

Jacek Migasiński

Emmanuela Levinasa droga do metafizyki

Część I*

Emmanuel Levinas był już w latach trzydziestych naszego stulecia jednym z pierwszych we Francji propagatorów fenomenologii¹. A to nie tylko dzięki swym opracowaniom i przekładom, ale także dzięki pracom całkowicie samodzielnym². Do długu wobec Levinasa w tym względzie przynajmniej się wielu filozofów „pokolenia wojennego”, którzy przechodzili przez szkołę fenomenologii, a np. Sartre czy Ricoeur mówią wprost, że z Husserlem zetknęli się dzięki Levinasowi. Ricoeur podkreśla też, że powojenną francuską dyskusję z Heideggerem, narastającą z czasem coraz bardziej, rozpoczął również właściwie Levinas³. Tak więc można stwierdzić, że Levinas był w kręgach filozoficznych od początku postrzegany jako przedstawiciel fenomenologii, z upływem lat coraz dalej odchodzący od jej klasycznych założeń dzięki własnym, oryginalnym koncepcjom, które jednak nigdy nie przestały należeć do „filozofii”. Co więcej, również cała, z trzema drobnymi wyjątkami⁴ przedwojenna twórczość Levinasa poza ten obszar nie wykracza. Sam Levinas zaś, kiedy dzisiaj z perspektywy lat patrzy na swoje dzieło, zawsze podkreśla, że związek z fenomenologią był dlań niezwykle ważny.

Z drugiej strony faktem jest, że dla tzw. „szerokiej czytającej publiczności” we Francji Levinas jeszcze stosunkowo niedawno uchodził za żydowskiego pisarza religijnego, który w błyskotliwy sposób potrafił wyłożyć we współczes-

* Część II w następnym numerze PF (nr 3/1994).

¹ Por. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1930. Przekład, wraz z Gabrielle Peiffer, E. Husserla, *Méditations Cartésiennes*. Paris 1931; *Martin Heidegger et ontologie*. „Revue Philosophique de la France et de l'Etranger” 1932, nr 5–6; *L'oeuvre d'Edmond Husserl*, w tym samym czasopiśmie, nr 1–2, 1940. Również pomniejsze artykuły z lat 1929, 1931 i 1934, zob: R. Burggraeve; *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*. Leuven 1990.

² *De l'évasion*. „Recherches Philosophiques” 1935/36, vol. V, s. 373–392.

³ Por. J.P. Sartre: *Merleau-Ponty vivant*. „Les Temps Modernes” 1961, nr 184–185, s. 306; oraz P. Ricoeur: *L'originare et la question-en-retour dans le Krisis de Husserl*. W: *Textes pour Emmanuel Levinas*. Opr. F. Laruelle, Paris 1987, s. 167.

⁴ Por. R. Burggraeve: *Une bibliographie...*, wyd. cyt.

nym języku esencję judaizmu, tak by była zrozumiała również dla ludzi innych kultur⁵. Dopiero esej J. Derridy *Violence et métaphysique*⁶ i narastająca po tym fala komentarzy i studiów, która dzisiaj przybrała już dość wyjątkowe rozmiary, uczynić miały z Levinasa przede wszystkim filozofa, a przy tym filozofa o znaczeniu paradygmatycznym dla bardzo wpływowego nurtu współczesnej francuskiej – i nie tylko – filozofii.

Jednocześnie Levinas sam protestuje przeciwko określaniu go jako myśliciela żydowskiego, kiedy rozumie się przez to kogoś, kto zajmuje się uzgadnianiem klasycznych pojęć z tekstami religijnymi, bez przejścia przez krytykę filozoficzną. Prawda filozoficzna – deklaruje – nie może bazować na autorytecie wersetów. Werset należy fenomenologicznie uprawomocnić. Przyznaje się też do irytacji, kiedy się mu insynuuje, że dowodzi czegośkolwiek za pomocą biblijnych wersetów – powiada, że czasami tylko coś nimi ilustruje. Z nadmierną już może skromnością oświadcza, że nie jest specjalistą od komentarzy Talmudu i że zadowala się komentowaniem łatwiejszych partii tekstu – bo to, co go naprawdę interesuje w tej sprawie, to umieszczanie problemów Talmudu w perspektywie filozofii. Na pytanie, czy uważa się za myśliciela religijnego, odpowiada negatywnie, dodając, że oczywiście uznaje Biblię za rzecz istotną dla filozoficznego myślenia. „Europa, to Biblia i Grecy” – powiada. Ponadto Levinas dba o czysto zewnętrzne rozgraniczenie swoich prac filozoficznych i prac związanych z judaizmem, chcąc jakby podkreślić ich wzajemną autonomię – jedno i drugie wydaje zawsze u różnych wydawców⁷.

Czy więc filozofia Levinasa, mimo niewątpliwych związków osobistych, psychologicznych i intelektualnych jej autora z myślą judaistyczną jest koncepcją autonomiczną, wypowiedaną i „broniącą się” środkami dyskursu filozoficznego, bez żadnej zewnętrznej pomocy? Czy można zrozumieć filozofię Levinasa przy pomocy środków czysto filozoficznych? Otóż w niniejszym szkicu, jakkolwiek może to być ryzykowne, przyjmujemy, że taka możliwość, przynajmniej co do genezy zasadniczego ukierunkowania tej filozofii, istnieje. Tak więc trzeba oczywiście pamiętać, że u podstaw filozoficznej myśli Levinasa

⁵ Renomé tę zdobył E. Levinas dzięki swoim licznym powojennym publikacjom interwencyjnym, okazjonalnym, poświęconym problemom kultury, oświaty, religii żydowskiej, zebranych później w książce *Difficile liberté*, Paris 1963 (II wyd. poszerzone, 1976), dzięki tekstom religijnym, jak: *Quatre lectures talmudiques*. Paris 1968; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris 1977 czy *L'au-delà du verset*. Paris 1982, oraz dzięki osobotnim komentarzom Talmudu w synagodze przy Ecole Israélite.

⁶ J. Derrida: *Violence et métaphysique. Essai sur le pensée d'Emmanuel Levinas*, „Revue de Métaphysique et de Moral” 1964, nr 3–4/69, później opublikowane w: J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris 1967, s. 117–228; po polsku tylko część w: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Przekład K. Matuszewski i P. Pieniążek. Kraków 1992, s. 161–224.

⁷ Por. F. Poirié: *Emmanuel Levinas-qui-êtes-vous?*. Lyon 1987, s. 110–114; oraz *Entretiens avec „Le Monde”*. Philosophie. Opr. Ch. Delacampagne. Paris 1984, s. 143, 144.

spoczywa doświadczenie „przedfilozoficzne” – literackie (Dostojewski), duchowo-religijne (Biblia i mistrz-talmudysta Chouchani), historyczne (rewolucyjna Rosja, emigracja, holocaust)⁸ – które niewątpliwie tłumaczy wybór takiej czy innej „strategii” filozoficznej. Trzeba też jednak pamiętać, że filozoficznym źródłem Levinasa był niewątpliwie Husserl i Heidegger. I że na tym gruncie można oprzeć analizę tej filozofii.

Strasser trafnie, jak się wydaje, wyróżnia trzy fazy rozwoju myśli Levinasa⁹: początkową, na którą składają się takie prace, jak *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947), *Le temps et l'autre* (1948), w której chodzi o nowe ujęcie podmiotowości i o krytykę ontologii; drugą, której wyrazem jest najgłośniejsze dzieło Levinasa *Totalité et Infini* (1961), w której na plan pierwszy wysuwa się spotkanie z tym-co-inne w „twarzy” drugiego człowieka, temat transcendencji i metafizyka; oraz trzecią, na którą składa się szereg artykułów z lat 1963–1972, których zwieńczeniem jest dzieło *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), gdzie radykalizacji ulegają wątki etyki jako „filozofii pierwszej” i jako specjalnie rozumianego dyskursu. W niniejszym szkicu za przedmiot analiz obieramy pierwszą fazę tej twórczości, zmierzającą do odkrycia konieczności ufundowania pewnej nowej postaci metafizyki.

Już w pierwszej „samodzielnej”, jak powiedzieliśmy wyżej, pracy *De l'évasion* z 1935 roku – choć z pozoru poddającej się ogólnej wówczas atmosferze „zmęczenia byciem”, której owocem miał stać się niebawem egzystencjalistyczny pesymizm i chociaż w nastroju podobnej do np. *Mdłości* Sartre'a¹⁰ – Levinas okazuje się myślicielem oryginalnym. Atakuje tu „ontologizm” właściwy całej myśli filozoficznej Zachodu, tzn. myślenie w kategoriach bytu, który jest tym, czym jest. Taka koncepcja bycia została wykoncypowana na modelu istnienia rzeczy – to rzeczy „są” w sposób brutalny i niepodważalny; byt odnosi się w nich sam do siebie, wystarcza sam sobie. Nawet kiedy filozofia zwalczała „ontologizm”, formułując np. romantyczną koncepcję samowystarczalnego podmiotu ludzkiego, odcinającego się od „prozy” świata, czy jak tradycyjny idealizm, próbując uchwycić uniwersum rzeczy w sieć intelektualnych relacji i tym samym je zdominować – to faktycznie była bezsilna w tym swoim usiłowaniu wyrwania się z podporządkowania uniwersalnemu bytowi. Struk-

⁸ Por. biografię Levinasa w: F. Poiré: *Emmanuel Levinas*, wyd. cyt. s. 63–87; *Entretiens avec „Le Monde”*. Philosophie, wyd. cyt., s. 139, 142; E. Levinas: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Przekład A. Kuryś i J. Migasiński. Gdynia 1991, s. 313; oraz E. Levinas: *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'm Nemo*. Przekład B. Opolska-Kokoszka. Kraków 1991, s. 19–25.

