*, która zakłada relację między tym co indywidualne i tym, co ogólne. Dla aktów świadomości poddanej tak pojętemu czasowaniu się wzorcem jest myślenie teoretyczne, od którego Husserl nie potrafił uwolnić żadnego z konkretnych przeżyć ludzkich⁵⁸. Dla Levinasa, szukającego wyjścia poza to samo, które wspiera się zawsze na pojęciach ogólnych, metafizyka wiążąca nierozzerwalnie z sobą czas, istotę i teorię, jest nie do przyjęcia. Nie jest też do przyjęcia metafizyka Heideggera, i to z jeszcze innego powodu aniżeli ten, o którym była mowa wyżej. Zgodnie bowiem z tezą o różnicy ontologicznej, identyfikacja każdego bytu odsyła do bycia. Bycie, *Sein*, to czasownik, bycie bytuje, bycie jest uczasowione, czas i bycie są nierozłączne, na co wskazuje sam język, jednocześnie bycie ujawnia to, co dla bytu istotne. Termin *essence*, który odpowiada Heideggerowskiemu *Sein*, nosi w sobie wyraźnie tę dwuznaczność bycia i istoty, niewidoczną w języku niemiec-

⁵⁸ Por. *Autrement qu'être*, wyd. cyt., s. 40 i n.

kim. Bycie danego bytu przebiega w szczególny sposób, który pozwala uchwycić jego *quidditas*, a więc określić podstawy identyfikacji. Zasada tożsamości „A jest A”, „Sokrates jest Sokratesem”, przełożona zostaje na formułę „Sokrates sokratyzuje się”. I odwrotnie, bycie polegające na sokratyzowaniu się pozwala się zidentyfikować jako imię Sokrates⁵⁹. Oto dlaczego w tym powiązaniu czasu i bycia rodzi się ontologia. „Ontologia fundamentalna, która oskarża o pomieszanie bycia i bytu, sama mówi o byciu jako o bycie zidentyfikowanym”⁶⁰. To bycie zaczyna się przedstawiać, daje się tematyzować, określać, w tej dwuznaczności bycia i bytu pojawia się logos. „Bycie, pisze jeszcze Levinas, jest nierozdzielne ze swym sensem! Jest wypowiedziane. Jest ono w logosie”⁶¹. A w innym miejscu: „Pozycja podmiotu w filozofii po Husserlu: egzystencja, emocja aksjologiczna, intencjonalność praktyczna, myśl o byciu, a nawet człowiek jako znak lub człowiek jako strażnik bycia – zachowuje poprzez wszystkie te przemiany interpretacji teoretyczny sens znaczenia, w miarę jak otwarcie, przejaw, fenomenalność, pojawienie się pozostają wydarzeniem mu właściwym, *Ereignis* – przywłaszczenie bycia”⁶².

Można te tezy Levinasa wyrazić innymi słowami. U Heideggera rozumienie bycia jest przynależne *Dasein*. Bycie domaga się rozumienia, a to znaczy, jak pisze Heidegger w *Identität und Differenz*, że bycie i myślenie stanowią jedność u źródła. To stwierdzenie Levinasowi wystarcza, by próbować wyjść poza bycie i to wszystko, co problematyka bycia ze sobą niesie. Nie oznacza to jej przekreślenia, lecz zdanie sobie sprawy, że istnieje coś bardziej podstawowego, pierwszego przed świadomością czy rozumieniem, przed przedstawianiem sobie bytów, lub myśleniem bycia, przed wszelką tematyzacją, a więc i dyskursem, już od zawsze z tego czasu nie do odzyskania.

Zmiana w traktowaniu podmiotowości następuje więc u Levinasa wówczas, gdy spostrzega, że zwrot ku drugiemu w separacji to jakby zwrot ku innemu bytowi. Twarz, jej widzenie, mogłaby być pojęta jako widzenie w świetle, a światło i bycie zawsze się z sobą wiążą. Gdy pytam, kto mnie woła, tam z zewnątrz, samo to pytanie wskazuje na inny byt. Tak ujęta transcendencja innego nie była radykalna, groziła stopieniem w to samo. Etyczna płaszczyzna łatwo ulegała skrzywieniu przez ontologię. Levinas nie odrzuca epifanii twarzy i wszystkich konsekwencji, jakie epifania niesie. Akcenty jednak teraz kładzie nie na nią, lecz na owo „się”. Nawet pojęciu bliskości, bliźniego, którym się posługiwał w *Totalité...* nadaje nowy sens. Bliskość owa bowiem mogła być pojęta ontologicznie jako relacja, wskazująca na zmniejszenie dystansu z innym, przy zachowaniu granic mej immanencji, mojego Ja w swej identyczności. Tymczasem nie jest to relacja, to obsesja moja jednostronna, nie dająca spokoju mojemu sumieniu⁶³. Zrozumienie, na czym po-

⁵⁹ Tamże, s. 53, *Le verbe être dans la prédication (qui est sa place naturelle) fait résonner l'essence mais cette résonnance se ramasse en étant par le nom. Être, dès lors, désigne au lieu de résonner*, tamże, s. 55.

