

*Rozprawy*

Jacek Migasiński

## **Emmanuela Levinasa droga do metafizyki**

### **Część II\***

Dla przedstawionego kształtu refleksji Levinasa, obejmującego pierwszy okres jego twórczości, podstawowe znaczenie miała recepcja i krytyka pewnych wątków filozofii Heideggera i Husserla. Pełniły one nie tyle funkcje zewnętrznych punktów odniesienia, co funkcję narzędzia, medium (oczywiście podawanego obróbce) służącego dopracowywaniu się własnego stanowiska, w ostatecznym wyniku często przeciwnego teoretycznym sensom wykorzystywanych wątków. Wypada więc przyjrzeć się temu bliżej.

Jeśli stosunek Levinasa do Husserla można by określić jako „ciepły”, to jego stosunek do Heideggera był na pewno „gorący”, w sensie zarówno silnego przyciągania i odpychania. Husserl był zapewne w jakiejś mierze dla Levinasa mistrzem, Heidegger go fascynował, wywołując równie silną reakcję aprobującą, co krytyczną. Levinas przejmując ogólnie „metodologię” fenomenologii Husserla, tzn. opis jako narzędzie analizy, wychodzenie od doświadczenia potocznego czy odsłanianie coraz głębszych warstw sensu badanych zjawisk. Z drugiej strony, ujawnia się od razu jego krytyczny dystans w kluczowych miejscach metody Husserla, czy też raczej przy pewnej interpretacji tych miejsc. Generalnie można powiedzieć, że zakwestionowaniu ulega schemat świadomości intencjonalnej jako wzorca oddającego najistotniejszą relację człowieka do świata i do bytu w ogóle; takiemuż zakwestionowaniu ulega też teza o konieczności i możliwości redukcji transcendentnej, czy pewna wersja transcendentalizmu jako stanowiska filozoficznego. Relacja „podmiot-przedmiot” nie jest dla Levinasa szczególnie płodnym źródłem filozoficznym, bo najważniejszą wartością filozoficzną i życiową nie jest dla niego Prawda, tylko – jak się okaże – Dobro.

I tak, Levinas prezentując filozofię Husserla pokazuje, z wyraźną intencją krytyczną, że w *Ideach* „ja”, *ego*, przestaje pełnić rolę substancjalnego podmiotu, podpory stanów psychologicznych, którą pełniło jeszcze w *Logische Untersuchungen*, stając się abstrakcyjną kategorią. Przestaje być uchwytne jako byt dany w bogactwie swych jakości, a zaczyna oznaczać jedynie sposób

---

\* Część I zamieściliśmy w PF – NS nr 2/1994.

funkcjonowania świadomych intencji. „Ja” okazuje się być „formą i sposobem bycia, a nie czymś egzystującym” (*un existant*) – z dezaprobatą stwierdza Levinas, występując przeciw formalizmowi i neutralnemu obiektywizmowi ujęcia Husserla. W konkluzji jednej ze swych prezentacji stwierdza, że fenomenologia Husserla jest ostatecznie filozofią wolności, „wolności spełniającej się jako świadomość i określającej się przez nią” – tzn. wolności traktowanej jako abstrakcyjna, czysto świadomościowa struktura teoretycznych możliwości, a nie jako konkretna sytuacja danego bytu. Takiej filozofii grozi solipsyzm<sup>1</sup>.

Już wcześniej zauważyliśmy, że Levinas nie zgadza się z Husserlem co do interpretacji kartezjańskiej „rzeczy myślącej”. Levinas sądzi, że Kartezjusz nie tylko tu nie „pobłądził”, ale nadto zdołał wskazać drogę właściwego rozwiązania problemu relacji między skończonym myśleniem a ideą nieskończoności. Chociaż Kartezjusz określa substancję myślącą wyłącznie poprzez atrybut myślenia, to jednak „ja” nie jest dlań po prostu i zwyczajnie myśleniem. Jest „rzeczą myślącą”, a to znaczy bytem ugruntowanym przez nieskończoność, znajdującym w absolutnej doskonałości swój warunek, chociaż faktyczny sposób bycia tego bytu jest egzystencją skończonego myślenia. Bez tego ugruntowania skończone myślenie nie mogłoby pomyśleć idei nieskończoności, byłoby od niej ostatecznie odcięte. Kartezjusz więc radykalnie odróżnia byt podmiotu od jego idei, byt od myślenia – podkreśla z aprobatą Levinas – i, dodajmy już od siebie, przełomowość jego koncepcji ma zapewne dla Levinasa korzenie nie w nowej epistemologii, lecz w metafizyce. Tymczasem koncepcja intencjonalności świadomości promowana przez klasyczną fenomenologię polega z istoty swej na utożsamieniu myślenia i istnienia. Świadomość według Husserla zawsze nakierowana jest na jakiś „przedmiot” i poza tym swoim ukierunkowaniem, jako taka nie istnieje – a zatem samo istnienie świadomości pokrywa się tu z myśleniem. Ale jeśli tak, to istotnej przemianie ulega tu samo pojęcie bycia; jeśli bycie to myślenie, to właściwa myśleniu (w porządku podmiotowo-orzecznikowym) struktura przechodniości polegająca na tym, że czasownik „być” zostaje zawsze uzupełniony dopełnieniem bliższym, przenosi się na sam akt bycia. Bycie samo ma charakter intencjonalny i można już mówić: „jestem moim światem”, „jestem moim bólem”, itp., zamykając bycie w sferze „projektów” świadomości, odejmując mu jego absolutnie ontyczny charakter, a podporządkowując je ontologicznemu „rozumieniu”. Owa przechodniość nadana tu czasownikowi „być” przygotowuje, zdaniem Levinasa, heideggerowskie i, później, egzystencjalistyczne pojęcie egzystencji<sup>2</sup>.

Z wydobytymi tu przez Levinasa przesunięciami pojęciowymi związana jest również dominacja kategorii intelligibilnego sensu w fenomenologii Husserla.