⁹ Por. B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M. 1983 (autorem rozdziału z Levinasem *Ethik als Erste Philosophie* jest S. Strasser), s. 220–222. Por. też M. Jędraszewski: *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*. Poznań 1990, s. 13–15.

¹⁰ Zauważmy, że *La Nausée* ukazała się 3 lata później, w 1938 roku, i że może Levinas był tu źródłem Sartre'a?

ture bycia sobą odnajdywało się wszędzie, również we wnętrzu wyidealizowanego podmiotu, bo nawet samo myślenie o czymś jest przyznaniem temu czemuś jakiejś formy istnienia, a więc również nicось jest czymś istniejącym. Ograniczoność, skończoność ludzkiej kondycji, tak często w filozofii akcentowana, nie wymykała się również prawom bycia, skoro rozumiana była jako ograniczenie w stosunku do bytu nieskończonego; ideałem była zawsze komunია z nim, dosięgnięcie transcendencji, zapanowanie harmonii. Chociaż więc w aspiracjach idealizmu zawsze tkwiła chęć przekroczenia bytu faktycznego, a więc beznadziejności, a więc „barbarzyństwa”, to nie tylko nie uwalniał on myślenia od bezwładności bytu, ale pozbawiając myślenie kontaktu ze zmysłowym konkretem i zapominając o życiowych wymogach realności, ugrzązł w fałszerstwie pozornej sublimacji i szlachetności¹¹.

Starając się oddać stan ducha współczesnej sobie epoki, Levinas daje wyraz poczuciu konieczności uwolnienia się od obojętniejącej obecności bytu jako zastanego faktu, wyjścia poza fatalizm wzajemnych powiązań wszystkiego ze wszystkim. Używa w tym kontekście pojęcia *évasion*, w sensie zaczerpniętym, jak sam wskazuje, z krytyki literackiej, oznaczającym uwolnienie, rozluźnienie, odskok, ucieczkę. Nie chodzi tu o poetyckie wycofanie się „z przyziemnej rzeczywistości”, ani o kontestatorskie zerwanie ze społecznymi konwencjami krępującymi ludzką osobowość, ani o wyrwanie się ze ślepych mechanizmów cielesności, bo żadna z tych form odejścia nie kwestionuje samego bytu, mieszcząc się nadal w optyce przekraczania jakiejś postaci bytu, ocenianej akurat w danym momencie negatywnie, a nie bytu jako takiego. Nie należy też mylić tej chęci ucieczki z *élan vital* Bergsona jako twórczym porywem. *Élan* Bergsona jako stawanie się podporządkowane jest od razu trwaniu, samo ustanawia trwanie; choć wychylone ku przyszłości, to jednak niepohamowane i nie dające człowiekowi szans wymknienia się realizującemu swoje wcześniejsze nastawienie pędowi, który „dokądś”, choć w nieznaną stronę, a więc spełnia się ostatecznie w bycie. Otóż *évasion* ma oddawać dążenie, które donikąd nie zmierza, niczego nie chce odnawiać, niczego nowego tworzyć. W nastawieniu tym chcemy tylko uciec, wymknąć się bytowi. Nie chodzi tu oczywiście o nostalgię za śmiercią, bo śmierć nie jest dla mnie żadnym wyjściem (do tematu śmierci niebawem wrócimy). Chodzi o dążenie, które Levinas oddaje przy pomocy neologizmu *excendence*: wyjście poza, uwolnienie się, wykroczenie. Byt bowiem w istocie jawi się nam nie jako przeszkoda, którą należałoby pracą czy wolną myślą przekształcać czy przekraczać, ale jako uwięzienie, z którego należy się wydostać. Przy tym nie idzie tu o relację „wewnątrz-na-zewnątrz”, o uwięzienie spontaniczności własnego istnienia w „zewnętrznym” determinującym bycie. To moje własne istnienie zwrócone ku samemu sobie, będące

¹¹ *De l'évasion*, wyd. cyt., s. 374 i 390–391.

tożsame z samym sobą, wyraża fakt najbardziej nieuchronnego powiązania, jakim jest bycie sobą, i w ten sposób najpełniej odbija deterministyczną naturę samego bytu, „bytu czystego” czy „faktu bycia” – jak to określa Levinas. Moje uwięzienie jest uwięzieniem w moim własnym „ja”, i od tego „ja” będącego sobą, a więc podstawową strukturą bytu, należałoby uciec¹².

Jak to możliwe? Levinas analizuje fenomen potrzeby ludzkiej. Wbrew rozpowszechnionej koncepcji, wystąpienie potrzeby nie może się wiązać z „brakiem” czegoś w bycie – zakładałoby to bowiem z góry ideę harmonijnej pełni bytu w idealnej sytuacji zaspokojenia wszystkich potrzeb (choćby miało to być proces nieskończony), a więc właśnie tę ideę, od której zakwestionowania się tu wychodzi. Według Levinasa potrzebę można ująć jako związaną z wystąpieniem jakiejś dolegliwości, jakiejś niedogodności, z cierpieniem. Cierpienie nie jest stanem kompletnej bierności; jest to stan dynamiczny – jest to dojmująca chęć, wysiłek wychodzenia z sytuacji nie do wytrzymania. W tym sensie wzorcowym podłożem rodzenia się potrzeby jest „złe samopoczucie” [*malaise*]; w tym znaczeniu wzorcowym, że najogólniejszym. W stanie złego samopoczucia chcemy z niego się jakoś uwolnić, wyjść „poza”, ale jeszcze bez określonego celu, bez wiedzy „dokąd?”. Otóż ta niewiedza i nieokreśloność jest istotą tego dążenia. Potrzeba w stanie czystym to ruch uwalniania się od dolegliwości, bez uświadamiania sobie, ku jakiemu obiektowi należy się zwrócić, by dolegliwość ukoić. Nie jest to wobec tego żaden brak do wypełnienia, bo zaspokojenie określonej potrzeby nie zasypuje jej źródła. Zaspokojenie nie jest kresem rodzenia się nowych potrzeb. Dlatego w rozważanej tu kwestii wyjścia z bytu żadne zaspokojenie określonej potrzeby nie uwalnia nas od „martwego ciężaru tkwiącego w głębi naszego bytu”.

Można by sądzić – Levinas idzie krok dalej – że wobec tego oddawanie się bezcelowym przyjemnościom i uciechom daje ewentualnie szansę ucieczki, o jaką tu chodzi. Oddawanie się przyjemnościom nie jest stanem, w którym „ja” skupiałoby się na sobie; jest raczej procesem ulegania zmiennym impulsom afektywności, rozbijającym ciągłość przeżywanego czasu, procesem rozpraszania osobowości, a tym samym wychodzenia poza trwałe formy bytu. Tego rodzaju wyjście skazane jest jednak z góry na porażkę. Do cech istotnych życia przyjemnością należy bowiem powtórzenie. Pogoń za przyjemnością to ciągły nawrót, ciągle usiłowanie powtórnego zaspokojenia raz już zaspokojonego pożądanego. Z taką strukturą bycia wydanego pożądanemu należy zerwać, jeśli chce się myśleć o *évasion*¹³. Wyjście z bytu poprzez przyjemność jest mylące, okazuje się nie w pełni udane z innego jeszcze względu. Świadczy o tym,

¹² Tamże, s. 375–377.

¹³ Por. J. Rolland: *Annotations*. W: E. Levinas. *De l'évasion*. Opr. J. Rolland. Fata Morgana 1982, s. 109–110.

zdaniem Levinasa, poczucie wstydu, który pojawia się po odkryciu próżności i pustki życia przyjemnością. Nie chodzi tu jednak o żadne wartościowanie moralne, ani tym bardziej moralizatorstwo – Levinas chce po prostu uchwycić ontologiczny status fenomenu wstydu.

