

Cezary Wodziński

Hermes i Eros

Impresja hermeneutyczna

1. Czy Hermes, najmłodszy z mieszkańców Olimpu, mieniący się wszystkimi barwami helleńskiej tęczy, rozpiętej między najniższymi sferami falliczności i zwierzęcości po najwyższe regiony duchowości i boskości – Hermes jako *psychopompos* ludzkich dusz, towarzyszący im aż do Hadesu, jako boski *angelos*, „bogów zręczny posłaniec”, jako „nocny strażnik nocy wszystko widzący”, tajemniczy czarodziej i nekromanta, „szybki jak śmierć” władca snów, przebiegły – *polytropos* podróżnik, rabuś i mistrz sztuki złodziejskiej, „kompan nocnej ciemności”, uskrzydłony demon losu, przebiegający granice między życiem i śmiercią, doczesnością i wiecznością, Ziemią i Olimpem, jako herold z nieodłącznym kaduceuszem w ręce, „nocny bóg przygody”, zuchwały „bóg-awanturник”, sprawujący pieczę nad „wspólnym łupem” i „wspólnym znaleziskiem” – *Koinos Hermes*, czuwający nad „miłością ukradkową i potajemną”, stały towarzysz najpiękniejszych bogiń, opiekun kupców i złodziei, pasterzy i podróżników, bóstwo opiekuńcze palestry, jako wynalazca mowy i pisma, liry i fletni Pana, a wedle jednego z najstarszych mitologemów: męskie prazródło życia – czy ów wielopostaciowy, niesprowadzalny do żadnego ze swych licznych wizerunków bóg grecki może być uznany za patrona współczesnej hermeneutyki, która tak skwapliwie przywołuje swoją mitologiczną genezę? Być może, ale pod warunkiem, że z wielobarwnej tęczy swoistego „Hermesowego świata” wypreparuje się jedno zaledwie pasmo, przypisując mu konstytutywne dla tego świata znaczenie. Zabieg to wielce problematyczny, choć znamienity nawet dla tak nieredukcjonistycznego, zdawałoby się, wręcz anty-redukcjonistycznego sposobu myślenia jak współczesne myślenie hermeneutyczne. W obszernym i wnikliwym studium greckiego „Hermesowego świata” Karl Kerényi poświęca tylko kilka linijek tej funkcji Hermesa, która pozwala współczesnej hermeneutyce nadal eksponować własne z nim powinowactwo. Jako wynalazca mowy i posłaniec Hermes jest *hermeneus* – pośredniczy za jej pomocą między światem bogów i ludzi, wnosi swą

ukradkową obecnością coś świetlistego i oświetlającego, wyjaśniającego; jest tedy również patronem wykładania i interpretacji. Stąd już tylko skok do greckiego słowa *hermenein*, które stanowi właściwy żywioł hermeneutyki.

2. Spośród wielu różnorodnych współczesnych ujęć hermeneutyki jedno wydaje mi się szczególnie ważne i ważne: wyłożone przez Heideggera w 7 paragrafie *Sein und Zeit*. Nie dlatego jednak, że przewyciężyło, jak deklaruje, wcześniejsze ograniczenia myślenia hermeneutycznego jako metody czy metodyki nauk o duchu (które to rozumienie odradza się dziś, niepomne Heideggerowskiej lekcji, w rozmaitych wersjach hermeneutyki jako „krytyki kultury”, „krytyki sztuki”, „krytyki tekstu” *etc.*). Również nie z tego powodu, że stało się potężną inspiracją dla całej późniejszej filozofii hermeneutycznej. Waga i ważność Heideggerowskiego przedsięwzięcia polegała przede wszystkim na konsekwentnie zrealizowanym zadaniu precyzyjnej pojęciowo eksplikacji tego, co źródłowo hermeneutyczne, i co leży u podstaw hermeneutyki we wszelkich innych – nadbudowanych – znaczeniach. W *Unterwegs zur Sprache* wyjaśnia Heidegger: „»Hermeneutyka«, nie oznacza w *Sein und Zeit* ani nauki o sztuce interpretacji, ani samej interpretacji, a raczej próbę określenia istoty interpretacji [...], wychodząc od tego, co hermeneutyczne”. Gdzie szukać tego, co źródłowo hermeneutyczne? Pytanie to odsyła wprost do samego centrum Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. „Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki *Dasein*, która jako analityka egzystencji koniec nici przewodniej wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w tym miejscu, z którego ono wypływa i do którego powraca”. Wiadomo, że miejscem tym jest *Seinsfrage*, a ściśle: samo *Sein* ujawniające się fenomenologicznemu *Fragen*. Wiadomo również, gdzie zachodzi ów proces ujawniania się *Sein*: w tym wyróżnionym bycie, który określony jest jako *Da-sein*. Hermeneutyka *Dasein* oznacza tedy analitykę egzystencjalności egzystencji (*sc.* transcendencji *Dasein*), bada ontologiczną strukturę, umożliwiającą ujawnianie się bycia. Tym, co źródłowo hermeneutyczne, okazuje się na gruncie Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej samo *Dasein*: dzięki temu wyróżnionemu bytowi, w nim, poprzez niego i dla niego ujawnia się sens bycia, sens bycia wszystkiego, co jest. Natomiast hermeneutyka w znaczeniu źródłowym to sposób bycia *Dasein*, jego egzystencja, polegająca na rozumieniu bycia (*sc.* transcendencji, jak później dopowie Heidegger). Hermeneutyka w znaczeniu procesu rozumienia bycia, wpisana w strukturę ontologiczną *Dasein*, stanowić może dopiero warunek możliwości hermeneutyki w pochodnym sensie: jako „metodologii nauk humanistycznych zorientowanych historycznie”.