<sup>1</sup> E. Levinas: *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger; suivie d'essais nouveaux*. Paris 1974, III wyd. (I wyd. 1949; II wyd. 1967), s. 40, 49–50.

<sup>2</sup> Tamże, s. 97–99.

Intuicja husserlowska ma chwytać rzeczy, byty jednostkowe, jako samo-prezentujące się „cieleśnie”, jako obecne, ale obecne w świadomości, pomyślane. U podstaw obecności rzeczy występuje rozumienie ich sensu. Rozumienie jest tu pewnym *a priori*. Do bytu można dotrzeć poprzez sens bytu. Na tym gruncie interpretacja procesu doświadczenia, które jest przecież zmysłowym kontaktem z konkretną wielością nieredukowalnych jakości, prowadzi ostatecznie do przyjęcia, że u jego podstaw tkwi myślenie, które każdą wielość sprowadza do identyczności, które rozumie wszystko jako „to-samo”. Wszystko, co się pojawia, wszelki byt, wynika z uprzedniego pojmowania i wyposażone jest od razu w znaczenie odniesione do czegoś, co znaczone. Wszelki fenomen jest więc od razu dyskursem, bo coś mówi; wszelka spontaniczność wlewa się od razu w formę predykatywnej wypowiedzi, a w samym wnętrzu myślenia tkwi struktura logicznego sądu. Myśl nie może dotrzeć do jednostkowości inaczej, jak tylko przez uniwersalność. *Logos* uniwersalności ma zagwarantować tu komunikację między jednostkami, ale skoro uniwersalność wyprzedza to, co jednostkowe, to o prawdziwej komunikacji nie może być mowy, bo wielość jednostkowości ginie w ruchu identyfikowania<sup>3</sup>.

A jednak obok tych uwag krytycznych, Levinas dostrzega w myśli Husserla wiele oznak bliskiego sobie ujmowania zagadnień, a kierunek niektórych analiz był z pewnością dlań inspirujący. Na przykład husserlowska procedura *epoche*, zawieszenia tezy egzystencjalnej dotyczącej świata, jest przez Levinasa z aprobatą wykorzystywana. Wbrew ujęciu Heideggera, uznającemu „bycie-w-świecie”, sferę skończoności istnienia, za obszar, w którym odkrywa się problem ontologii, *epoche* pozwala zdystansować się wobec świata i zrozumieć, że zasadniczych procesów ontologicznych nie należy szukać wewnątrz samego świata, że „rzeczywiste wydarzenia” zachodzą nie tutaj. Jako, że „mówić o świecie nie możemy w świecie”, *epoche* to również oczywiście warunek powstania wiedzy, którą Levinas opisuje za pomocą metafory światła, ogarniającego jednym strumieniem płynącym z wnętrza podmiotu wszystko to, co na zewnątrz. W tym sensie wiedza to ujednolicenie, likwidacja inności, redukcja bogactwa zmysłowego i duchowego konkretnego do ogólnych struktur świadomości. Ale z drugiej strony, *epoche* wiedzy pozwala się ukonstytuować światu w jego właściwej funkcji środowiska „ekonomicznego życia” człowieka, które nie jest żadnym upadkiem, tylko materialistycznym sposobem wyrwania się z amorficzności, bezsensowności istnienia samego. *Epoche* to również zdystansowanie się wobec przedmiotów, wycofanie się, ukonstytuowanie się w swej podmiotowości, możliwość nie wdawania się w bieg rzeczy, wymknięcie się

<sup>3</sup> Tamże, s. 218–222.

anonimowości bycia<sup>4</sup>. Tym samym u Levinasa *epoche* nie jest już przede wszystkim metodyczną drogą dostępu do pozaświatowego „ja”, lecz sposobem wyłaniania się hipostazy z bycia.

Natomiast sama koncepcja hipostazy, jako rodzaju pierwotnej „aktywności”, która jest wycofaniem się, bezczynnością egzystującego wobec szumu istnienia, może być echem husserlowskiego „obalenia nauki Kopernika”, kiedy to Husserl mówił o Ziemi jako „pranieruchomym gruncie”, „absolutnym Tu”, wobec którego dopiero „moje ciało” może być w ruchu bądź spoczynku<sup>5</sup>.

Innym przykładem jest analiza husserlowskiej kategorii sensu i horyzontu fenomenologicznego. Otóż Levinas dostrzega, że u Husserla pojęcie sensu okazuje się szersze od treści przedstawienia indywidualnego przedmiotu, że sens może dotyczyć takiego rodzaju istnienia, które mimo posiadanego sensu może nie podlegać uprzedmiotowieniu, nie być przedstawieniem (*représentation*) świadomości. Struktura fenomenologicznej intencjonalności zakłada bowiem pewien horyzont możliwych, acz niezaktualizowanych postrzeżeń, a skierowanie się świadomości poza to, co dane, jest właśnie jej istotą. Relacja podmiotu do przedmiotu nie jest więc przeźroczystą, całkiem zaktualizowaną myślą o przedmiocie, jego re-prezentacją, lecz jest zanurzona w anonimowym i niejasnym życiu. Uwidacznia się tu możliwość nowej w stosunku do intelektualistycznego transcendentalizmu ontologii: to byt jest fundamentem myślenia. I absolutna suwerenność myślącego podmiotu zostaje tu naruszona, nie dzięki jakiemuś irracjonalizmowi absolutyzującemu obszary uczucia czy akty woli, lecz dzięki nowemu pojęciu podmiotowości, w którym podstawową rolę zaczyna odgrywać nakierowanie się na sferę własnej zmysłowości. Levinas z aprobatą podkreśla, że sfera zmysłowości, wrażliwości „ciała własnego” jest przez Husserla traktowana jako wynik pierwotnego „samoporuszania się” cielesnego podmiotu, jako intencjonalność kinestetyczna. Intencjonalność takiego ruchu nie jest intencją przedmiotowo skierowaną (dla której potrzebna byłaby już konstytucja przestrzeni), nie krzepnie w żadną trwałą strukturę w świecie (która musiałaby być przedstawieniem), ale jest samozwrotna, motywuje, a nie „projektuje” nowy ruch „ciała własnego”. Stąd ciągle wykraczanie poza siebie, przechodzenie od jednego momentu własnych doznań do innego, a więc czasowość, jest bardziej źródłowa niż konstytucja przestrzenna, a diachronia (to, co Merleau-Ponty nazywał „fundamentalną historycznością egzystencji”) jest silniejsza niż struktura synchroniczna. W związku z tym Levinas jako najbardziej godny uwagi punkt analiz Husserla przywołuje jego koncepcję „pasywnych syntez”, dokonujących się bez świadomej aktywności podmiotu

<sup>4</sup> *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 63–64, 76–79.