Otóż wstyd jest związany z solidnością naszego bytu, który nie może jakby zerwać sam z sobą. Archetypową sytuacją, w jakiej wstyd występuje, jest uświadomienie sobie swej nagości. Nagość chce się ukryć, ale nie tylko przed innymi, lecz właściwie przed samym sobą. I tu ukazuje się podstawowa struktura związana ze wstydem, mianowicie to, że ostatecznie nie można ukryć tego, co by się ukryć chciało, że nie można uciec od samego siebie. Okazuje się więc, że nagość naszego ciała nie jest nagością danej rzeczy materialnej, która mogłaby być przeciwstawiana „duchowi”, lecz nagością naszego całkowitego bytu, faktem przywiązania do samego siebie, nieusuwalną obecnością „ja” przy sobie samym. Świadczą o tym pewne sytuacje specjalne – np. nagie ciało boksera czy tancerki w music-hallu nie ma tego charakteru nagości, mimo że jest nieubrane, niezakryte; bo nie jest wyrazem całości istnienia, nie ma charakteru intymnego. Właściwa nagość naszego ciała, naturalna, a nie w sztucznie stworzonych warunkach, jest wyrazem całości naszego istnienia i pojawiający się przy niej wstyd dotyczy naszej intymności, naszej całkowitej obecności w nas samych, a nie tylko jakiejś warstwy naszego bytu. Można rzec, że „wstydzimy się” nie naszej „nicości”, lecz właśnie totalności naszej egzystencji, która nie daje się ukryć (ostatecznie przed samym sobą). We wstydzie odkrywa się sam byt.

Fenomen wstydu łączy się więc z fenomenem potrzeby. Złe samopoczucie jako źródło potrzeby znajduje swoje wzorcowe ukonkretnienie w nudnościach [*nausée*] poprzedzających wymioty. Stan ten nas osacza, ale nie z zewnątrz, lecz od wewnątrz; dławimy się sami sobą. Wysiłek uwolnienia się od nudności wydaje się z góry beznadziejny. Ta beznadzieja, którą oddać może konstatacja, że się jest tu oto, a mimo to nic się nie da zrobić, nic do tego nie da się dodać, że wszystko zostało już wykorzystane, taka beznadzieja jest „doświadczeniem czystego bytu”. Znika tu bowiem, jak w czasie choroby morskiej, wszelkie konkretne odniesienie, brak stałych punktów oparcia, wszystko jest w zawieszaniu. Nudności są wstydlive nie dlatego, że naruszają jakieś konwencje społeczne. Przeciwnie, wstydzimy się tu własnego osaczenia samym sobą. Uwidocznia się to najlepiej, kiedy uczucie to jest doznawane w samotności – dla chorego wymioty są skandalem jego własnego ciała i w pewnej mierze obecność innych jest nawet pożądana, bo pozwala ten skandal zakwalifikować do kategorii społecznie uznanej, a więc „normalnej” choroby, którą się traktuje z obiektywizmem. Nudności to fenomen wstydu przed samym sobą. Dopelnia się tu bycie tego bytu, którym jestem, istnienie pewnego istniejącego. Istotą nudności jest poczucie ich nieusuwalności, fakt ciągłego ich samopotwierdzania się, co jest wyrazem samoutwierdzania się bycia, które odnosi się tylko do siebie i głuche jest na cokolwiek innego. Jest to poczucie swego rodzaju niemocy

[*impuissance*] wobec swej własnej rzeczywistości, niemożności uwolnienia się od swej własnej obecności. Jestem jakby przykuty do bycia sobą, wstydzę się siebie i pragnę uciec od siebie, ale dzięki temu zwrotnemu charakterowi wstydu odkrywam, że o własnych siłach uciec nie zdołam, odkrywam bierność jako fundamentalny charakter bycia. W nudnościach objawia się niemoc, a więc bezwładność czystego bytu w całej jego brutalnej, bo obezwładniającej nagości. Tego właśnie się wstydzimy¹⁴. Nudności i wstyd to zatem fenomeny o znaczeniu ontologicznym, a nie tylko fizjologicznym, konwencjonalnym czy psychologicznym.

Ale też ta sytuacja niemożności, beznadziejności, to, że nie-ma-nic-więcej-do-zrobienia, jest zarazem sygnałem sytuacji granicznej, wskazówką, że najwyższy czas jakoś się stąd wyrwać. Doświadczenie nieusuwalności bytu jest też zarazem doświadczeniem narzucającej się konieczności wyjścia poza byt. Jak? Tego na razie Levinas nie mówi. Mówi jedynie, że trzeba to zrobić na innej drodze niż to dotychczas próbował robić idealizm filozoficzny, o którego złudzeniach była już mowa. Trzeba to zrobić nawet za cenę odwrócenia do góry nogami pewnych pojęć, które zdrowemu rozsądkowi wydają się najbardziej oczywiste¹⁵. Cała późniejsza twórczość Levinasa będzie konsekwentną realizacją tej narzucającej się mu konieczności, a analizowany tekst przynosi pierwsze symptomy tej procedury. Jeśli można by tu mówić o wynikach opisów Levinasa, to najważniejszym wynikiem ontologicznym jest postawienie *expressis verbis* pytania o „strukturę czystego bytu” i powiązanie oryginalnej koncepcji potrzeby z ową strukturą. Skoro fundamentem potrzeby jest nie brak, lecz przeciwnie, wypełnienie, obezwładnienie bytem, to potrzeba jest ruchem uwalniania się od tej osaczającej pełni. Wobec tego założenie istnienia bytu nieskończonego, który nie miałby żadnych potrzeb jest „*contradictio in adjecto*” – powiada Levinas. Wszak doświadczenie czystego istnienia bytu jest doświadczeniem jego niemocy, źródłem wszelkich potrzeb. Na marginesie zauważmy, że będzie to musiało za sobą pociągać pewną nieklasyczną koncepcję nieskończoności. „Niedoskonałość” bytu potrzebującego nie odnosi się już tu do jego skończoności, ze względu na ewentualną nieskończoność bytu doskonałego. Byt jest „niedoskonały” jako byt, a nie dlatego, że jest skończony. „Niedoskonałość” bytu stanie się, być może, koncepcją jaśniejszą, kiedy – wychodząc już poza opis samego Levinasa – ujmemy ją jako wynik wewnętrznego zróżnicowania bytu. Otóż byt jest synonimem bezwładności i bezsily poprzez sposób, w jaki się nam narzuca poprzez swoje „jak”. Natomiast w swoim „co”, w swoim „esse”, bo tak rozumie Levinas istotę bytu, jest nieograniczony, wszechobecny i nieusuwalny, a więc w pewnym sensie wszechpotężny. Ale też właśnie na skutek tego nie może się sam od siebie uwolnić, skazany jest na przejawianie się w swoim bezsilnym

¹⁴ *De l'évasion*, wyd. cyt. z 1935–1936 r., s. 380–388; co do kategorii bierności por. J. Rolland: *Annotations*, wyd. cyt., s. 111, 113–114.

¹⁵ *De l'évasion*, wyd. cyt., s. 392.

„jak”, co właśnie oznacza niedoskonałość, zamyka się sam na sobie – i dopiero ta jego samozwrotność może być rozumiana jako skończoność. Dlatego Levinas może stwierdzić: jeśli skończoność bytu polega na tym, że jest on sam dla siebie ciężarem, to pojęcie bytu skończonego jest tautologią. „Byt jest z istoty skończony”¹⁶.

Przytoczyliśmy dość szczegółowo opisy Levinasa, żeby od razu unaocznic pewne charakterystyczne i właściwie stałe elementy jego myślenia: nawiązywania do zmysłowego konkretności i jednocześnie operowanie najogólniejszymi kategoriami filozoficznymi, eksploracja fenomenów, które dla ujęć standardowych były egzotyczne czy marginesowe (nudności, nagość, wstyd) i zrewoltowanie sposobu rozumienia podstawowych pojęć (np. poszukiwanie nowej filozoficznej formuły podmiotowości, tutaj jeszcze tylko w zarysie, w oparciu o koncepcję bytu jako bezwładności, niemocy, pozbawiającą byt wszelkiej źródłowości), również wypracowywanie własnego stanowiska w dyskusji z tradycją filozoficzną (tutaj Bergson i Heidegger, obecny pod postacią jeszcze niezbyt funkcjonalnego rozróżnienia między istniejącym a istnieniem, nawiązującego do różnicy ontologicznej między bytem a byciem). Z punktu widzenia tematu niniejszego szkicu, niepokojące czy dziwne na pierwszy rzut oka wyda się może „antyontologiczne” nastawienie Levinasa, swoiste deprecjonowanie bytu – bo przecież mamy ukazać raczej tendencję zwracającą filozofię ku zainteresowaniu bytem. Potrzeba „ucieczki” od bytu jednak wcale tego zainteresowania nie likwiduje. Przeciwnie, zdaniem Levinasa, „prowadzi nas do serca filozofii i pozwala odnowić antyczny problem bytu jako bytu”¹⁷. Wykraczając poza problematykę obecnych rozważań, powiedzmy nieco na wyrost, że Levinas atakuje ontologizm jako filozofię tożsamości po to, żeby ukazać możliwość nowego rozumienia metafizyki właśnie. Tu zostanmy jednak przy próbach wyraźniejszego określenia treści kategorii ontologicznych.