3. Elementarna repetycja: jakim zasadniczym torem przebiega analityka egzystencjalna w *Sein und Zeit*? Heidegger niejednokrotnie podkreśla – również

w późniejszych pracach (zob. np. *Einführung in die Metaphysik*) – nierozzerwalny związek między pytaniem o sens bycia i pytaniem o istotę człowieka. Przewodni temat analityki egzystencjalnej – badanie struktury ontologicznej *Dasein* – nie jest jednak prostym przekładem pytania o istotę człowieka. Zadaniem rozwijanej w *Sein und Zeit* analityki egzystencjalnej jest „ujawnienie tego *a priori*, które musi zostać ujawnione, by móc filozoficznie zbadać kwestię, »czym jest człowiek«”. Chodzi zatem o fenomenologiczne badanie *Dasein* jako struktury ontologicznej bytu właściwego człowiekowi – warunku bycia bytu, którym jest człowiek (*sc.* sposobu bycia człowiekiem). *Dasein* to „ten byt, którym każdorazowo jesteśmy my sami i który m.in. ma odniesioną do bycia możliwość zapytywania”, *Dasein* jest bytem, którym „zawsze jestem ja sam”, którym „jesteśmy my sami”: „Bycie tego bytu jest zawsze moje. W swym byciu jest on wydany swemu własnemu byciu”. W strukturę ontologiczną *Dasein* wpisany jest fenomen „mojowości” (*Jemeinigkeit*), przy czym „mojowość” *Dasein* nie oznacza tożsamości ze „mną”, choć każde indywidualne „ja” posiada strukturę *Dasein*. „Mojowość” określa raczej strukturę ontologiczną każdego bytu indywidualnego, odnoszącego się rozumiejąco do bycia i mającego możliwość zapytywania o bycie. To struktura *Dasein* wyznacza „mnie”, a nie na odwrót. Termin *Dasein* na określenie sposobu bycia człowiekiem wybrany zostaje jednak nie tylko ze względu na fundamentalną charakterystykę ontologiczną tego sposobu bycia: rozumiejące odnoszenie się do bycia (*sc.* miejsce – *Da* – ujawniania się sensu *Sein*). Analityka *Dasein* jako czysta analiza ontologiczna rozwijać się musi na takim źródłowym poziomie, który wolny jest istotowo od wszelkich określeń antropologicznych, psychologicznych, etycznych (również, co Heidegger eksponuje: aksjologicznych), ogólnie: ontycznych. Musi być ontycznie neutralna. Neutrum: *das Dasein* – nie jest tu przypadkowe, ale ugruntowane ontologicznie.

4. Zwróćmy uwagę: *Dasein* jako *ES* (ono) jest doskonale bezpłciowe, nie nosi żadnej płci, nie jest nacechowane seksualnie. Seksualność zakwalifikowana zostaje *a fortiori* – bo nie ma o niej w ogóle mowy w *Sein und Zeit* – jako predykat ontyczny. Wynika to również pośrednio z samej struktury pytania ontologicznego: skoro *Dasein* nie jest człowiekiem, ale określeniem sposobu bycia człowiekiem, to nie może być ani kobietą, ani mężczyzną. Zatopione jest w neutralnej bezpłciowości *ES*. Strukturalno-ontologiczna „mojowość” *Dasein* ma charakter całkowicie aseksualny. Na gruncie analizy egzystencjalnej znika – nie przypadkowo, lecz istotowo – różnica seksualna. On i Ona rozplývają się w neutralności Ono.

5. Różnica ontologiczna nie jest tematem *explicite* opracowywanym przez *Daseinsanalyse* z *Sein und Zeit*. Można jednak powiedzieć, że obecna jest *implicite* i to w mocnym sensie: *Seinsfrage* tematyzowane jest jako badanie

struktur ontologicznych *Dasein* (egzystencji) – czynienie przejrzystym tego bytu, który pyta o bycie. *Dasein*, ujawniając sens bycia tego, co jest, ujawnia zarazem różnicę między samym „być” a tym, co jest, między byciem i bytem. I choć pytanie o różnicę ontologiczną nie jest w *Sein und Zeit* wprost postawione, wolno przyjąć, że analityka egzystencjalna jest pośrednią odpowiedzią na to nie sformułowane jeszcze pytanie. Tym bardziej, że wkrótce – w tekstach z okresu tzw. pierwszego zwrotu – Heidegger wprost do tego nawiąże. Zwłaszcza w rozprawie *Vom Wesen des Grundes* transcendencja *Dasein*, proces rozumiejącego wykraczania ku byciu, przedstawiona jest jako ujawniająca różnicę ontologiczną. *Dasein* stanowi miejsce ujawniania się różnicy ontologicznej (i jest to kolejna charakterystyka źródłowej hermeneutyczności *Dasein*). Zauważmy, że myślenie różnicy ontologicznej – które staje się odtąd centrum Heideggerowskiego projektu filozoficznego (ściśle: myślenie bycia i różnicy ontologicznej we wzajemnej korelacji) – wyznacza istotowo taki sposób myślenia, który neutralizuje i eliminuje wszelkiego rodzaju inne różnice. Przede wszystkim – czym zajmowałem się gruntownie w innym miejscu – różnicę aksjologiczną (różnicę między dobrem i złem). Tutaj interesuje nas jednak redukcja różnicy seksualnej. Ontologia fundamentalna (sc. analityka egzystencjalna, sc. fenomenologiczna hermeneutyka *Dasein*) zakłada z istoty anihilację różnicy seksualnej. Badając tę problematykę, Derrida stara się wprawdzie wykazać, że w wykładach z 1928 r. Heidegger podejmuje próbę poszukiwań nowego modelu seksualności i przeniesienia pytania o płeć *Dasein* na grunt analizy ontologicznej. Jest to jednak próba osobliwa – i rekonstruowana przez Derridę osobliwie, bo na podstawie szczątkowych i marginesowych wzmianek – albowiem Heidegger usiłuje jakoby przypisać *Dasein* pewnego rodzaju nie zróżnicowaną, nie-diadyczną płeć. Aseksualność *Dasein* nie oznacza jego deseksualizacji, lecz „trzeci rodzaj” płci, utrzymującej się przed zróżnicowaniem, przed dualnością płci. Niezależnie od oceny wysiłków interpretacyjnych Derridy, niezmienną pozostaje jedna istotna okoliczność: jeśli nawet Heidegger podejmuje taką próbę, to mieści się ona w całości w tym samym paradygmacie, w którym przebiegała ontyczna neutralizacja *Dasein* w *Sein und Zeit*. W paradygmacie neutralnego, niebinarnego, aseksualnego *ES*.