<sup>5</sup> Por. D. Franc: *Le corps de la différence*, wyd. cyt., s. 78–80.

oraz koncepcję „praimpresji” (*Urimpression*), gdzie indywidualna świadomość okazuje się być dziełem samego czasu, a nie świadomością intencjonalną ogarniającą w czystej intuicji czas<sup>6</sup>.

Takie wyniki analiz otwierają drogę do odwrócenia relacji między noezą a noematem i tym samym do porzucenia idealizmu transcendentalego. Jeśli pierwotnym źródłem sensu jest „praimpresja” konstytuująca każdorazowo indywidualność świadomości różną od innej indywidualności, to sens tkwi w głębinach intersubiektywności. To, co zewnętrzne dla indywidualnej świadomości okazuje się być niekoniecznie zobiektywizowaną ideą, lecz bytem nieprzedmiotowym. Intencjonalność, czyli relacja z tym, co odmienne nie krzepnie w relację podmiot-przedmiot, lecz staje się relacją z i n n y m niż ja, doświadczeniem współobecności, która nie może być myślowo zredukowana (do przedstawienia), bo jest doświadczeniem odmiennej indywidualności, nie podlegającej rozpuszczeniu w ogólności, nie będącej wynikiem konstytucji transcendentalnej. Sytuacja taka otwiera już możliwość pomyślenia konstytucji sensu (*Sinngebung*) jako zdarzenia z istoty etycznego – i jest to perspektywa, którą Levinas dostrzega w koncepcji intersubiektywności samego Husserla<sup>7</sup>.

Warto też odnotować, że to u Husserla można znaleźć przesłanki dla ukształtowania się oryginalnej koncepcji czasu Levinasa. Jak zauważa W. Krewani, u Husserla występują w zarodku dwie koncepcje czasu: albo czas jest aktywną formą intencjonalności podmiotu pozwalającą mu się wewnętrznie zespolić i wchłonąć wszystko, co na zewnątrz jako strumień własnych przeżyć; albo czas, konstytuując się w „praimpresjach” jest formą bierności podmiotu,

<sup>6</sup> *En decouvrant...*, wyd. cyt., s. 51, 130–134, 140–142, 154–161, 222–223. Przywołane tu analizy Levinasa pochodzą z różnych lat, nie tylko z okresu wczesnego. Na cytowane tu wydanie *En decouvrant...*, składają się bowiem 3 szkice z lat 1932–40 oraz kilka artykułów z lat 1959–73. Jednak zasadniczy kierunek krytyki i recepcji Husserla rysuje się wyraźnie od początku twórczości Levinasa. Nie wdając się w szczegółowe badania wszystkich wypowiedzi Levinasa z pierwszego okresu na temat Husserla, możemy stwierdzić co następuje: szczególnie inspirująca Levinasa koncepcja „praimpresji” konstytuujących indywidualność w czasie zawarta jest w wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu z lat 1904–1905 i w dopiskach do nich powstałych do roku 1910, a wydanych przez Heideggera w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” w 1928 roku – musiała być więc znana młodemu Levinasowi akurat wtedy przebywającemu we Fryburgu; por. E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Przekład J. Sidorek. Warszawa 1989, szczególnie s. 98–102 i 129–132. Koncepcja „pasywnych syntez” znajduje się w rękopisach Husserla opublikowanych dopiero w 1966 roku w *Husserlianach* (por. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*. Oprac. M. Fleischer. Haag 1966, Hua, t. XI), ale rękopisy te pochodzą z początku lat dwudziestych, a młody Levinas musiał tę koncepcję znać, bo przywołuje ją w tekście wcześniejszym od daty publikacji (por. wyżej wymienione strony). Również spokrewniona z tymi zagadnieniami problematyka źródowości „świata życia codziennego” (*Lebenswelt*), występująca w *Kryzysie* opublikowanym w Belgradzie w 1937 roku musiała być Levinasowi stosunkowo wcześniej znana (por. E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przekład S. Walczewska. Kraków 1987, szczególnie s. 45–56.).

<sup>7</sup> *En decouvrant...*, wyd. cyt., s. 135, 138–139, 162.

bo ciągle wymyka się spod panowania intencjonalności, ciągle ją zaskakuje, rozrywając z każdą „praimpresją” jej jedność. Jest to czas dyskretyczny, złożony z autonomicznych chwil, nie dający się zamknąć w żadnym skończonym procesie. Ciągłość tego czasu może zagwarantować tylko interwencja zewnętrzna wobec aktywności podmiotu (jak w konsekwentnym kartezjanizmie, gdzie niezbędna jest interwencja Boga). Levinas podejmuje to dziedzictwo i dla niego czas podmiotu jest również jakby czasem dwojakim: czasem jedności i czasem nieciągłości. Kiedy egzystujący podmiot (*un existant*) odnosi się do przedmiotu, to występuje jako aktywność, spontaniczność, świadomość intencjonalna, a ta relacja ma charakter przechodni. Jest to czas funkcjonujący w obszarze wiedzy. Kiedy natomiast podmiot odnosi się do czystego istnienia (*l'exister*), to odkrywa swą bierność, konstytuuje się jako samotność pozostająca w relacji nieprzechodniej do wszystkiego, co ją otacza, a którą rozerwać może tylko impuls idący całkowicie spoza obszaru będącego w dyspozycji podmiotu. Jest to czas dyskretyczny. Warunkiem takiego czasu jest radykalna separacja podmiotu. Tylko dzięki niej można zobaczyć to-co-inne teraźniejszości, a więc przyszłość. Jak już wiemy, realizacją tej wizji czasu jest dla Levinasa zdarzenie śmierci, ale także fenomen kobiecości; a pierwszą gwarancją „ciągłości” takiego czasu jest syn – „ja” i całkiem inny zarazem. Ciągłość, to jednak tu nie znaczy jedność – figura syna oddaje tu fakt istnienia „pluralistycznego”. Jest to koncepcja czasu zasadniczo różna od historiozoficznej koncepcji czasu kolistego (np. Hegel), czy od koncepcji czasu przyjmowanej na gruncie hermeneutyki<sup>8</sup>.