Czym jest bycie [*l'être*] w ogóle? Czy da się oddzielić od tego, co będące [*l'étant*]? Czy relacja między nimi jest relacją między jednostką a rodzajem? Wydaje się, że ogólność bycia zawdzięcza swój charakter czemu innemu niż byciu rodzajem dla poszczególnych będących jednostek. Czy niemożność odizolowania od siebie bycia jako takiego i tego, co będące, nie oznacza, że heideggerowski horyzont rozumienia egzystencji człowieka jako ekstazy skierowanej ku kresowi, ku nicości, jest horyzontem niewystarczającym? Czy rzeczy-

¹⁶ Tamże, s. 378 i 388. Por. również J. Rolland: *Annotations*, wyd. cyt., s. 114–115. Mając na uwadze powyższą analizę można, jak sądzę, zakwestionować twierdzenie (zarzut) Didiera Franca (*Le corps de la différence*. „Philosophie” 1992, nr 34, Paris, s. 84), że teza Levinasa o niedoskonałości bytu, o jego przyrodzonym „zlu” jest ontologicznie nieuzasadniona, ani uzasadnić się nie da. Levinas stara się właśnie tezę tę ontologicznie uzasadnić. Rzecz jest ważna, bowiem tylko w oparciu o tę tezę można zrozumieć konieczność *évasion*, a w konsekwencji, jak się okaże, metafizykę Levinasa.

¹⁷ *De l'évasion*, wyd. cyt., s. 378.

wiecie bycie jest wyznaczane przez nicość, i czy stąd właśnie bierze się możliwość zła jako pewnego niedoboru, „braku” bycia, i trwoga wobec nicości jako fundamentalna postawa egzystencjalna? Czy samo bycie, a nie tylko jego nicość, nie posiada żadnej skazy, czy w swej pozytywności nie ma ono jakiegoś elementarnego zła? Czy strach *przed* byciem nie jest równie pierwotny jak strach *o* bycie, trwoga przed śmiercią?¹⁸ Retoryczny charakter tych pytań Lewinasa jest wyraźny.

Otóż możliwość takiego „wyostrzenia” problematyki ontologicznej, dostrzeżenia problemów dotąd niedostrzeganych, związana jest, oczywiście w porządku czysto faktycznym, a nie teoretycznym, z określonym momentem historycznym – na co Levinas sam wskazuje¹⁹; mianowicie z katastrofą załamania się ustalonych związków między ludzkimi ideami a światem, katastrofą czasów wojny i zagłady. Kiedy związki te zostają zerwane, kiedy zakwestionowany zostaje nasz świat, kiedy świat „znika”, to ukazuje się nie tyle śmierć czy z drugiej strony „czyste ja”, lecz relacja egzystencji do anonimowego, nie podlegającego żadnej specyfikacji faktu bycia, które nie jest ani rzeczą ani osobą, ani ich zbiorem, ale faktem „że się jest”. O relacji można tu mówić zresztą tylko przez daleką analogię – relacja zakłada wszak koordynację substancjalnych członów – a tu przecież odsłania się stosunek do czegoś niesubstancjalnego, do bycia [*l'être*], które występuje w formie czasownikowej. Jak opisać ten stosunek, jak uchwycić narodziny w anonimowym istnieniu [*existence*] kogoś egzystującego [*existant*]? Nie chodzi o opis w postawie refleksyjnej, w której ukonstytuowany już jako istniejący (człowiek) zastanawia się nad swoim istnieniem, ale o uchwycenie przedrefleksyjnych momentów krystalizacji anonimowego istnienia w drobiny istnień odseparowanych, substancjalizujących się, krzepnących. Dzięki „zniknięciu” świata jesteśmy jednak w punkcie „zero” – nie ma żadnych ustalonych kategorii, ontologia dopiero rozpoczyna swą pracę. I oto zdaniem Levinasa pewne momenty przedrefleksyjnego ludzkiego egzystowania poświadczają owo wyodrębnianie się w istnieniu, dystansowanie się pierwiastków substancjalności, elementów podmiotowości. Podmiotowość nie wytryska jednak z istnienia jakimś zawłaszczającym bądź konstytuującym aktem spontaniczności (bo trzeba by przecież z kolei wyjaśnić jego źródła). Zgodnie z duchem wcześniejszych rozważań o konieczności wyzwolenia się z bytu Levinas wskazuje, iż takimi momentami są fenomeny znużenia, lenistwa i zmęczenia wysiłkiem.

Istnieje rodzaj znużenia wobec wszystkiego i wszystkich, które dotyczy samego istnienia, a nie takiej czy innej jego formy, dekoracji. W tym zniechęceniu, w tym wahaniu się co do odrzucenia istnienia rodzi się źródłowa

¹⁸ E. Levinas: *De l'existence à l'existant*. Paris 1986, wyd. II poszerzone, czwarty nakład (I wyd. – 1947 r.), s. 16–20.

¹⁹ Tamże, s. 26.

relacja do istnienia, swoiste władanie nim w chęci odmowy, rodzi się dystans istniejącego wobec istnienia. Podobnie lenistwo w swej istocie nie jest ani zwykłą beczynnością, ani tylko odpoczynkiem, lecz niemożnością rozpoczęcia czegokolwiek, postawą wobec całości istnienia. Może nawet pojawiać się w samym działaniu, w trakcie jego wykonywania, kiedy „roboty nie idzie”, „nie klei się”. Lenistwo jako wycofanie się przed działaniem jest wahaniem się przed istnieniem – nie jest jednak błogostanem, lecz niepokojem, który ciąży – i dlatego „człowiek zabawy” tak samo ucieka przed lenistwem, jak i pracą. Istnienie ciągnie za sobą swój cień i ciężar. Ruch istnienia nie rozwija się po linii prostej, lecz zwija się w sobie, ujawniając zwrotny charakter czasownika „być”: w istnieniu nie tyle coś jest, co jest się. I to wobec takiego stanu rzeczy lenistwo ujawnia swój charakter właściwy – jest odrzuceniem zajęcia się sobą, porzeczaniem czegokolwiek. W tym sensie jest wcześniejsze od jakiegokolwiek aktu nakierowanego na przyszłość, jest „zmęczeniem przyszłością” przed wyłonieniem się przyszłości. Ale w tej swojej „negacji drugiego stopnia” (bo nie będącej ucieczką w beztroskę), w tym wycofaniu się przed swoją przyszłością, jest lenistwo właśnie zapadaniem się w siebie, rodzeniem się kogoś istniejącego na tle ogólnego istnienia.

Z kolei fenomen zmęczenia najlepiej ujawnia swój charakter jako fizyczne zmęczenie pracą, wysiłkiem. Jest ono jakby rozluźnieniem, zwolnieniem „chwytu”, zwijaniem się w sobie w momentach przeciążenia pracą. Chwila, w której podejmujemy wysiłek zawiera coś więcej niż wolną decyzję; oznacza też podporządkowanie, ugrzęźnięcie naszej wolności, zaprzęgnięcie się do jakiegoś kieratu. I zmęczenie jest ściśle z tym związane, bo podejmowany wysiłek nieuchronnie w zmęczenie się obraca. Ale zmęczenie oznacza jakby „opóźnienie” wobec chwili, w której wysiłek jest podejmowany, „opóźnienie” wobec terażniejszości, wobec samego siebie. Zmęczenie i podejmowanie wysiłku na nowo jest zatrzymywaniem, rozrywaniem i podejmowaniem tkanki czasu w skokowym przechodzeniu od chwili do chwili. Jest całkowitym zaangażowaniem w terażniejszość, jest zatrzymywaniem, a nie wychylaniem się w ciągłym porywie [*élan*] ku chwili mającej nadejść. Wysiłek jest nierozzerwaniem i bezpowrotnie związany z chwilą bieżącą, w którą się angażuje. Pośród anonimowego upływu istnienia coś się zatrzymuje i ustala, zajmuje jakieś miejsce.

Dopiero z tej perspektywy można właściwie usytuować w ludzkim istnieniu aktywność. Nie należy wcale wychodzić od klasycznych tematów walki człowieka czy ducha ze światem czy materią. Pojęcia aktu, oporu bądź materii mogą stać się zrozumiałe dopiero ze względu na pierwotniejsze od nich wydarzenie się terażniejszości, która w anonimowym szumie istnienia jest pierwszym przejawem kogoś istniejącego. To właśnie opóźnienie tkwiące w zmęczeniu nadaje terażniejszości charakter wewnętrznego dystansu, w którym może wyartykułować się relacja: terażniejszość jawi się jako branie na siebie ciężaru terażniejszości. Akt podejmowania wysiłku jest zagarnianiem istnienia, ale też jest z istoty podporządkowywaniem się i podległością, skazaniem się na.... Staje się to

odczuwalne wprost w stanie zmęczenia – zmęczenie to w istocie zmęczenie byciem, istniejący wyłania się tu w istnieniu, ale nie przez opozycję do swych działań, lecz jako swoisty akt wyłaniającej się podmiotowości. Jakby to paradoksalnie nie brzmiało, istniejący jest w akcie nawet wtedy, kiedy jest całkowitą bezczynnością. Właśnie wtedy, gdy odpoczywa, nie neguje siebie, lecz realizuje swoje tu przez wycofanie się, sytuuje się na jakimś gruncie, znajduje w bycie fundament²⁰.