6. Otwórzmy tu pewną przestrzeń zapytywania, której na razie nie wypełnią odpowiedzi. Czy pytanie o istotę człowieka, sc. o sposób bycia człowiekiem, może być źródłowo wypracowane bez uwzględnienia różnicy seksualnej? Przy czym nie chodzi tu o włączenie, wbrew zadaniom Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej, drugorzędnych fenomenów ontycznych w strukturę badania ontologicznego, ale, przeciwnie, o wypróbowanie uniwersalnego i źródłowego – zgodnie z postulatami z *Sein und Zeit* – zasięgu analityki egzystencjalnej. Oczywiście, nic bardziej nieroztropnego i mylącego, jak usiłowania przekładu

(spotkać je można np. w tzw. filozofii feministycznej, inspirującej się Heideggerem) pytania o sposób bycia *Dasein* na kwestie typu: jakie zachodzą różnice w odnoszeniu się do bycia przez mężczyznę i kobietę? czym różni się męski sposób zapytywania o sens bycia od kobiecego? itp. Rzecz jest mniej groteskowa: czy z pola widzenia analizy egzystencjalnej nie uykają konstytutywne ontologicznie dla ludzkiego sposobu bycia fenomeny? Czy genialne analizy fenomenów „troski”, „trwogi”, „zewu sumienia”, „bycia ku śmierci” – by wymienić tylko przykłady – istotnie wyczerpują ontologiczny wymiar sposobu bycia człowiekiem? I jeszcze inaczej: na ile tym, co źródłowo hermeneutyczne, może być Heideggerowskie *das Dasein*, rozpatrywane niezmiennie w paradygmacie neutralnego, aseksualnego *ES*? Albo, szerzej: dlaczego Hermes, patronujący współczesnej hermeneutyce, jawi się tu pod postacią Hermafrodyty?

7. Wydaje się, że w kręgu Heideggerowskiej hermeneutyki *Dasein* brak miejsca dla Erosa. I że, znów, nie jest to brak przypadkowy, lecz silnie istotowo umotywowany. Wydaje się, że bóg miłości nie może pojawić się w świecie tak rozumianego Hermesa. Ów „brak”, którego granice są zresztą znacznie pojemniejsze, usiłowano na wiele sposobów wypełniać, modyfikując poważnie analitykę egzystencjalną. Jedną z takich prób, wartą tu odnotowania, przeprowadził szwajcarski psychiatra, Ludwig Binswanger. Wprowadzenie w zakres analityki egzystencjalnej fenomenu miłości wymaga weryfikacji Heideggerowskich analiz przestrzenności i czasowości *Dasein*. Właściwa Erosowi przestrzenność, której momentem konstytutywnym jest Ty relacji erotycznej (tam, gdzie Ty jesteś, „powstaje” miejsce dla mnie), pozostaje nieuchwytna i niezrozumiała na gruncie bycia-w-świecie jako zatroskania. Fenomen „bezgranicznego” powiększania własnej przestrzeni poprzez oddawanie własnej przestrzeni, powiększania stanu przestrzennego posiadania przez dawanie, zakłada ugruntowanie zupełnie innego rodzaju przestrzenności, aniżeli przestrzenność *Dasein*, które jest przestrzenne jako rozpatrujące się i zatroskane bycie-w-świecie. Podobnie czasowość miłosnego związku jest istotnie odmienna od skończoności *Dasein* i bycia-ku-śmierci. Czasowość miłości nie wypływa ze skończoności zawsze mojego *Dasein*, lecz z „wieczności” wspólnotowego *Dasein*, z „wiecznego” My, które transcenduje skończoność. Obie korekty skłaniają Binswangera do innej niż u Heideggera wykładni samego *Dasein*. Otwartość *Dasein* jako miłości nie jest otwartością, dzięki której *Dasein* jest-tu „dla siebie samego”, lecz otwartością, dzięki której *Dasein* jest-tu dla Nas, dla „ciebie i mnie”, dla „wspólnoty” – i to nie w połączeniu z otwartością świata (troską), ale w związku z otwartością „świata” wspólnoty. Konstytutywne dla relacji erotycznej *Dasein* ma charakter wspólnotowy: „My otwartego Tu bycia-tu-oto”, „miłosne współbycie ze sobą”, „współbycie mnie i ciebie”. „Ontologicznie rzecz biorąc, miłość nie

może być rozumiana jako coś, co wzajemnie wiąże dwie bytujące dla siebie jednostki czy też dwóm podmiotom, ośrodkom aktowym, egzystencjom pozwala uczestniczyć (komunikować się) w swych jednostronnie ukonstytuowanych światach, lecz tylko jako »otwartość« lub bycie otwartym jestestwa (*Dasein*) na swe bycie-jednością, swe bycie-całością, jeśli kto woli, w praformie My. Bez tej podstawowej formy jestestwa możliwe byłoby wprawdzie uwielbienie, lecz nie miłosne My ani w ogóle miłosne »spotkanie«”. Zwróćmy uwagę, że dokonana przez Binswanger’a reinterpretacja zasadniczych fenomenów analityki egzystencjalnej, której zresztą krytyk nie odrzuca, lecz tylko koryguje, nie odwołuje się jednak w ogóle do różnicy seksualnej. Nawet tak zmodyfikowana – poprzez uwzględnienie relacji erotycznej – *Daseinsanalyse* nie wymaga wprowadzenia różnicy seksualnej, która nadal pozostaje poza nawiasem ontologicznym. Co więcej, źródłowy dla miłosnego współbycia ze sobą fenomen wspólnotowego My, w którym odrębne egzystencje zostają „przewyższone”, możliwy jest do opisania tylko wówczas, gdy, jak powiada Binswanger, wychodzi się nie od „dwójni”, ale od „jedni”, rozumianej jako „bycie jednością (całością)” w „praformie My”. Przecinająca dwójnję różnica seksualna nie mieści się w obszarze analityki egzystencjalnej Erosa. *Dasein* jako *Dasein* erotyczne uległo istotnej modyfikacji, lecz nadal zachowało swą seksualną neutralność.