Podsumowując ten fragment naszych rozważań możemy stwierdzić, że Levinas dystansuje się krytycznie wobec tych aspektów fenomenologii Husserla, które charakteryzuje idealizm, nastawienie epistemologiczne, czy intelektualizm, natomiast wykorzystuje te analizy mistrza, które właśnie takie ujęcia mogą podważyć. Ta dwoistość stosunku – krytyka i inspiracja – była akurat czymś naturalnym w przypadku Husserla, który, jak wiadomo, był znakomitym analitykiem, ale ostatecznej syntezy swej filozofii nie mógł się do końca dopracować; czasami zatem własne badania prowadziły go w kierunku przeciwnym do zamierzonego i odmiennym od już osiągniętych rezultatów. Ta właściwość jego filozofii sprawiła, że mogła być ona zarówno pozytywnym jak i negatywnym punktem odniesienia, że faktycznie stała się kopalnią różnorodnych inspiracji dla wielu następców. W przypadku Levinasa była ona z pewnością istotnym czynnikiem genezy jego własnej filozofii. Nic dziwnego zatem, że – jak z pewnym poczuciem paradoksalności dowodzi Derrida – mimo

<sup>8</sup> Por. W. Krewani: *Le temps comme transcendence vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'E. Levinas*. „Archives de Philosophie” 1981, t. 44, nr 4.

„odrzućcenia większości konkretnych rezultatów badań Husserlowskich” Levinas jest Husserlowi bardzo bliski<sup>9</sup>.

Sprawa oddziaływania myśli Heideggera na Levinasa jest w pewnym sensie znacznie prostsza. Levinas bowiem odnosi się do koncepcji Heideggera zawartych właściwie wyłącznie w *Sein und Zeit* – i to nie tylko w pierwszym okresie swej twórczości, ale i później; nie będzie tu więc problemu z dwuznacznością samych punktów odniesienia, które stanowią propozycję koherentną. Jest natomiast zasadnicza dwoistość w samym tym odniesieniu. Pewne aspekty myśli Heideggera, Levinas z uznaniem aprobuje i przejmując, ale raczej jako narzędzia własnych analiz, inne, ze względu na ich filozoficzne (metafizyczne) czy moralne (polityczne) konsekwencje, równie gorąco krytykuje i odrzuca. Heidegger dostarczył Levinasowi na początku jego drogi przede wszystkim przykładów wzorcowych analiz fenomenologicznych, które nauczyły go odnajdywać – jak sam mówi – nowe „horyzonty sensu”. Kontakt z filozofią Heideggera dawał mu zawsze poczucie obcowania z czymś całkowicie nowym, odkrywczym<sup>10</sup>. Jeszcze po wielu latach Levinas powie, że gdyby miał zabrać na bezludną wyspę dzieła największych filozofów, to byłiby to Platon, Kartezjusz, Kant, Hegel, Bergson, Husserl i Heidegger<sup>11</sup>. W innej wersji tej wypowiedzi zaliczy Heideggera do największych pięciu filozofów w historii, obok Platona, Kanta, Hegla i Bergsona. Stanowić by to miało „być może pięć centralnych punktów filozofii: onto-teologia, filozofia transcendentálna, rozum jako historia, czyste trwanie i fenomenologia bycia odróónionego od bytu”<sup>12</sup>.

Heidegger jest dla Levinasa tym myślicielem, który nadał literackiemu terminowi egzystencja, występującemu w różnych odmianach filozofii egzystencjalnej na przestrzeni historii i współcześnie, sens głęboko filozoficzny dzięki utożsamieniu jej z czasownikowo rozumianym byciem, odróónionym od bytu. Na skutek tego zabiegu do wnętrza bycia samego zostaje wprowadzona relacja, ruch, a bycie okazuje się być samym wydarzaniem się, zawierającym już w sobie historię<sup>13</sup>. To czasownikowe rozumienie bycia jest w oczach Levinasa zapewne największą z zasług Heideggera. Z jednej strony pozwala przekroczyć ograniczony sens bytu utożsamiany dotąd z treściami uprzedmiotawiających przedstawień i nadać duchowości nie podlegającej uprzedmiotowieniu sens ogólny, a nie tylko czysto subiektywny. Z drugiej, rozumienie to otwiera drogę do odformalizowania sensu bycia, a stopniowo oczyszczane przez Levinasa,

<sup>9</sup> Por. J. Derrida: *Violence et métaphysique*. W: *L'écriture et la différence*, wyd. cyt., s. 177–189; por. wyd. polskie *Pismo filozofii*, wyd. cyt., s. 173–194.

<sup>10</sup> E. Levinas: *La conscience non-intentionnelle*. W: F. Poirié: *Emmanuel Levinas...*, wyd. cyt. s. 151, oraz tamże, s. 75.

<sup>11</sup> Por. *Entretiens avec „Le Monde”*, wyd. cyt., s. 141–142.

<sup>12</sup> Por. F. Poirié: *Emmanuel Levinas...*, wyd. cyt., s. 74.