⁶⁰ Tamże, s. 55.

⁶¹ Tamże, s. 58.

⁶² Tamże, s. 123.

⁶³ Por. tamże, s. 19, a także *Etique et infini*, wyd. cyt., s. 79 i n.

lega tożsamość Ja, wymaga zatem powrotu do siebie poza byciem, gdzie egoizm bytu w separacji przestaje mieć znaczenie, gdzie przestaje mieć sens wszelka troska o własne istnienie, i lek przed śmiercią i gdzie już uciec nie mogę przed innym, bo jest we mnie⁶⁴.

Czy ten inny jest tu człowiekiem czy Bogiem, nie jest do końca jasne. Zapewne może być jednym i drugim. Obie koncepcje – człowieka i Boga – zostają w tych Levinasowskich tezach o tożsamości spięte jedną klamrą. Pozwala ona na sformułowanie paru wniosków. Zauważamy więc, że pojęcie tożsamości występuje u Levinasa w dwóch perspektywach: negatywnej i pozytywnej. Nie ma więc tożsamości w bycie lub byciu. Byt jest zawsze, dla autora *Totalité...*, wielością zróżnicowaną i wszelkie próby jednoczenia wielości, lub jej ujednolicenia są ostro krytykowane, jako usiłowanie ustanowienia tego samego, groźnej dla człowieka totalności. Pojęcie tożsamości odzyskuje swoje znaczenie w stosunku do indywidualnego człowieka. Nie chodzi jednak Levinasowi o jej subiektywne poczucie, o przeżycia psychologicznej natury. Nie. Pytanie o tożsamość jest pytaniem o człowieka jako takiego, o jego człowieczeństwo, o prawdziwy humanizm. Otóż jestem człowiekiem, jestem sobą tylko w tej mierze, gdy inny jest we mnie. Współczesny antyhumanizm ma, zdaniem Levinasa, jedną generalną intuicję, gdy domaga się przekreślenia idei osoby stanowiącej cel sam dla siebie. Przesłanki, na których opiera tę tezę, są fałszywe, ale teza prawdziwa, gdyż celem może być tylko inny, którego jestem zakładnikiem⁶⁵.

Tożsamość zatem zasadza się nie na jedności lecz na różnicy. Scalić się z innym nie mogę, mogę go tylko zastąpić, wyzbywając się imperialistycznych dążeń, mogę się mu oddać. Jest to konstatacja znamienita i sądzę, że w niej tkwi jeden z kluczy do zrozumienia, co dzieli niemal całą filozofię europejską i filozofię Levinasa. Motywem przewodnim tej ostatniej jest zawsze i wszędzie różnica a nie tożsamość, o której tak wiele mówi. To różnica przeciwstawia się temu samemu we wszystkich jego wymiarach, to różnica podkreśla inność, transcendencję, niemożliwość połączenia się i partycypacji, to różnica rozcina wydarzeniami historię, łamie ciągłość czasu, wprowadza pojęcie radykalnej diachronii i wykopuje przepaść między skończonością istoty ludzkiej a Nieskończonością Boga. To różnica dzieli bycie i to, co poza byciem, wiedzę i etykę, ontologię i metafizykę. Duch filozofii Levinasa tęskni, wbrew europejskiej tradycji, nie do jedności, lecz do wielości, dostrzegając w niej nieskończoną różnorodność, jedyne źródło, jego zdaniem, etyki, a także społeczeństwa opartego na sprawiedliwości. Nawet tożsamość buduje się na różnicy. Zapewne jest więc w tej filozofii coś, co ją łączy z tendencjami naszych czasów i co tłumaczy jednocześnie zainteresowanie, jakie obudziła w świecie. Pozostaje jednakże pytanie, czy rzeczywiście różnica może stać się źródłem nowego humanizmu, czy nie kryje ona w sobie także zarodka dezintegracji i chaosu, czy może budować etykę, czy przeciwnie, grozi jej zniszczeniem? Wiele takich pytań nasuwa się po lekturze dzieł Levinasa i nie mogą one zostać bez odpowiedzi.

⁶⁴ *Autrement qu'être*, wyd. cyt., s. 165.

⁶⁵ Por. tamże, s. 164.