8. Wspomniałem, że Heideggerowska analityka egzystencjalna jest szczególnie immunizowana na wpływy Erosa. „Brak” ten można było jednak „uzupełnić” bez uciekania się do pojęcia różnicy seksualnej. Neutralne *ES* przeformułowane zostało w równie aseksualne My. On i Ona wciąż się nie ujawnili, choć pojawił się Eros. Czy zatem – powtórzmy pytanie – pomiędzy zneutralizowanym *Dasein* Heideggerowskiej analityki egzystencjalnej a Erosem (w pewnej jego postaci) nie zachodzi żadna istotowa więź? Czy tego, co źródłowo hermeneutyczne na gruncie ontologii fundamentalnej, nie łączy skrycie nic z tym, co w pewien szczególny sposób erotyczne (choć, a raczej właśnie: aseksualne)? Żeby przyjrzeć się tym pytaniom, trzeba sięgnąć daleko, przy czym, jak zwykle, w obrębie myślenia istotnego owo „daleko” oznacza „w pobliżu”. W końcu, w przestrzeni myślenia nie dzieli *Sein und Zeit* od *Uczty* Platona zbyt odległy dystans. Czy jakkolwiek mit oddziałał na filozoficzne myślenie Erosa równie silnie, co opowiadany przez Arystofanesa mit o Androgyne? Ten wpływ jest niewiarygodnie silny po dziś dzień, nawet jeśli niejawni i pośredni. Wolno sądzić, że opowieść o „trzeciej płci”, którą posiadały pierwotnie istoty ludzkie – „silne i okropnie wolnomysłne” – i którą utraciły, rozcięte przez Zeusa na dwoje w odwecie za „robienie schodów do nieba” i „zabieranie się do bogów”, ukształtowała swoisty paradygmat dyskursu o Erosie. Istotą Erosa stała się tęsknota za odtworzeniem pierwotnej i utraconej natury człowieka, tęsknota do „naturalnej całości” (i jedności). Eros „do

dawnej chce nas sprowadzać postaci; chce z dwojga ludzi dawną jedność stwarzać i tak leczyć naturę człowieka”. Odkąd tedy na skutek nieposłuszeństwa silnych i wolnomysłnych istot ludzkich bycie ludzkie podzieliła i poróżniła seksualność – binarność seksualna – odtąd natura ludzka została skażona, zarażona chorobą (jeśli uleczalną, to tylko przez Erosa). „Były z nas kiedyś skończone całości. Miłość jest na imię temu popędowi i dążeniu do uzupełnienia siebie, do całości. [...] A teraz nas bóg za karę porozdzielał”. Eros zaś pozwala nam wierzyć, „że jeśli tylko nie będziemy obrażali bogów, on nas przywróci do dawnego stanu, uleczy nas i obdaruje szczęściem”. Uleczy, czyli przywróci utraconą naturę Androgyne. „Nikt lepiej niż Eros naturze ludzkiej pomóc nie potrafi”.

9. Odczytywana po wielokroć w micie androgynicznym aseksualność natury ludzkiej budzić może poważne wątpliwości. Androgyne, „trzecia płeć” (jej starogreckim wizerunkiem była kobieta z brodą, podczas gdy obrazem Hermafrodyty – długowłosego młodzieniec z kobiecymi piersiami) jest nie tyle bezpłciowa, ile stanowi konglomerat męskości i żeńskości. Platowski Arystofanes powiada, że jest to „pewien zlepek z jednej i drugiej, po którym dziś jeszcze tylko nazwa pozostała, a on sam znikł z widowni”. Z logicznego punktu widzenia brzmi to dwuznacznie: całość może być wprawdzie pierwotna względem składających się nań części i niesprowadzalna do nich, ale jeśli stanowi ich złożenie, to w porządku czasowym części są przynajmniej równie źródłowe, jak całość. „Trzecią płeć” można więc interpretować nie w *modus* aseksualności, lecz połączenia dwóch płci, które następnie zostały rozdzielone. Dodać należy do tego inną niekonsekwencję androgynicznego mitu: jeśli pierwotna całość była „zlepkiem” dwóch płci, to w jaki sposób – po podziale – powstać mogły trzy ciążenia erotyczne, wymienione przez Arystofanesa: trzy układy wyczerpujące złożoność relacji erotycznych – jedna heteroseksualna (męskie/żeńskie) i dwie homoseksualne (męskie/męskie; żeńskie/żeńskie)? Pozostawmy jednak te mitologiczne aporie, by powrócić do wyjściowego pytania. Czy śladów mitu o Androgyne nie daje się wytropić w Heideggerowskiej analizie egzystencjalnej? Czy jej podstawowy temat – zneutralizowane *Dasein* – nie jest późną postacią androgynicznego Ono? I czy zadania *Daseinsanalyse* nie można by ująć w języku mitologicznym jako próby opisu źródłowego, androgynicznego stanu „natury ludzkiej”? (Uderzająca analogia: deaksjologiczną tendencję Heideggerowskiego myślenia ontologicznego wyłożyć można w języku innego mitologemu: opisu rajskiego stanu „natury ludzkiej” sprzed upadku, kiedy nie ukazała się jeszcze różnica „między dobrem i złem”). Wreszcie: czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z zasygnalizowanym „brakiem”, czy też zneutralizowany seksualnie – w myśl paradygmatu Androgyne – „Eros” przejawia się pod maską *Dasein* (to zaś, co źródłowo hermeneutyczne, ma charakter androgyniczny)?