<sup>13</sup> E. Levinas: *Intervention*. W: J. Wahl: *Petite histoire de l'existentialisme suivie de: Kafka et Kierkegaard*. Paris 1947, s. 82–85.

doprowadzi go do koncepcji „czystego bycia”, *il y a* i wyprowadzi poza heideggerowskie „bycie-w-świecie”, gdyż istnienie samo (*exister=Sein*) okaże się wcześniejsze od „świata”. Konsekwencją tego będzie możliwość przekroczenia ontologii fundamentalnej, co stanie się zasadniczym ukierunkowaniem całej filozofii Levinasa<sup>14</sup>. W najwcześniejszych tekstach Levinas jednak uznaje również za zasługę Heideggera to, że w ogóle jego filozofia pozwala podjąć na nowo „antyczny problem bytu jako bytu” i że czyni z ontologii, a więc poszukiwania sensu bycia, fundament filozofii jako dziedziny ugruntowanej egzystencjalnie, a nie jeden z „ciekawych” problemów stających od czasu do czasu przed filozofem<sup>15</sup>.

Obok kategorii różnicy ontologicznej między byciem a bytem, która będzie pod różnymi postaciami „pracować” we wszystkich fazach twórczości Levinasa, zapożycza on od Heideggera, a potem ją radykalizuje, przede wszystkim tę ideę, że bycie, które odsłania się egzystującemu jestestwu (*Dasein*) nie jest żadnym teoretycznym pojęciem związanym np. z kontemplacją, lecz horyzontem, tłem, gruntem egzystencjalnych procesów zajmowania się sobą i światem, współbycia, etc., że zatem ewentualne „rozumienie” bycia może pojawić się na bazie rozjaśniania „przeżyciowych” momentów egzystencji jestestwa, a nie w wyniku spekulatywnego myślenia. W związku z tym warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno pozytywne nawiązanie Levinasa do jednej z heideggerowskich koncepcji, o czym już wcześniej wspominaliśmy, mianowicie *Geworfenheit*, „bycia-rzuconym–w...”. Dla Heideggera jestestwo (*Dasein*) jest rzucone w swoje „tu oto”, w możliwości swej egzystencji jak w swoje *modi*, jest do nich bezwiednie przykute i im „wydane”, a nie staje wobec nich jak autonomiczny podmiot swobodnych wyborów. To nadaje ludzkiej egzystencji charakter faktyczności (*Faktizität*), polegającej nie na obecności dającej się odnaleźć w „naocznym oglądaniu”, lecz na odnalezieniu siebie jako czystego, nagiego „że jest”, jako „bytu, który jest wydany swemu byciu” nie tyle w wyniku jego poszukiwania, ile raczej w wyniku „wyrwania się”, „wymykania”, „ucieczki” jestestwa z „nastrojów” charakteryzujących jego położenie w świecie<sup>16</sup>. Levinas podejmuje tę koncepcję w swym najwcześniejszym szkicu o Heideggerze – *Martin Heidegger et l'ontologie* – i w pracy *De l'évasion*; mówi o „byciu przyspawanym do bycia” (*être rivé*), „byciu rzuconym na pastwę” (*dereliction*), o faktyczności egzystencji ludzkiej, ciężeniu bytu i o rodzącej się potrzebie ucieczki<sup>17</sup>. Heidegger również mówił o faktyczności, że w niej „bycie objawiło

<sup>14</sup> *En decouvrant...*, wyd. cyt., s. 51–52, oraz E. Levinas: *Pod urokiem dumnej sokości*. Przekład T. Gadacz. W: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*. Kraków 1991, s. 34; także por. D. Franc: *Le corps...*, wyd. cyt., s. 73–74.

<sup>15</sup> *En decouvrant...*, wyd. cyt., s. 70–71, 81; oraz por. J. Rolland: *Sortir de l'être...*, wyd. cyt., s. 15.

<sup>16</sup> Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przekład B. Baran. Warszawa 1994, s. 78–79, 190–195.

<sup>17</sup> *En decouvrant...*, wyd. cyt., s. 68–69; por. również M. Jędraszewski: *Wobec innego*, wyd. cyt., s. 29–30.

się jako ciężar". W tych heideggerowskich opisach odnajdujemy sytuację wyjściową filozofii Levinasa, który poczynając od uchwycenia fenomenu obezwładnienia przez bycie, będzie starał się, właściwie na przestrzeni całej swej twórczości, pokazać możliwości wyrwania się, ucieczki z tego osaczenia w stronę tego, co absolutnie inne niż struktura bytującego bytu, w stronę transcendencji rzeczywistej, w stronę nieskończoności<sup>18</sup>.

Oprócz tych pozytywnych nawiązań, całą wczesną twórczość Levinasa przenikają, jak to już pokazaliśmy w trakcie uprzednich analiz, również ciągłe polemiki z filozofią Heideggera. A tekst wykładu z 1940 roku *L'Ontologie dans le temporel* (włączony do cytowanej książki *En decouvrant...*) oraz pracę *De l'existence à l'existant* można uznać za pierwszą w ogóle próbę krytycznego podjęcia problematyki ontologii fundamentalnej i pierwszą w ogóle oryginalną kontrpropozycję wobec niej<sup>19</sup>. We wprowadzeniu do tej pracy Levinas pisze, że choć początkowo jego myślenie było silnie zainspirowane heideggerowskim pojęciem ontologii i opisem relacji człowieka z byciem, to jego rozwinięcie wiąże się z potrzebą „porzucenia klimatu tej filozofii” i przekroczenia tego świata, którego świadectwem jest ontologia Heideggera. Ten klimat to tragizm egzystencji skończonej, ekstatycznie skierowanej ku