Przytoczone tu analizy Levinasa to zaledwie szkic stosunku istniejącego do istnienia, ukazanie przedrefleksyjnych, przedteoretycznych korzeni wyłaniającej się podmiotowości, początek opisu relacji człowieka do bytu, co znajdzie kontynuację w opisach relacji do świata, do innych i do Boga, które wypełnią późniejszą twórczość filozofa. Zanim przejdziemy do analiz bardziej pogłębionych, warto już tu zwrócić uwagę na całkowitą samodzielność i oryginalność jego podejścia do problematyki ontologicznej. Uderzającą rzeczą jest generalnie pasywny charakter wytypowanych jako kluczowe zjawisk-zachowań. To z pewnością własny szlak filozoficzny Levinasa. Pamiętajmy również, że jego analizy obecnie referowane, powstawały w większości w czasie pobytu w stalagu, w całkowitej izolacji od publikowanych w latach 1940–1945 prac²¹.

A zatem, cóż to jest owo istnienie samo, owo bycie bezpodmiotowe? Jaki status ma wyłaniający się w nim podmiot? Levinas określa to „bycie w ogóle” mianem *il y a*, faktem, że coś w ogóle, nieokreślonego, nieuchwytnego – jest. *Il y a* to anonimowość dziania się, to pomruk, szmer w głębinach nicości. Wykracza to poza kategorie wewnętrzności-zewnętrzności, podmiotowości-przedmiotowości, a nawet bytu-nicości. *Il y a* to jakby samo „esse” bycia różne od bytu (od „ens” w kategoriach scholastycznych), to samo wydarzanie się, dzianie się czegoś nieokreślonego. Wybór formuły *il y a* dla oddania owego dziania się został być może podyktowany tym, że oznacza ona jednak bycie, ale obywa się bez czasownika „być” przybierającego gramatycznie formy rzeczownika, oraz tym, że bycie jest w tej formule ujęte poza wszelką relacją do czegokolwiek, że jest całkowicie amorficzne, neutralne²².

Jeśli termin „doświadczenie” wziąć w bardzo przenośnym sensie, to można by rzec, że moc jest czymś na kształt doświadczenia *il y a*. Nie mamy tu do czynienia z niczym – ale to nic nie jest czystą nicością. Nie ma tu tego czy owego, ale ta powszechna nieobecność ciąży na nas nieuchronną, nieokreśloną obecnością. Ciąży, bo nie chwytemy jej myślą, lecz doznajemy bezpośrednio, jak głos

²⁰ Tamże, s. 30–52. Oczywiście nie możemy tu oddać konkretnego bogactwa opisów Levinasa. To, co przedstawiamy, to tylko pewien schemat jego ujęcia.

²¹ Tamże, *Avant-propos* do ostatniego wydania.

²² Por. J. Rolland: *Sortir de l'être par une nouvelle voie*. W: E. Levinas: *De l'évasion*, wyd. cyt., z 1982 r., s. 34–35; oraz por. D. Franc: *Le corps...*, wyd. cyt., s. 81.

Pascalowskiej „ciszy nieskończonych przestrzeni”, która przeraża. Nie ma w niej żadnej substancjalności, żadnej personifikacji, żadnej specyfikacji. Nie jest to wobec tego ani żaden „świat”, ani żadna odmiana stanu „ja”. Jest to absolutna nieokreśloność, pełna anonimowość analogiczna do treści takich wyrażen, jak: „pada”, „jest ciepło”. Nie można się przed tym zamknąć w żadnej skorupie, jest się na to wystawionym jak na inwazję ciemności, głuchą groźbę. „Doznawanie” *il y a*, zatopienie się w tym, to poczucie horroru. Nie dlatego, że polega na zatraceniu podmiotowej świadomości i zepchnięciu albo w przedmiotowość, albo w nieświadomość, ale właśnie dlatego, że polega na wtrąceniu w bezosobowe czuwanie, czujność. Weźmy pod uwagę stan bezsenności, bezcelowego czuwania [*la veille*], od którego nie można się wyzwolić. Jest to jakby ciągle trwanie [*la durée*], terażniejszość, która się nie odnawia, za-trzymanie czasu, zastygnięcie w wieczności. To nie jest moje czuwanie, to sama noc, to „coś” czuwa. W tym czuwaniu to ja jestem wystawiony na bycie, to ja staję się raczej przedmiotem niż podmiotem anonimowych procesów. Horror polega na niemożliwości wyjścia ze stanu czuwania, które jest czymś „obiektywnym”, niezależnym od mojej inicjatywy, polega na uczestniczeniu, na partycypacji w nieprzerwanym i nieokreślonym dzianiu się. Horror nie jest kategorią psychologiczną, nie jest strachem przed śmiercią. Jest to kategoria ontologiczna, opisuje charakter bycia, istnienia bez żadnego wyjścia – jeśli tak rzec można – niemożliwość śmierci. Stąd horror bycia nie ma nic wspólnego z trwogą heideggerowskiego bytu-ku-śmierci. Jest raczej czymś przeciwnym trwodze nicości, bo nie jest w żadnym razie lękiem o bycie, lecz stanem rezygnacji związanym z koniecznością dalszego ciągnięcia absurda, bo pozbawionego jakichkolwiek punktów orientacyjnych życia²³.

Levinas podkreśla, że różnica ontologiczna między *Sein* i *Seiende* jest dla niego najgłębszą rzeczą w *Sein und Zeit* Heideggera. Pokazuje również, że heideggerowski termin *Geworfenheit*, „bycie-rzuconym-w” sugeruje, iż „istnieć” (Levinas używa tu *exister* jako odpowiednika *Sein*) jest wcześniejsze od czegoś istniejącego, kogoś egzystującego, co może nasuwać myśl, że już u Heideggera występuje analogiczna problematyka. Dalsza analiza nie pozostawia jednak

²³ *De l'existence à l'existant*, wyd. cyt., s. 94–105. Po latach Levinas powie, że jego studium sytuacji *il y a* i opis jej rozwiązania miały charakter „przygotowawczy”, były tylko „pierwszym etapem”, ale że sam ten temat pozostaje ważny do dziś i jest konieczny dla dalszych rozważań. Doda też nieco określeń może bardziej obrazowo ilustrujących charakter *il y a*. Jest to coś podobnego do obsesji znanych z dzieciństwa, kiedy to dorośli dalej prowadzą swe życie, a w dziecięcej sypialni słyszeć „szum” ciszy, jak wtedy, gdy przykładła się pustą muszlę do ucha i ma się poczucie, że pustka jest pełna. Ma się poczucie, że faktu *il y a* nie można zanegować, że nie chodzi o to, czy zachodzi to lub tamto, lecz że „sama scena bycia jest otwarta”, że bez przerwy „za ścianą coś się rusza”. To trwanie nocy jest „okropnością i szaleństwem”, jest „nieludzką neutralnością” bezsensownego i anonimowego szumu bycia. Por. Tamże, *Préface à la deuxième édition*, a także E. Levinas: *Etyka i Nieskończony*, wyd. cyt., s. 31–34.

wątpliwości: Heidegger wprawdzie wprowadził różnicę ontologiczną, ale zdaniem Levinasa w jego ujęciu nie ma między „istnieć” a kimś istniejącym separacji, *Sein* jest zawsze związane z „egzystującym”, z konkretnym bytem. Dlatego po imaginacyjnej destrukcji wszystkiego, co egzystuje, pozostaje u niego nicość. Tymczasem według Levinasa po takiej destrukcji nie pozostaje ani nicość ani coś określonego, ale właśnie *il y a* – „gęstość atmosfery”, samo „pole sił” bezosobowego istnienia, obezwładniająca niesubstancjalność, której nie można określić, ale nie można też zanegować. Coś podobnego do bezsenności, od której nie można uciec, wymknąć się, poczucie nieodwracalności bycia bez możliwości wyjścia, poczucie absurdałności. Bycie jest czymś „złym” nie dlatego, że jest skończone, ale właśnie przeciwnie – budzi horror dlatego, że wydaje się nieograniczone, że śmierć, przerwanie uczestnictwa w nim, wydaje się niemożliwa. Levinas przyznaje, że u Heideggera można tropić ślady podobnego ujęcia, kiedy ten przypisuje nicości swoistą „aktywność”, kiedy opisuje jej funkcje polegające na „neantyzacji”, a więc kiedy czyni z niej *de facto* swoisty rodzaj bycia. Powiada jednak, że jego pojęcie *il y a* zbliżone jest raczej do myśli Heraklita w tej wersji, w jakiej okazuje się, że nie tylko nie można wejść dwa razy do tej samej rzeki, ale ani razu – bowiem w ciągłym przepływie żadna jedność postaci, forma nie może się ukonstytuować. Heideggerowska nicość jest w rzeczywistości swoistą przerwą, interwałem wprowadzonym w bycie już na poziomie świadomości dysponującej władzą fenomenologicznej *epoche*. Żeby uchwycić sytuację rzeczywiście źródłową, przed-świadomościową, trzeba opisać *il y a* jako ocean osaczający bycie ze wszystkich stron²⁴.