10. Cudzyśłów jest tu niezbędny: wątpliwe bowiem, czy o Androgyne można mówić sensownie w języku erotyki (dopóki istniało Androgyne, świat nie znał Erosa). Tak jak – choć problematyczna wydaje się czysta aseksualność androgyniczna – nie sposób przeprowadzić jego wykładni bezpośrednio w kategoriach różnicy seksualnej. Jeśli Androgyne nacechowane jest seksualnością, to podobnie jak jego refiguracja: *Dasein*, mieści się bez reszty w paradygmacie *ES*. Nośność mitu androgynicznego daje się łatwo wytłumaczyć w horyzoncie metafizycznym: dążenie do osiągnięcia pełni, jedności doskonałej i absolutnie zintegrowanej całości, które konstytuuje główną warstwę semantyczną mitu o Androgyne, należy do najtrwalszych motywów myślenia metafizycznego. Bardziej kłopotliwe jest odkrycie ukrytych śladów androgyniczności w usiłującym przekroczyć metafizykę myśleniu Heideggera. Przyjmując jednak, że „Hermes” współczesnej hermeneutyki uobecnia się najpełniej w swych zasadniczych rysach na gruncie analityki egzystencjalnej, z drugiej zaś – że współczesną postać androgynicznego „Erosa” wytropić można w tym samym miejscu, wolno zaryzykować hipotezę o swoistym indukowaniu się i wzajemnej stymulacji tych dwóch „modeli”. Co więcej, tę stymulatywną relację – zmienną ze względu na różnorodność aspektów, pod jakimi się prezentuje – daje się uchwycić w wielu węzłowych punktach dziejów całej europejskiej metafizyki. Zważmy, że już w myśleniu Platona jedna z najbardziej inspiratywnych i instruktywnych dla późniejszej metafizyki charakterystyk Erosa eksponuje te elementy, które najbardziej zbliżają boga miłości do tego wizerunku Hermesa, w jakim najchętniej przegląda się hermeneutyka, wyklarowując go wprawdzie niezwykle konsekwentnie z mitologicznej wieloznaczności. „On jest tłumaczem – powiada Diotyma w rozmowie z Sokratesem – pomiędzy bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszą, a od bogów rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma. [...] Bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie”. Eros, „wielki duch” jest „czymś pośrednim między śmiertelnymi istotami i nieśmiertelnymi”. I choć ta charakterystyka przebiega w zupełnie odmiennej aurze mitologicznej i dyskursywnej niż opowieść o Androgyne, jest rzeczą symptomatyczną, że również na tym innym poziomie wyłowić można bliskie podobieństwo między Erosem i Hermesem. Podobieństwo, którym – raczej skrycie niż jawnie, raczej bezwiednie niż umyślnie – fascynować się będzie i inspirować europejska metafizyka, współczesnej hermeneutyki nie wyłączając. Podobieństwo, które mogło się stać tak widoczne, jedynie za cenę zignorowania, wyeliminowania, a nawet anihilacji innych analogii, czy wręcz istotowych powiązań między „światami” Erosa i Hermesa. Rozciągniśmy przestrzeń naszego zapytywania: czy możliwy jest taki ruch dekonstrukcji tej trwałej i silnej relacji, który pozwoliłby nam

dzis – pomimo i wbrew całej stratygrafii metafizycznej, jaką jest ona obciążona – dotrzeć do więzi znacznie bardziej źródłowej i, rzec by się chciało, znacznie bardziej intymnej?

11. Spróbujmy prześledzić krótko pod tym kątem trop najbardziej znaczący we współczesnej filozofii: trop, który odciska filozofia dialogu. Antytotalistyczną myśl Levinasa potraktować można również jako radykalną krytykę myślenia w paradygmacie ES. Nieprzypadkowo głównym adresatem tej krytyki jest właśnie Heidegger, nie bez powodu także jednym z jej głębokich motywów jest próba reinterpretacji i źródłowo fenomenologicznego opisu sfery erotyki. Eros funduje szczególnie rodzaj relacji między ludźmi, która nie ma charakteru ani poznawczego, ani etycznego. Nie daje się zamknąć w kategoriach podmiotowo-przedmiotowych, przekracza totalność i samowystarczalność zarówno *ego*, jak i *alter ego*; brak jej ponadto intencjonalności, charakterystycznej dla aktywności *cogito* (ten moment rozwinie później inny francuski „dialogista” – Jean-Luc Marion – dowodząc, że miłość wymaga w ogóle rezygnacji z intencjonalności, która zawsze uprzedmiotawia, co sprzeczne jest z naturą wydarzenia miłosnego). „Miłość niczego nie uchwytuje – pisze Levinas w *Totalite et Infini* – nie prowadzi do żadnego pojęcia, w ogóle do niczego nie prowadzi, nie ma struktury podmiot–przedmiot, ani ja–ty. Eros nie realizuje się ani jako podmiot, który utrwała przedmiot, ani jako projekcja na to, co możliwe. Jego ruch polega na tym, by przekroczyć to, co możliwe”. Choć miłość nie zmierza w kierunku Ty, choć jest poza relacjami społecznymi i etycznymi (w miłości nie objawia się „twarz”, konstytutywna dla wszelkich relacji etycznych), nie buduje niczego neutralnego i apersonalnego. Ma postać zamkniętego kręgu, jest „samotnością, rozkoszą i egoizmem we dwoje”. Nie redukuje jednak inności, przeciwnie – wyjawia dopiero jej tajemniczą i nieuchwytną istotę. „Jest stosunkiem wobec Inności, wobec tajemnicy, tj. wobec przyszłości, wobec tego, czego w tym świecie, w którym wszystko jest, nigdy nie ma, wobec tego, co nigdy nie jest obecne, jeśli wszystko jest obecne. Nie wobec jakiegoś bycia, którego nie ma, lecz właśnie wobec wymiaru Inności”. Na tym też polega ruch ku temu, co niemożliwe w świecie, w którym wszystko jest. Słowo „być” – i to jest zasadniczy motyw krytyczny w stosunku do Heideggera – wykazuje tu całą swoją ograniczoność; nie znajduje zastosowania w sferze erotyki. Miłości właściwie nie ma (nie jest), wykracza bowiem poza to, co jest. Podkreślmy również szczególnie tę ważną dla Levinasowego opisu okoliczność, że erotyka nie jest sprowadzalna do „dialogicznego” („spotkaniowego”) wymiaru Ja–Ty.

12. Okoliczność ta byłaby nie do zaakceptowania dla wielu innych przedstawicieli filozofii dialogu. Ani dla Bubera, którego ujęcie miłości oparte jest na „dialektycznej” wymianie między Ja i Ty. Ani dla Marcela, u którego