<sup>18</sup> J. Rolland w *Annotations* (wyd. cyt., s. 103–105, 119–120) stawia w zajmującej nas tu głównie kwestii ustalenia czysto filozoficznych przesłanek genezy poglądów Levinasa ważny problem. Mianowicie, czy poczucie nieusuwalności bytu i własnej faktyczności nie ma również swego źródła w byciu Żydem, czego nieodwołalny charakter odsłonił nazistowski antysemityzm. Levinas w artykule z 1935 r. *L'inspiration religieuse de L'Alliance* („Paix et droit” 1935, nr 8) pisze: „Hitlerizm jest największą próbą – nieporównywalną z niczym – którą judaizm miał do przejścia [...]. Patetyczny los bycia Żydem staje się fatalizmem. Nie można przed nim uciec. Żyd jest nieuchronnie przykuty do swej żydowskości”. Mówi również o „ciężarze faktu bycia Żydem”. Uderza w tym podobieństwo do ujęć „filozoficznych” występujących w *De l'évasion*, związanych z heideggerowską *Geworfenheit*. Wydaje się nam jednak, że niezależnie od podobieństwa i pewnej równoległości ujęć, jest tutaj i zasadnicza różnica: Levinas traktuje swoją żydowskość zupełnie inaczej niż „osaczenie byciem”; bycie Żydem jest mianowicie „byciem wybranym”, etycznym wyzwoleniem ze struktur bytu, a nie żadnym „rzuceniem na pastwę”. Pisze o tym Levinas w artykule z 1938 r. *L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain* („Paix et droit” 1938, nr 5).

Analogiczny problem, mianowicie ewentualnych pozafilozoficznych źródeł koncepcji *évasion* nasuwa się, kiedy wzięć pod uwagę współczesny z powstaniem tej koncepcji artykuł Levinasa *L'Actualité de Maimonide* („Paix et droit” 1935, nr 4). Powiada tam Levinas, że obok źródeł greckich, pogańskich, cywilizacja europejska ma również źródła hebrajskie. Otóż pogaństwo ze swej istoty nie jest negacją ducha ani niewiedzą o Bogu jedynym, lecz przede wszystkim „radykalną niemożnością wyjścia ze świata” zamkniętego na samym sobie, wiecznego i samowystarczającego; natomiast „stosunek Izraela do świata jest całkowicie inny. Jest naznaczony nieufnością” – a więc ułatwia dystans, wyrwanie się ze świata. Mielibyśmy tu więc do czynienia ze wskazaniem na religijne źródło koncepcji *évasion*. W tym wypadku wydaje nam się jednak znowu, że może tu chodzić o religijny walor transcendencji w ogóle, a niekoniecznie źródło specyficznie żydowskie.

<sup>19</sup> Por. J. Taminiaux: *La première réplique à l'ontologie fondamentale*. W: *Les Cahiers de l'Herne*, „Emmanuel Levinas”, Paris 1991.

nicości i wstrząsanej trwogą. To właśnie będzie się starał Levinas zakwestionować<sup>20</sup>.

Z pewnością na wzrost krytycyzmu Levinasa wobec Heideggera wpływ miało traumatyczne doświadczenie holocaustu, w który Heidegger, jak wiadomo, był przez swoją postawę polityczną jakoś pośrednio wpłątany. Levinas mówi patetycznie, że „Auschwitz został popełniony przez cywilizację idealizmu transcendentального”; mówi, że mimo uznania dla jego filozofii, nigdy „nie zapomni Heideggerowi jego związków z Hitlerem”; przyznaje się do niemożności zrozumienia postawy Heideggera wobec narodowego socjalizmu i do tego, że jest to „najczarniejsza część moich myśli o Heideggerze i bez możliwości zapomnienia...” Nazywa to „uwiedzenie i zgwałcenie bezspornie największego filozoficznego ducha przez równie bezsporną zbrodniczość Hitlera i hitleryzmu” – „wydarzeniem irracjonalnym”, które wiąże jednak z heideggerowskim filozoficznym pojęciem autentyczności „dumnego ja”, które zazdrośnie czuwa nad tym, co jest mu *własne*...”<sup>21</sup>. Wydaje się wszelako, że wydarzenia historyczne tragicznie uwypukliły jedynie to, co już wcześniej Levinas dostrzegał jako teoretyczne niebezpieczeństwo pewnego typu myślenia.

Już na wiele lat przed wojną ostrzegał, że zachodnia filozofia nie jest dostatecznie zabezpieczona przed możliwością fundamentalnego zła, które wyniknąć może z ontologii „bytu, któremu w jego byciu chodzi jedynie o samo to bycie” (wyrażenie Heideggera) i że ideologia liberalizmu może tu nie wystarczyć jako środek ochronny<sup>22</sup>. Zgodnie z tym krytycznym nastawieniem Levinas odrzuca, bądź po swojemu przetwarza wiele momentów filozofii Heideggera, na co już wskazywaliśmy uprzednio. Ograniczymy się tu więc jedynie do koniecznych uzupełnień.

Levinas generalnie zarzuca ontologii fundametalnej, że jest mimo deklaracji Heideggera – rozumieniem bycia, a więc opisem pewnego stanowiska teoretycznego. Jestestwo ludzkie, chociaż jest bytem-ku-śmierci, a więc jest nastawione na to, co jest nie-do-pomyślenia, wg Heideggera ujmuje siebie tylko w horyzoncie świata i czasu, jest bytem wewnątrzświatowym, który przybiera rozmaite formy egzystencji (życiowe role). Mimo podkreślania aspektów nieteoretycznych egzystowania, w relacji tej zostaje zachowana zasadnicza struktura właściwa myśleniu – przechodniość. Jest to nieusuwalna cecha całej fenomenologii, a przynajmniej tej uznającej intencjonalność świadomości za charakterystykę podstawową – jak to widzieliśmy już na przykładzie Husserla. Mówię: jestem swoim losem, swoim światem, jestem takim czy innym „na-

<sup>20</sup> *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 19–20, oraz *En decouvrant...*, wyd. cyt., s. 89.

<sup>21</sup> Por. F. Poirié: *Emmanuel Levinas...*, wyd. cyt., s. 74, 79, 84, oraz E. Levinas: *Pod urokiem dumnej...*, wyd. cyt., s. 33, oraz E. Levinas: *Diaboliczne daje do myślenia*. Przekład B. Skarga, w: „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 437–438.