Jak możliwe jest wobec tego wyjście, ograniczenie władzy bezosobowego trwania, pojawienie się załączków podmiotowego, osobowego istnienia, wyłonienie się „egzystującego”, przerwanie horroru? O pewnych przedteoretycznych momentach egzystencji już mówiliśmy. Jak jednak możliwe jest pojawienie się świadomości, załączków podmiotowości świadomej? Oczywiście nie przez pomnażanie aktywności bycia, nie przez uczestniczenie w uniwersalnym bytowaniu, nie przez władanie, zagarnianie coraz większych obszarów suwerennego panowania. Horror związany z *il y a*, sferą – jak wiemy – ani zewnętrzną, ani wewnętrzną, ani czysto przedmiotową, ani czysto podmiotową, psychologiczną,

²⁴ E. Levinas: *Le temps et l'autre*, Paris 1991. wyd. IV (I wyd. w 1948 r., w tomie zbiorowym z J. Hirsch, A. de Waelhens i J. Wahl: *Le Choix, le Monde, l'Existence...*, – jest to zapis wykładów wygłoszonych przez Levinasa w 1946/1947 roku), s. 24–30; por. także *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 102–105. Po latach Levinas również uściślił, że jego pojęcie *il y a* oznacza co innego niż heideggerowskie *es gibt*, które oznacza hojność, szczodrość dawania, wydarzania się bycia, jako swoistej obfitości, pełni, o którą należy się troszczyć, lękając się jej utracenia. Otóż *il y a* nie wiąże się z żadną radością obfitowania, lecz z monotonią wyzbytego sensu ciągłego „bez przerwy” (*sans-cesse*); por. F. Poirié: *Emmanuel Levinas...*, wyd. cyt., s. 90–91, także *Etyka i Nieskończony*, wyd. cyt., s. 31; *De l'existence...*, wyd. cyt.; *Préface à la deuxième édition*; oraz *Trudna wolność*, wyd. cyt., s. 315.

horror ten bliski jest poczuciu niesmaku, niesmaku również wobec siebie, poczuciu zniechęcenia do siebie, do swoich możliwości²⁵. Zdobyć świadomości, wyłonienie się w anonimowym byciu podmiotowości musi się zatem łączyć z jakąś formą możliwego wycofania się z anonimowego szumu bycia, wycofania się z uczestniczenia w nim. Otóż wycofanie się, zwiniecie się (*repli*) w pierwotnej pełni neutralnego bycia, to zlokalizowanie, ustalenie się w jakimś miejscu, przyjęcie pozycji. Świadomość rodzi się zawsze jako zlokalizowana w jakimś „tu”, w jakiejś głowie. Jest to głęboka nauka zawarta w kartezjańskim *Cogito*. Nie oznacza ono wszak: „jest myślenie”, ale „ja jestem rzeczą myślącą”. Słowo „rzecz” jest tu akurat – wbrew Husserlowi²⁶ bardzo na miejscu; myślenie odkrywa siebie jako substancję, jako coś, co zostaje przez siebie ustalone, zlokalizowane, zebrane w swoim punkcie wyjścia zanim wybiegnie ku światu. Fenomenem doskonale oddającym owo ograniczenie egzystencji do miejsca jako do schronienia i do własnej podstawy, jest zasypianie. Świadomość rodzi się właśnie od tego momentu nieuczestniczenia w życiu, od bezruchu, odpoczynku, umiejscowienia, od tego cofnięcia się znad krawędzi przepaści, w której panuje chaos *il y a*. Owo osadzenie w jakimś „tu” różni się dla Levinasa radykalnie od heideggerowskiego *Da*, składającego się na sytuację *Dasein*. *Dasein* to bycie-w-świecie, które wprzód zakłada już świat. Levinasowe „tu” wyprzedza wszelkie rozumienie, wyprzedza kategorie horyzontu i czasu. Podmiotowość rodzi się tutaj z własnego „skupiania się”, „zbierania się w sobie”, z unieruchomienia, zestalenia – i w słowie „existence” ważniejsza od heideggerowskiego akcentu na „ex-”, wyrzucanie się na zewnątrz – jest sama „-stance”, zestalenie. Stałość krzepnącego podmiotu nie bierze się z żadnych koordynacji czy determinant zewnętrznych, lecz z unieruchomienia. Dlatego to narodziny świadomości wiążą się z cielesnością.

To ciało jest rodzącą się świadomością, ale nie jako jakaś rzecz będąca dla kogoś przedmiotem, lecz jako samo ustalanie się, przybieranie pozycji. Ciało nie sytuuje się w żadnej uprzednio danej przestrzeni, lecz jest wyłanianiem się w anonimowym byciu samego wydarzenia lokalizacji, jest nie tyle doznawaniem zmysłowym – zewnętrznym czy wewnętrznym – lecz sposobem, w jaki człowiek angażuje się w istnienie. Tak więc paradoksalnie cielesny fenomen zasypiania, bezruchu, to nie popadanie w nieświadomość jako przeciwieństwo jasnej świadomości, lecz zdobywanie stałej podstawy podmiotowości przez wycofanie się [*recul*], nieuczestniczenie, to osiągnięcie miejsca, w którym będzie mogła rozbłysnąć podmiotowość świadoma²⁷. Zauważmy, że to przyznanie cielesności statusu ontologicznego równego narodzinom świadomości, wyprzedzającego logicznie pojawienie się „świata” z jego obiektywizującymi horyzontami, po

²⁵ Por. F. Poirié: *Emmanuel Levinas...*, wyd. cyt., s. 92.

²⁶ Por. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Przekład A. Wajs. Warszawa 1982, s. 34–35.

²⁷ *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 117–124, 139.

pierwsze czyni z ciała coś innego niż po prostu rzecz należącą do świata, a po drugie likwiduje w zarodku całą idealistyczną problematykę relacji duszy do ciała.

Dla Levinasa najwcześniejszą strukturą ontologiczną nie jest *Cogito*, ale „auto-ustalenie”, „samo-zakrzepnięcie”; egzystować „osobiście”, podmiotowo, wyłaniać się w byciu jako ktoś bytujący [*l'étant*], nie oznacza także z drugiej strony od razu wkraczać w świat, ale coś wcześniejszego od podziału na zewnątrz–wewnątrz: zbierać w sobie istnienie w ogóle, brać je na siebie. Levinas nazywa to „hipostazą”. W historii filozofii termin ten oznaczał wydarzenie, dzięki któremu akt wyrażany przez czasownik stawał się bytem wyrażanym przez rzeczownik. Hipostaza dla Levinasa oznacza zawieszenie anonimowego *il y a* i pojawienie się dziedziny prywatności, wyłonienie się czegoś bytującego, wyprowadzenie bytującego z bycia, a nie tylko zestawienie go z nim (jak u Heideggera). Intencja przeciwstawienia hipostazy ekstazie jest wyraźna. Zauważamy tu ten sam ruch, który Levinas zaczął już wcześniej opisywać przez pojęcie *évasion* – tyle, że tu opis idzie dalej i nabiera konkretności. J. Rolland nazywa opis ukonstituowania się hipostazy „pierwszą metamorfozą *évasion*”²⁸. Bytujący – hipostaza – staje się podmiotem czasownika być i zaczyna panować nad fatalnością bycia, które staje się jego atrybutem, jego byciem. Pośród chaosu działania się pojawia się pewna stałość, podłoże tożsamości, substancjalność. Substancja jest *par excellence* podmiotem²⁹.

Przy opisie wyłaniania się hipostazy podmiotowości powraca u Levinasa temat teraźniejszości, chwili, poruszany wcześniej w związku z analizą zmęczenia i wysiłku; pójdzie za tym specjalne rozumienie czasu. Otóż powrót do siebie, odnalezienie siebie, jest jednocześnie możliwością wyjścia od siebie, możliwością samoidentyfikacji. Widać paradoksalność tej sytuacji: to, co zaczyna być, a więc co przedtem nie istniało, hipostaza, jest jednocześnie „powrotem”. Jest to możliwe tylko jako „odrzućcie wstecz”, „odepchnięcie się do tyłu”, wytworzenie wewnętrznego dystansu – i to stanowi całą treść teraźniejszości, chwili nieuwarunkowanej jeszcze żadną przeszłością, historią, teraźniejszości wymykającej się myśleniu w kategoriach przyczynowych. Być samym sobą to odniesienie do samego siebie w teraźniejszości, to wprowadzić być wolnym wobec przeszłości i przyszłości, ale pozostawać „dłużnikiem” wobec samego siebie, to nie móc się od siebie uwolnić. Nie jest to więc absolutna wolność, suwerenność. Wewnątrz chwili, teraźniejszości, tkwi relacja między egzystującym a istnieniem, dzięki której egzystujące „ja” zagarnia istnienie, ale jednocześnie istnienie ciąży nad egzystującym. Ta specjalna relacja z byciem jest „zatrzymaniem”, rozdarcie tkanki trwania, niegraniczzonego istnienia; jest samą istotą teraźniejszości, chwili która nie trwa, bo musiałaby być podtrzymywana w swym istnieniu przez coś zewnętrznego (przeszłość, przyszłość),

²⁸ Por. J. Rolland: *Sortir de l'être...*, wyd. cyt., s. 48.