miłość jest właśnie warunkiem konstytucji autentycznego Ty. Ani dla Hildebranda, który swoiste „przenikanie się” Ja i Ty uznaje za istotę związku miłosnego. Spotkanie erotyczne między Ja i Ty jest dla wszystkich tych myślicieli najskuteczniejszą drogą do przekroczenia neutralizmu i bezosobowości relacji interpersonalnych. W tym sensie „dialogika” jawi się jako spór z androgynicznością. Znamienne jednak, że we wszystkich tych koncepcjach drugą stroną Erosa tworzy pragnienie „stopienia się”, „zespoleń”, „jedności” między Ja i Ty, a co za tym idzie – konstytucji pewnej szczególnego rodzaju wspólnoty, w której odgraniczenie i inność Ja–Ty zanika. U Marcela miłość jest wymogiem „wspólnoty coraz bardziej niepodzielnej, w łonie której ja i drugi dążymy do stopienia się coraz doskonalszego”. Owo stopienie się ma kształt „komunii”: wzajemnego oddawania się sobie osób w miłosnym spotkaniu. Podobnie u Hildebranda, gdzie wzajemne „przenikanie się” Ja i Ty ma wprawdzie swoisty charakter ofiarowywania drugiemu w darze samego siebie, a nie dopełniania siebie w drugim i przedłużania w ten sposób miłości własnej, ale pozostaje ono pragnieniem zespoleń się osób w pewnej ponadosobowej jedności. Motyw ten jest jeszcze wyraźniejszy w emotywistycznej fenomenologii Schelera: akt miłosny prowadzi do autentycznego ujednienia, które realizuje się w dwóch formach: idiopatycznej (wchłonięcie cudzego ja przez moje) i heteropatycznej (na odwrót). Żadne z tych ujęć – i to jest drugie znamie „dialogiki” – nie uwzględnia różnicy seksualnej jako konstytutywnej dla fenomenu miłości. Przeciwnie, podkreśla się zwykle (robi to również przywołany wcześniej Binswanger) fakt, że wprowadzenie rozróżnienia On–Ona na teren erotyki implikuje uprzedmiotowienie relacji erotycznej. Sprowadzenie Ty do roli bezosobowego przedmiotu. Rozpad związku „pierwszej i drugiej osoby”. Androgyne przegnane, wydawałoby się, bezpowrotnie impulsem deneutralizacji, powraca – i składają się na to oba wspomniane aspekty – niepostrzeżenie i niespodziewanie w odmiennej i odmienionej postaci.

13. Levinas – wbrew tym tendencjom – z całą mocą eksponuje seksualność relacji erotycznej, przeciwstawiając się zarazem Platónskiemu mitowi o Androgyne. Różnica płci nie jest komplementarną dualnością, lecz polega właśnie na nieprzewycięzalnej i nieunifikowalnej dualności i binarności. Inność i dualizm nie tylko nie znikają w związku miłosnym, ale dopiero wychodzą w pełni na jaw. „Różnica płci – pisze Levinas w *Le Temps et l'Autre* – nie jest dwoistością dwóch dopełniających się krańców. Bowiem dwa dopełniające się krańce zakładają uprzednią całość. Stwierdzenie, że seksualna dwoistość zakłada całość, to założenie z góry, że miłość jest stopieniem się. Tymczasem patetyzm miłości polega na nieprzewycięzalnej dwoistości bytów. Jest to relacja z tym, co wymyka się na zawsze. Relacja ta nie neutralizuje *ipso facto* inności, lecz ją utrzymuje. Inny jako inny nie jest tutaj przedmiotem, który staje się naszym, lub, który staje się nami, przeciwnie – wycofuje się

on w swoją tajemnicę”. Inność ujawniająca się w relacji erotycznej zakorzeniona jest bezpośrednio w różnicy seksualnej. „Męskość” i „kobiecość” – bo w taki sposób tematyzuje tę różnicę Levinas – nie pozwalają się ująć w „neutralnej wzajemności”, nie są dodatkami do jakiegoś przedmiotu, ani nawet do Ty. „W erosie rozpala się między bytami pewna inność, której nie można zredukować do różnicy logicznej lub liczbowej odróżniającej formalnie jedną jednostkę od drugiej. Inność erotyczna nie ogranicza się do tego, co pomiędzy porównywalnymi bytami wynika z różnicujących je cech. To, co kobiece, jest inne dla bytu męskiego nie tylko dlatego, że jest innej natury, lecz również dlatego, że inność jest w pewnym sensie jej naturą. W związku erotycznym nie chodzi o inną cechę u bliźniego, lecz o cechę inności u niego”. Różnica płci nie stanowi ontycznego predykatu, ale funduje dwa sposoby bycia, opisywalne jedynie w wymiarze ontologii i zarazem transcendujące ten wymiar. „Seksualność nie jest w nas ani wiedzą, ani wolą, lecz autentyczną pluralnością naszej egzystencji”. Pluralnością nieredukowalną do jakiejkolwiek jedności czy całości. Szczególną rolę w konstytucji inności relacji erotycznej przypisuje Levinas „kobiecości”, której sposób bycia polega, jak powiada, na „wymykanii się światłu”, na wycofywaniu się w tajemniczość, na ukrywaniu się i wstydlivosti. Co więcej, „kobiecość” i właściwa jej tajemniczość – Levinas akcentuje z naciskiem, że nie chodzi tu jednak o romantyczną ideę „tajemniczej kobiety” – okazuje się ostatecznie źródłem samego pojęcia inności. Inności drugiego nie jesteśmy w stanie doświadczyć poza różnicą seksualną, poza Erosem; jest ona niedostępna temu, co bezpłciowe. Eros i seksualność przywrócone w swoich prawach i to – podkreślimy – na gruncie ontologii i możliwości przekroczenia ontologii ku obszarowi jeszcze bardziej źródłowemu. Ruch myśli ukierunkowany odwrotnie niż w analityce egzystencjalnej. Wraz z przeobrażającym Erosa zdualizowaniem, ożywieniem go nieandrogynicznym duchem seksualności, przemiany doznaje również Hermes. Budzi się „kompan nocnej ciemności”, „duch nocy” i ciemnej, nieprześwieconej tajemnicy.

14. Nie chcę w tym miejscu dyskutować trafności i zasadności poszczególnych analiz Levinasowej fenomenologii Erosa. Chodzi mi raczej o wydobywanie pewnych konstytutywnych dla takiego przedsięwzięcia warunków, a jednocześnie o wskazanie możliwości przywrócenia Erosa myśleniu hermeneutycznemu. Niekwestionowaną zasługą filozofii dialogu jest restytucja i źródłowy opis (raczej: opisy, bo rysują się one rozmaicie) relacji dialogicznej Ja–Ty. Umożliwia ona skuteczną krytykę i przeciwstawienie się zarówno tradycji cogitoidalnej, jak i neutralizacji *Dasein* w analityce egzystencjalnej. (Na marginesie: w krytyce ontologii fundamentalnej „dialogiści” wykorzystują całą wieloznaczność i aporetyczność tkwiącą w Heideggerowskich „kategoriach”, czy raczej egzystencjalach *Mitsein* i *Mitdasein*.) Relację Ja–Ty nazwijmy różnicą dialogiczną. Konstytucja różnicy dialogicznej jest jednak zaledwie