<sup>22</sup> E. Levinas: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. W: *Les Cahiers de l'Herne*, „Emmanuel Levinas”. Paris 1991; pierwodruk w „Esprit” 1934, nr 26.

strojeniem” – i wtedy „rozumiem” (właściwie bądź nie) swoje bycie. Ontologia to właśnie takie rozumienie, w którym to, co ontyczne zostaje odniesione do jakiejś szerszej całości i zredukowane w swej niepowtarzalności. Tymczasem wg Levinasa właśnie fakt, że ja istnieję, moje istnienie, stanowi element absolutnie nieprzechodni, jest poza wszelkim odniesieniem. Poszczególne byty mogą wymieniać między sobą rozmaite właściwości, poza tą jedną – faktem własnego istnienia. W tym sensie być, to być samotnym i izolować się od wszystkiego innego przez swoje istnienie. Samotność jest faktem pierwotniejszym od relacji z innymi<sup>23</sup>.

„Bycie-w-świecie” nie wyczerpuje możliwości egzystencji, bo pierwotna relacja z byciem samym jest wcześniejsza od relacji ze światem. Bycie nie jest żadnym „światłem”, nie udziela żadnych odpowiedzi, a więc głębokie ujęcie relacji egzystującego do bycia nie może się odwoływać do „rozumienia”, nie może więc być hermeneutyką. Wiąże się z tym odmienne niż u Heideggera ujęcie transcendencji. Transcendencja to nie przejście od poziomu ontycznego do ontologicznego, lecz wyjście poza bycie. A to pociąga za sobą wydobywanie na jaw wielu fenomenów przeciwstawnych tym, które służyły heideggerowskiej analityce; tak więc, jak już mówiliśmy: zamiast ekstazy – hipostaza, zamiast wychylenia w przyszłość – krzepnięcie w chwili teraźniejszej, zamiast projektów opartych na możliwościach egzystencji – lenistwo, zamiast troski o samego siebie – wycofanie się w zmęczenie, zamiast „upadania w świat” – podjęcie świata w konsumpcji jako swego rodzaju daru umożliwiającego pierwsze wyrwanie się z anonimowości istnienia, zamiast trwogi nicości – nadzieja na spotkanie z „zupełnie innym”, zamiast czasu ekstatycznego – czas dynamiczny, czas odkupienia, zamiast samotności nieuleczalnej, przeradzającej się co najwyżej w *Mit-sein*, „kolektyw towarzyszy” wokół wspólnego zadania – autentyczne spotkanie z drugim<sup>24</sup>.

Oczywiście Levinas niektóre wątki filozofii Heideggera nie tyle „odwraca”, co przetwarza. Jest tak przede wszystkim z koncepcją czasu. U źródła koncepcji levinasowskiej leży niewątpliwie – obok analizowanych wyżej ujęć Husserla – heideggerowskie potraktowanie czasu jako oddzielnych ek-staz wpływających z projektów skończonego *Dasein*. Ale ta źródłowa czasowość egzystującego jestestwa ludzkiego funduje również jego rozpostarcie między narodzinami a śmiercią jako działanie się, które ma strukturę dziejowości (*Geschichtlichkeit*), warunkującej możliwość dziejów świata, historię<sup>25</sup>. Stąd levinasowska koncepcja podwójnego czasu, o której już mówiliśmy: czasu jedności i czasu

<sup>23</sup> *En decouvrant...*, wyd. cyt., s. 101–104, oraz *Le temps et l'autre*, wyd. cyt., s. 21; por. również B. Skarga: „Czas i inne”, wyd. cyt., s. 184–185.

<sup>24</sup> *De l'existence...*, wyd. cyt., s. 26, 34, 50, 67, 80, 157, 159, 162; por. także J. Taminiaux: *La première réplique...*, wyd. cyt. s. 277–284.

<sup>25</sup> Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 522–555.

nieciągłości. Ten pierwszy właściwy jest ekonomicznej i teoretycznej sferze życia ludzkiego i jest czasem „zamkniętym”, ten drugi jest rozerwaniem beznadziejności trwania przez zakrzepnięcie podmiotowości w absolutie teraźniejszej chwili, co jest warunkiem rzeczywistego wyjścia z „egologicznego” zamknięcia dzięki interwencji zewnętrznej. To oczywiście ta druga koncepcja czasu jest wg Levinasa właściwym uchwyceniem istoty i sensu ludzkiej egzystencji, to ona jest drogą do „bycia” poza byciem, warunkiem przekroczenia ontologii w stronę metafizyki. Tylko na jej gruncie przyszłość nigdy nie jest we władzy samotnego podmiotu zamkniętego w teraźniejszości i może z teraźniejszością związać się tworząc tkankę czasu jedynie dzięki relacji społecznej, przychodzącej jak objawienie, z zewnątrz<sup>26</sup>. Owo przejście od jednej koncepcji czasu do drugiej pociąga za sobą również zmianę podejścia Levinasa do historyczności, historii: o ile początkowo zdawał się widzieć fundament historii w „czasownikowym”, wydarzeniowym charakterze bycia, odkrytym przez Heideggera, o tyle później, zajmując z jednej strony stanowisko ahistoryczne (konstituowanie się podmiotowości przez wycofanie z dziania się), z drugiej buduje nowe ugruntowanie historii poprzez figurę syna i płodności.

Jeszcze innym wątkiem Heideggera przetwarzanym przez Levinasa jest traktowanie bycia i zachodzących w nim relacji jako swego rodzaju dyskursu, jako postaci *Logosu*. Przekształcanie się czasownikowego bycia (anonimowego *il y a*) w rzeczownikową podmiotowość (podmiot = substancja) jest nadawaniem imienia, nazywaniem, jest czynnością języka, wyłonieniem się słowa. Właściwą funkcją słowa nie jest dostarczanie widoku, przedstawianie, lecz odpowiedź na wezwanie. I tak oto różnica ontologiczna między byciem a bytem zostaje ujęta od strony rozrywającego ciszę dyskursu, w którym wezwanie transcendencji, dyskretyczny czas, absolutna inność przyszłości rodzi odpowiedź człowieka, ustanawia podmiot w funkcji mówienia, dialogu, a nie przedstawiania<sup>27</sup>.