²⁹ *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 140–141, 148–149, 172–174.

lecz przychodzi sama z siebie, wydarza się każdorazowo, jest absolutnym zapoczątkowywaniem. Ten absolutny początek, hipostaza istnienia, jest ruchem odnoszenia się do samego siebie, w którym konstytuuje się tożsame „ja”. Jest więc absolutnym zaangażowaniem się w siebie samego w danej chwili, jest byciem chwilą, niemożnością uwolnienia się od ciężaru własnego bycia, niemożnością wyjścia z każdorazowego „teraz”. Teraźniejszość jest osaczona przez samą siebie, w wewnętrznej relacji „oddycha” ciężarem samej siebie, bycia, które bierze na siebie, tkwi w swoistym fatalizmie i nie jest żadną grą, lecz zobowiązaniem. I na tym tylko polega wolność: jest wprawdzie wolnością wobec świata w jego praktycznej bądź teoretycznej modalności, wolnością wobec przeszłości bądź przyszłości, ale jest wolnością ostatecznie uwarunkowaną przez określoność mojej własnej egzystencji, przez fakt bycia sobą, przez moje „przeznaczenie”, zobowiązanie do bycia sobą, tym jedynym egzystującym mną, tym niezastąpionym „ja”. Wolność jest samotnością. Samotność nie jest tu wynikiem zerwania ewentualnej wcześniejszej relacji z innymi ośrodkami podmiotowości – jak u Heideggera, co Levinas wyraźnie akcentuje. Jest pierwotnym faktem nieusuwalnego związania bytującego podmiotu z jego byciem; związania jedynego, niewymienialnego, unikalnego. Podmiot jest ucieczką w siebie i pierwszym wyrwaniem się spod władzy anonimowości, ogólności bycia. Jest absolutnym odizolowaniem się w sobie dzięki unikalności swego powiązania ze swoim byciem, jest czymś bez odniesienia do czegoś innego, bez żadnej intencjonalności – jest zamkniętą w sobie, samotną monadą³⁰.

Teraźniejszość obciążona sobą samą, przez siebie zdeterminowana, angażująca się w siebie samą, to dla Levinasa synonim materialności. Egzystujący nie może tu pozbyć się samego siebie, zajmuje się sobą, i nie jest to wynik jego refleksji, lecz brzemień materialności istnienia, materialności podmiotu. „Ja” nie istnieje jako „duch” – powiada Levinas. Moje bycie „podwaja się” o to, co mam, jestem sam sobą wypełniony, obładowany – nie jestem jakimś czystym aktem. Dlatego materialność nie oznacza przypadkowego upadku ducha w cielesne więzienie, lecz towarzyszy w sposób nieuchronny wyłanianiu się egzystującego podmiotu. Ciało jest wydarzeniem ontologicznym. Relacja między moim „ja” a mną samym to nie refleksja, lecz moja materialność, moja określoność jako egzystującego, moja samotność. Samotność polega na codziennym troszczeniu się o siebie, o swoją egzystencję, o swoje materialne istnienie. O ile związana jest z trudem, pracą podejmowaną w celu otrzymania zapłaty lub z nadzieją rekompensaty w postaci odpoczynku czy czasu

³⁰ Tamże, s. 128–137, 140–144, 150; także: *Le temps et l'autre*, wyd. cyt., s. 18, 31–35. Por. również T. Gadacz: *Wolność a odpowiedzialność. Rozenzweiga i Levinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*. Kraków 1990, s. 208–213, 228–232; oraz M. Jędraszewski: *Wobec innego...*, wyd. cyt., s. 49–50, także B. Skarga: „Czas i inne”. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987. T. 32, s. 184–188.

wolnego – konstytuuje „czas światowy”, „czas ekonomii”, jak mówi Levinas. Czas ten nie jest jednak prawdziwym czasem, otwarciem samotności hipostazy. Jest jedynie zapomnieniem terażniejszości z jej obciążeniem sobą. Aktywność ekonomiczna wytwarza „czas kompensacji”, czas, w którym wszystkie chwile są jednakowo ważne, czas, który jest monotonią. Jest to sytuacja bycia-w-świecie, świecie zlaicyzowanym, stojącym do mojej dyspozycji dzięki możliwości pracy i zdobywania pokarmów, bądź dzięki możliwości teoretycznego, wytwarzającego światło wiedzy dystansu do niego, fenomenologicznej *epoche*. Ale na tym też polega tragiczność mojego egzystowania – na zamknięciu się w swoim świecie, w swojej materialności, w swojej tożsamości. Samotność nie jest zdolna rozerwać determinizmu materii, otworzyć na zewnątrz hipostazę podmiotowości, wyjść naprawdę z terażniejszości, czy raczej z monotonii kolejnych chwil. Samotność to nieobecność czasu³¹.

Na marginesie zasygnalizujmy problem, który Levinas ukaże w jaśniejszym świetle dopiero w drugim etapie swej twórczości – problem statusu świata, pracy, zmysłowości, materialności itp. Status ten jest u Levinasa rozmyślnie niejednoznaczny. Filozof zdecydowanie krytykuje angelizm niektórych koncepcji (np. Sartre’a z jego rozumieniem wolności z góry usytuowanej ponad ciężeniem materialności), wypowiada się ze zrozumieniem o walce o realizację ekonomicznych potrzeb człowieka (marksizm), a jednocześnie widzi w zamknięciu się w terażniejszości, w tożsamości, ciężar materialności, tragizm zdeterminowania. Życie materialne, hipostaza cielesnej podmiotowości ma jednak dla niego przede wszystkim funkcję pozytywną, choć tylko przejściową i względną: nie jest żadnym upadkiem w nieautentyczność, lecz pierwszym symptomem wyrwania z anonimowości bycia, pierwszą formą podmiotowości, triumfem nad porażającą neutralnością, nadzieją na sens³².

Czas rzeczywisty nie może więc, jak widzieliśmy, zrodzić się z samotnej podmiotowości, ani z praktycznej czy teoretycznej, choćby najbardziej uniwersalnej, sfery jej aktywności. Musi przyjść z zewnątrz. Nadzieja na opuszczenie wiecznego „teraz”, na wyjście z samotności, nie jest prawdziwą nadzieją, jeżeli miałaby wynikać z jakiegoś racjonalnie uprawnionego oczekiwania; jest nadzieją dopiero wtedy, kiedy jest właściwie niemożliwa. Prawdziwym przedmiotem nadziei jest zbawienie albo Mesjasz, nie mieszczące się w porządku tego świata – powiada Levinas. Taka nadzieja nie zadowala się czasem złożonym z chwil, które przebiegam w swych samotniczych zatrudnieniach. Mieć nadzieję, to w istocie mieć nadzieję na odwrócenie tego, co wydaje się nieodwracalne, a co wiąże się z braniem bycia własnego „ja” na swój rachunek. Mieć nadzieję, to zatem mieć nadzieję na terażniejszość z jej ciężarem, bo ewentualna odpłata w przyszłości nie zmniejsza wcale ciężaru (cierpień) w teraż-

³¹ *Le temps...*, wyd. cyt., s. 36–39 oraz *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 154–155.

³² *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 64–70, 80; oraz *Le temps...*, wyd. cyt., s. 39–46.

niejszości. Na ogół to odwrócenie, to „zmartwychwstanie” uznaje się za niemożliwe w czasie i za „miejsce” zbawienia uznaje się wieczność. Levinas jednak stara się pokazać, że owego dzieła „rozwiązania nieuchronnego zaangażowania się” we własną terażniejszość, dzieła odrodzenia się, otwarcia się „ja”, może dokonać czas „dynamiczny”. Jest to czas, w którym „ja” odsłania się w ciągłym rozpoczynaniu swego bycia na nowo jako coś nieostatecznego, jako za każdym razem ktoś inny. Ale podmiot nie zawiera w sobie samym środków swego odrodzenia, nie może sam sobie tej inności wytworzyć – musi ona przybyć skądinąd. Inność ukazująca się w czasie dynamicznym jest zewnętrzna w stosunku do mojej terażniejszości, ale jest czym innym niż przedmiot nadający się do kontemplacji; jest również czym innym niż dialektycznym wytworem samoznyszczącej się pierwotnej monady. Nie ukazuje się ani na tle trwania, ani w ekstazie, ani w dialektycznym procesie³³.