warunkiem wstępnym, nie wystarczającym do opisu relacji erotycznej. Eros nie pojawia się nigdy między neutralnymi Ja–Ty, dążącymi do aseksualnej jedności i całości. Niezbędne jest włączenie do relacji dialogicznej również źródłowej różnicy, ignorowanej w rozmaitych nurtach myślenia androgynicznego. Różnicy On–Ona, neglizowanej – przypomnijmy – również w kręgu myśli dialogicznej. Tymczasem różnica seksualna – wbrew gramatyce i logice – nie zamyka się w przedmiotowości, ani nie jest do niej sprowadzalna. Różnica On–Ona jest ontologicznym zaprzeczeniem *ES*, bezpłciowego i neutralnego. Przekracza również gramatyczną neutralność „trzeciej osoby rodzaju nijakiego”. I nie polega to tylko na dualizacji bytu, ale przede wszystkim na zaszczerpieniu zupełnie nowego wymiaru inności niż ten, który udostępnia relacja dialogiczna. Różnica dialogiczna i różnica seksualna – we wzajemnej współprzynależności i koegzystencji – otwierają dopiero obszar dla konstytucji właściwej różnicy erotycznej. Różnicy, a nie androgynicznej tożsamości. Różnica dialogiczna może zacząć mówić w całkiem nowym języku, w języku różnicy erotycznej. Bez ontologicznej rehabilitacji różnicy seksualnej fenomenologia Erosa rozplywa się w bezpłciowości Androgyne. Widzieć Ją w Ty, spotykać w Ty Jego – dopiero w tej przestrzeni objawić się może Eros. A także Hermes patronujący innej hermeneutyce niż ta, która myśli w paradygmacie *ES*. Nadal pozostaje natomiast otwartą kwestia, czy ontologicznie zinterpretowana różnica seksualna kwestionuje u podstaw prymat i uniwersalność różnicy ontologicznej, i czy z istoty swej nie musi prowadzić do radykalnej modyfikacji pytania o sposób bycia człowiekiem. Tu dopiero otwiera się droga dla radykalnego zapytywania.

15. W metafizyce europejskiej obok wiecznotrwałego mitu o Androgyne ukształtował się inny paradygmat dyskursu o Erosie, który, choć wypływa z innych źródeł i inauguruje odmienną tradycję, wykazuje – pod pewnymi względami – zadziwiające podobieństwo do myślenia androgynicznego. Tradycja europejskiego myślenia religijnego o Erosie jest przebogata i niemożliwa do zinterpretowania w ramach jednego paradygmatu. Nie mam zamiaru jej ujednoznaczniać i redukować, choć zarówno rozmaite formy *amor Dei intellectualis*, *amare Deum*, *amare in Deo*, *Caritas*, jak i wieloimienne postaci miłości mistycznej nacechowane są analogicznymi do androgyniczności motywami, już to w *concupiscentia irresistibilis* ujednieniu się z Bogiem, już to w nostalgicznym pragnieniu powrotu skażonej i grzesznej natury ludzkiej do „raju utraconego”, już to w różnorodnych tendencjach i technikach niwelowania aspektu zmysłowego i seksualnego w miłości. Pasja rozprawiania o Erosie beznamiętnym lub, częściej, wyrafinowanym z seksualności. I na odwrót, głęboka wstydlivość – udzielona i udzielająca się również myśleniu niereligijnemu – w wypowiedaniu się o miłości zmysłowej i seksualnej. A przecież

w obu tych formach (i ich licznych konfiguracjach) łatwo wytropić skrytą nostalgię myślenia filozoficznego – skrytą bądź pod osłoną naturalnej czy naturalistycznej wstydlivosti, bądź pod autoironiczną maską obawy przed śmiesznością – za językiem, który pozwalałby jednym słowem wypowiadać „namiętności duszy” i „prawidła kierowania rozumem”. Zamiast analizowania tych fenomenów sięgnijmy do jednego z archetypów religijnego myślenia o Erosie, który zresztą, podobnie jak Platońska *Uczta*, stał się potężną inspiracją dla całej europejskiej poezji erotycznej. Biblijna *Szirim* *Haszirim*, *Canticum Cantorum* w wersji z Wulgaty. Przyjrzyjmy się jednej tylko z niezliczonych jej interpretacji. Rosenzweig odrzuca te wszystkie wykładnie *Pieśni nad pieśniami*, które – obfite zwłaszcza od początku XIX w. – sekularyzują jej treść, odczytując ją jako „zbiór ziemskich pieśni miłosnych”. W swojej interpretacji nawiązuje do tradycyjnego nurtu hermeneutyki mistycznej, zgodnie z którym relacja między Oblubienicą i Oblubieńcem stanowi swoistą metaforyzację miłości między człowiekiem i Bogiem. Swoistą, albowiem ta metafora nie odsyła do niczego poza samą sobą, niczego nie znaczy i nie oznacza, całość znaczenia, czy też znaczeń mieszcząc w samej sobie. Jest bezpośrednim przeobrażeniem „zmysłowego” w „duchowe”, „immanentnego” w „transcendentne”, „ludzkiego” w „boskie”. Nie dokonuje tego alegorycznie, ale wprost „przenosi” i przemienia jedną sferę w drugą. „Człowiek kocha, gdyż Bóg kocha. Człowiek kocha tak, jak kocha Bóg. Ludzka dusza jest duszą rozbudzoną przez Boga i przezeń kochaną”. Ta dwuimienna, choć jednopostaciowa miłość wypowiada się wedle Rosenzweiga w „czystym języku miłości”, którego prasłowem i praformą jest przykazanie. Przykazanie: kochaj mnie! Imperatywność tego przykazania pochodzi jednak od razu „z góry”: „Będziesz miłował Pana, Boga twojego...” i spełnia się w „czystej współczesności”, nie snuje rozważań na temat przyszłości, jak prawo, które zawsze w przyszłość wybiega i stara się ją wprzód zorganizować. „Gramatyką Erosa” w *Pieśni* rządzi przykazanie, a nie prawo, współczesność, a nie przyszłość, czysta metafora, a nie alegoria; Ja–Ty mowy międzyludzkiej, jak powiada Rosenzweig, przeobrażone momentalnie i bezpośrednio w Ja–Ty człowieka i Boga. Miłość nie może być czysto ludzka – gdy przemawia sama z siebie niczym samo-przemieniająca i samo-przenosząca metafora (a w takiej właśnie „poetyce” wypowiada się miłość w *Pieśni*) – wówczas staje się mową nadludzką.