Niezwykle sugestywnym wprowadzeniem do uchwycenia inności wydają się rozważania o śmierci, które Levinas zawarł w *Le temps et l'autre*. Wychodzi od fenomenu cierpienia. Również tutaj – jak w wielu innych opisach Levinasa – sytuacja jest dwuznaczna, czy przynajmniej dwoista, paradoksalna. Oto w cierpieniu doznajemy w najczystszy stan owego osaczenia własnym byciem, owego autozdeteterminowania, owej ostateczności, określoności [*le definitif*], która stanowi tragizm samotności. Nie trwoga wobec nicości, ale pewien nadmiar, przepełnienie ma charakter tragiczny. Szczególnie w cierpieniu fizycznym ujawnia się jakby niemożność jakiegokolwiek schronienia się wobec bycia. W tym sensie cierpienie jest niemożliwością nicości. Jest także jednocześnie obróceniem się aktywności podmiotu w całkowitą bierność. Cierpienie ekstremalne prowadzi do utraty panowania nad sobą, utraty odpowiedzialności, do zdziecinnienia. Ale cierpienie sąsiaduje ze śmiercią. Śmierć wobec tego ukazuje się od razu jako korelat doświadczenia niemożliwości nicości. Słowo doświadczenie – stosowne do sytuacji poznawczych – nie jest tu jednak właściwe. Dla Heideggera „byt-ku-śmierci” to osiągnięcie najwyższego poziomu świadomości, aktywności. Levinas natomiast podkreśla fakt, że śmierć nie wchodzi w obszar naszego doświadczenia, poznania. Śmierć jest tajemnicą. Leży poza możliwościami mojego doświadczenia, w ogóle poza moimi podmiotowymi możliwościami; paradoksalnie – jest niemożliwa. Podmiot pozostający na przykład w relacji poznawczej wobec świata jako wobec tego wszystkiego, co może doń należeć, a więc od niego pochodzić – w relacji ze śmiercią, z nieznanym, staje wobec tego, co nie pochodzi od niego. Jest to kres wszelkiego możliwego idealizmu, wszelkiego heroizmu podmiotu. Śmierć to pojawienie się czegoś całkiem niemożliwego, nieznanego, obcego, co jednak dotyka nas samych, co obraca naszą dotychczasową aktywność w kompletną

³³ *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 153, 156–159.

bierność. Śmierć nie jest nigdy „zakładana” w planach istnienia, zawsze nadchodzi niespodziewanie. Stąd też mimo braku nadziei, walczymy zawsze do końca; stąd w samej koncepcji samobójstwa tkwi jakaś sprzeczność.

Już z tego szkicu problematyki wynika, że śmierć nie należy do teraźniejszości. Wobec śmierci nie tylko nie możemy (tego czy owego poznać, przewidzieć, zdziałać – jak w świecie materialnym), ale nie możemy już nawet móc. Tu dopiero podmiot traci swą władzę. Tu dopiero otwiera się przestrzeń, w której może nadejść wydarzenie [*événement*], nad którym nie panujemy, wobec którego nie mamy żadnego możliwego projektu, nie dysponujemy żadnym „a priori”. To jest istota relacji z czymś absolutnie innym. Jeśli tak – to śmierć nie tyle utwierdza moją samotność, co przeciwnie: krąg podmiotowej samotności zostaje poprzez śmierć rozerwany. W istnieniu, w byciu, w miejsce samotnej hipostazy pojawia się wielość, mnogość. To, co inne, nie jest tu w żaden sposób dialektycznym „innym mną samym”, lecz innym istnieniem. Istnienie okazuje się z istoty pluralistycznym. Relacja z innym nie jest stopieniem się z nim, komunią, idyllą, sympatią – jest relacją z innością jako tajemnicą, absolutną zewnętrżnością. Nadejście inności to przyszłość – całkowite zaskoczenie, zewnętrżność różna od zewnętrżności przestrzennej. Wyprowadzanie przyszłości z teraźniejszości, jak to czynią np. Bergson i Sartre, jest ujęciem nietrafnym, fałszującym tę źródłową sytuację. Czas, czyli relacja teraźniejszości z przyszłością, nie rodzi się w samotnym podmiocie zanurzonego w teraźniejszości. Jak jednak ów podmiot może zachować swoją autonomię w tym zderzeniu z tym, co inne, jak może przetrwać w tym, co absolutnie zewnętrzne, w transcendencji; jak może stanąć w obliczu wydarzenia – albo konkretniej: jak śmierć może się przydarzyć właśnie mnie? Otóż konkretnym modelem tej relacji, w której oba jej człony są zachowane w ich absolutnej inności i gdzie podmiot jest bierny, a mimo to staje na wprost wydarzenia, jest relacja z drugim [*autrui*], spotkanie twarzy³⁴.

Tak więc czas właściwy, dynamiczny, rodzi się z relacji społecznej: więcej – społeczność [*socialité*] jest samym czasem. Nie chodzi tu oczywiście o uspołecznienie na zasadzie łączenia podobieństw. Drugi to bowiem nie *alter ego*; jest on w mocnym sensie tym, czym ja nie jestem. Przestrzeń intersubiektywna jest od początku asymetryczna. Uspołecznienie to nie żadne „my”, żadna wspólnota. Iluzoryczność rozwiązania heideggerowskiego właśnie na tym polegała: *Miteinandersein* pozostaje wspólnotą różnych *Dasein* gromadzących się obok siebie wokół „prawdy” [*aletheia*]; prawda jest tu zapośredniczeniem, trzecim członem relacji, który konstytuuje wspólnotę wokół czegoś innego niż elementy owej wspólnoty. W takiej wspólnocie *Dasein* pozostaje nadal z istoty głęboko samotne. W naszym rozumieniu – powiada Levinas – relacji społecznej nic nie zapośrednicza, jest ona relacją pierwotnie autonomicznych członów

³⁴ *Le temps...*, wyd. cyt., s. 55–67.

dialogu, wspólnotą „ja–ty”, ale nie w sensie Bubera, gdzie chodzi o opis spotkania dwóch równoważnych, symetrycznych podmiotowych ośrodków wolności, lecz w sensie „face-a-face” – zderzenia biernego podmiotu z absolutną innością, transcendencją nadchodzącą z przyszłości, które to zderzenie – i tylko ono – może rozbić samotność³⁵.

Konkretnym prototypem takiej relacji jest relacja, którą Levinas określa mianem „erosa”. Fenomenem całkowitej odmienności drugiego, czystej inności bez możliwej korelacji jest kobiecość³⁶. (Levinas podkreśla tu swoją opozycję do tradycji Platona – i Heideggera). Różnica płci nie jest różnicą pojęciową, logiczną. Relacja erosa nie jest sprzecznością (drugi – kobieta, nie jest negacją bytującego podmiotu), ani dualizmem komplementarnych członów (miłość nie jest całkowitą komunią, w pożądaniu tkwi pragnienie pozostania we dwoje, a nie stopienia się w jedno). W kobiecości istotne jest to, że wymyka się światłu rozumienia. Jest to bowiem sposób bycia polegający na ukrywaniu się, chowaniu się – zaświadcza o tym fenomen wstydlivosti. Nie jest to więc zewnętrżność przedmiotowa, ani spotkanie z inną hipostazą, inną samotnością, ośrodkiem wolności komplementarnym do mojej. Gdyby tak było, rządziłaby tym spotkaniem heglowska dialektyka panowania i niewoli. Tymczasem fenomen wstydu odkrywa przede wszystkim inność, a nie komplementarność. To dzięki tej inności miłość i pożądanie przekracza mnie, nie powstaje dzięki mej inicjatywie, nie leży w moich możliwościach, porywa mnie i rani – a jednak moja autonomia, moje „ja” może w niej przeżyć.

Związany z sytuacją erotyczną fenomen pieśszoty uzupełnia ten opis. Pieśszota „nie wie czego szuka” – jej istotą jest wyjście poza rozumiany porządek. Polega ona na grze z czymś, co się wymyka, grze bez projektu i planu, z czymś, co nie może stać się moim, co jest bez treści, ale polega na narastaniu nienasyconego głodu. Jest to struktura żądzy, a jednocześnie tajemnica nieznanego przyszłości. Przyszłości – bo eros nie zna porażki, nie dąży do zawładnięcia innym, do jego „poznania” czy „posiadania”, lecz do związania z nim relacji jako z innym właśnie, jako z nieobecnym tu i teraz, a nadchodzącym w horyzoncie przyszłości. Ta postać nieobecności jest właśnie czasem, a jego nieskończony horyzont może być zwycięstwem nad śmiercią³⁷.

Ostatnie słowa otwierają perspektywę historii. Jak można pomyśleć relację z absolutnie innym tak, żeby w tym innym przeżyło moje „ja” nie będąc już tym

³⁵ *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 160–163, oraz *Le temps...*, wyd. cyt., s. 88–89. W późniejszym okresie Levinas wzmacnia jeszcze swoją krytykę heideggerowskiej wspólnoty, *Miteinandersein*, ukazując zakorzenienie tej relacji w odkrytej przez samego Heideggera anonimowości sfery „Się” (*das Man*); por. E. Levinas: *Umrzeć za...* Przekład E. Burska. „*Aletheia*” 1990, nr 1 (4), s. 178–179.

³⁶ Derrida podkreśla w związku z tym (złośliwie?), że podmiot filozofujący Levinasa jest nieodwracalnie męski.

³⁷ *Le temps...*, wyd. cyt., s. 77–84, oraz *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 145, 163–164.

„ja”, którym jestem w mojej teraźniejszości? Jak mogę przejść do przyszłości? Tylko przez ojcostwo. Jest to relacja z kimś obcym, który pozostając innym, jest jednocześnie mną. Syn nie jest po prostu moim dziełem, ani moją własnością; relacja z dzieckiem nie da się opisać w kategoriach władzy i posiadania. Ja nie tyle mam dziecko, co w pewien sposób jestem swoim dzieckiem. Wielość wkracza w sam obszar „jestem”, istnienie jawi się jako pluralizm. Relacja ojca z synem to nie po prostu przedłużenie istnienia – to również ich wzajemna autonomia i zewnętrzność, ale już w ruchu ku przyszłości. Tak więc figura syna i płodności [*fécondité*] ma zasadniczy walor ontologiczny³⁸.

³⁸ *Le temps...*, wyd. cyt., s. 85–87.