„Zmysłowość słowa jest bowiem pełna po brzegi swego boskiego nadsensu; miłość, tak jak sama mowa, jest zmysłowo-nadmysłowa”. Zwróćmy uwagę, że wraz z samo-przeniesieniem się miłości w nadmysłowość, erotyka pozbawiona zostaje wymiaru seksualności. W sferze zmysłowo-nadmysłowej, immanentno-transcendentnej znika natychmiast różnica seksualna. Eros znów jawi się jako bezpłciowy, choć zatrzymuje się na progu transgresji poza Ja–Ty w bezosobowe *ES*.

16. I dzieje się to zgodnie z właściwym myśleniu dialogicznemu wyrafinowaniem: usuwaniem z pola relacji Ja–Ty różnicy seksualnej jako uprzedmiotawiającej i depersonalizującej. Przecistawiając własną „metaforyczną” wykładnię *Pieśni* ujęciom sekularyzującym (zwłaszcza Herdera i Goethego), Rosenzweig pisze: „Celem była stale przemiana treści lirycznej poematu, jego Ja i Ty, w epicko-naoczne On i Ona. [...] Negacja słowa Bożego, początkowo dokonująca się w atmosferze radości z tego, że stało się ono »czysto« ludzkie, zemściła się wkrótce na słowie człowieka, które odcięte od swego bezpośredniego, pełnego żywej ufności bycia w jedni ze słowem Bożym, zastygło w martwą obiektywność trzeciej osoby”. Różnica seksualna jako „martwa obiektywność trzeciej osoby”! Tymczasem wbrew logosowi gramatyki i dialogiki różnica On–Ona nie tylko nie daje się zneutralizować w *ES*, ale stanowi gwarancję inności i nieredukowalnej dualności Ja–Ty. Gwarancja ta upada natomiast z chwilą, gdy Eros zorientowany zostaje już to na interpersonalne, międzyludzkie „zspolenie”, już to na „bycie w jedni ze słowem Bożym”. Daleki jestem od podzielenia intencji desakralizujących wykładni *Pieśni*. Zgadzam się tu z Miłoszem, który w komentarzu do własnego przekładu *Pieśni* powiada: „Myślę, że *Pieśń* dotyka największej tajemnicy, jaką jest analogia pomiędzy erotycznym związkiem mężczyzny i kobiety a związkiem człowieka z Bogiem. [...] *Pieśń* związała te dwie miłości w jeden węzeł wcześniej, niż to zrobiła filozofia grecka wyznaczając Erosowi rolę wtajemniczającego, przewodnika. Ponieważ nie są to sprawy możliwe do wyrażenia inaczej niż przy pomocy symbolów, mają rację ci, którzy przywiązują wyjątkową wagę do tej części Pisma”. Trop desakralizacji *Pieśni* prowadzi z pewnością na manowce antropologizmu czy psychologizmu (w najlepszym razie – w wersji psychoanalitycznej, w najgorszym – w wersji naturalistycznego biologizmu). Obok niebezpieczeństwa desakralizacji istnieje jednak korelatywne niebezpieczeństwo totalnej deseksualizacji relacji erotycznej. Warto się tedy zastanowić, czy istotnie ufundowanie różnicy seksualnej w relacji erotycznej znosi nieuchronnie dialektykę i dialogikę *sacrum* i *profanum*? Czy też, przeciwnie, *dia-* owej dialogiki i dialektyki uzyskuje dzięki temu taki blask, który ożywia boga miłości i nie pozwala mu przemienić się w Androgyne? Blask, który – dodajmy – jest zbyt oślepiający dla wszechwyjaśniającego wzroku boga współczesnej hermeneutyki. A przecież był on nieodłącznym istotowym rysem i greckiego „świata Hermesowego” i greckiego „świata Erosowego”, światów spokrewnionych blisko i nierozzerwalnie niczym związek Hermesa i pierwszej Artemidy (bądź drugiej Afrodyty), z którego począł się Eros. Inaczej mówiąc, czy tym, co źródłowo hermeneutyczne, nie jest także to, co erotyczne? Warto również wsłuchać się w powtarzalną przez tysiąclecia niepowtarzalność metafor z *Pieśni nad pieśniami* i zapytać, czy mogłyby one przemawiać w innej rozmowie niż rozmowa między Oblubienicą i Oblubieńcem? Między Nim i Nią?

On: „Gołębico moja w rozpadlinach skalnych, w zaciszu górskich wyżyn, pokaż mi swoją twarz, pozwól słuchać twego głosu...”

Ona: „Mój miły zstąpił do swego ogrodu między grzędy ziół wonnych, aby paść w ogrodach i zrywał lilie. Ja jestem mego Milego, a mój Miły jest mój...”

On: „Zaklinam was, córki jerozolimskie, na gazy i łanie polne, nie wyrwajcie ze snu, nie budźcie ukochanej, aż sama zapagnie”.

Ona: „Na łóżu moim w nocy szukałam tego, którego moja dusza miłuje. Szukałam go, ale go nie znalazła”.

ZOBACZ:

M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Przekład J. Doktor. Warszawa 1992.

J. Derrida: *Geschlecht (Heidegger)*. Wien 1987.

Filozofia dialogu (red. B. Baran). Kraków 1991.

M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1984.

M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1986.

M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Frankfurt am Main 1978.

K. Kerényi: *Hermes przewodnik dusz*. Przekład J. Prokopiuk. Warszawa 1993.

E. Levinas: *Die Zeit und der Andere*. Hamburg 1984 (rozdz. *Der Eros*, s. 56–61).

E. Levinas: *Totalität und Endlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München 1987 (rozdz. *Phänomenologie des Eros*, s. 372–390).

E. Levinas: *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Ph. Nemo*. Przekład B. Opolska-Kokoszka. Kraków b.d.w.

G. Marcel: *Być i mieć*. Przekład P. Lubicz. Warszawa 1986.

Pieśń nad pieśniami. Przekład Cz. Miłosz. W: *Księgi pięciu megilot*. Paris 1982.

Platon: *Uczta*. Przekład W. Witwicki. Warszawa 1957.

F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main 1988 (polski przekład fragmentu *Gwiazda zbawienia*. Przekład B. Baran. W: *Twarc Innego*. Kraków 1985).

M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Przekład A. Węgrzecki. Warszawa 1980.