Omówione związki torującej sobie dopiero własną drogę myśli Levinasa z filozofią Heideggera ukazują oczywiście, że samo stanowisko Heideggera ulega czasami reinterpretacji. Z punktu widzenia „czystości” tej filozofii, uwzględniającego następujące po *Sein und Zeit* korekty i uzupełnienia, można więc kierować pod adresem Levinasa zarzuty nietrafności jego krytyki w tych czy innych momentach. Można np. uważać, że interpretacje Levinasa przywracają poddawaną przez samego Heideggera krytyce filozofię obecności, że

<sup>26</sup> Por. W. Krewani: *Le temps comme transcendence...*, wyd. cyt., oraz P. Olivier: *L'être et le temps chez Emmanuel Levinas*. „Recherches de science religieuse” 1983, Paris, T. 71, NR 3, s. 337–380.

<sup>27</sup> E. Levinas: *La transcendence des mots. A propos des „Biffures” de Michel Leiris*, „Les Temps Modernes” 1949, nr 44 oraz por. E. Feron: *Le temps de la parole. Remarques sur Levinas et Heidegger*. „Exercices de la patience”, 1980, Paris, nr 1.

niesłusznie nakładają na stanowisko Heideggera metaforę „światła”, że nietrafnie dopatrują się w heideggerowskiej różnicy ontologicznej priorytetu bycia wobec bytu, czy że również u Heideggera znaleźć można (pod postacią „Sie” – *das Man*) tak mocno eksponowaną przez Levinasa krytykę neutralności, anonimowości bycia<sup>28</sup>. Z naszego punktu widzenia nie jest to jednak tak istotne. Chodziło przecież nie o „prawdę” filozofii Heideggera, lecz o to, w jakim kierunku i w jaki sposób inspirowała ona Levinasa.

Poza Husserlem i Heideggerem dadzą się jeszcze wskazać, jako mające znaczący udział w genezie dojrzałego stanowiska Levinasa, także inne inspiracje filozoficzne. Przede wszystkim Bergsona i Platona. Co do tego drugiego, to zdaje się nawet, że nie można by bez niego zrozumieć zarysowanej wyżej ewolucji stosunku Levinasa do Heideggera: od wstępnej aprobaty dla egzystencjalnej analityki bycia i dla ontologii jako podstawowej dziedziny filozoficznej, do uznania, że przekroczenie ontologii jest najważniejszym zadaniem i wyzwaniem dla filozofii. W *Słowie wstępnym* do pracy *De l'existence à l'existant*, które prezentuje ją *expressis verbis* jako przygotowanie (nowego etapu? nowego stanowiska?), Levinas powiada, że ideą przewodnią, kierującą wszystkimi analizami tam zawartymi jest platońska formuła sytuująca Dobro ponad bytem<sup>29</sup>.

Co do Bergsona, to Levinas wspomina, jak wielkie wrażenie zrobiły na nim w latach studiów (1924–1930) zakwestionowanie masywnego pojęcia bytu i zastąpienie go „czystym trwaniem”, którego nie należy wcale rozumieć jako heraklitejskiego stawania się, lecz jako bycie czasownikowe, antycypację ujęć Heideggera, oraz koncepcja czasu jako rzeczywistej diachronii, a nie pokawałkowanej wieczności, czasu jako wydarzania się nieskończoności w człowieku. Wspaniałe nowatorstwo Heideggera nie byłoby możliwe bez Bergsona – sądzi Levinas<sup>30</sup>.

Sam Levinas mówi też jeszcze o wpływie na swą filozofię koncepcji zawartych w *Gwieździe zbawienia* F. Rozenzweiga, ale wpływ ten i generalnie inspiracje pochodzące z pewnego nurtu otwartego i uniwersalistycznego judaizmu mają znaczenie dopiero w późniejszym okresie twórczości Levinasa. Pierwszy tekst Levinasa o Franzu Rozenzweigu pochodzi z 1963 roku. Również

<sup>28</sup> Por. J. Derrida: *Violence et...*, wyd. cyt., s. 200–210. Przekład polski w: *Pismo filozofii*, wyd. cyt., s. 194–210; oraz por. B. Baran: *Transcendencje: Heidegger i Levinas*. W: *Teksty Filozoficzne*. „*Transcendencje*”. Kraków 1986, s. 127–141.

<sup>29</sup> Nie możemy się więc zgodzić, że „wyraźny trop wiodący ku uchwyceniu sensu filozoficznego przedsięwzięcia Levinasa [...] zawiera się w [...] kantowskiej idei bezwzględnego prymatu rozumu praktycznego w ufundowaniu przyszłej metafizyki”. Por. K. Wiecek: *Levinas a problem metafizyki*. Katowice 1992, s. 41. Trop ten tkwi od początku w platońskiej aksjologii, tym bardziej, że kierunek levinasowskich analiz będzie przeciwny do kantowskiej „autonomii woli” – co zresztą autor przywołanej pracy zauważa.

<sup>30</sup> Por. F. Poirié: *Emmanuel Levinas...*, wyd. cyt., s. 72–73; oraz E. Levinas: *Pod urokiem dumnej...*, wyd. cyt., s. 34–35, a także E. Levinas: *Umrzeć za...*, wyd. cyt., s. 175.

pogłębione zainteresowanie dla metafizyki Kartezjusza należy do późniejszego okresu. Natomiast w krystalizacji oryginalnego kształtu filozofii Levinasa w jej pierwszej fazie – choć oczywiście ich wpływ widać i później – zasadniczy udział miały jednak idee i metody fenomenologii wypracowane przez Husserla i Heideggera.

Kończąc nasze analizy, sądzimy, że upoważniają one do poglądu, iż droga myślowa Levinasa od początku wyznaczana była milowymi słupami ważnych stanowisk filozoficznych i że wystarczy je dobrze widzieć, by drogą tą bezpiecznie się poruszać. Zapoczątkowanie tej drogi tkwi oczywiście w przedfilozoficznych doświadczeniach jej budowniczego, ale kolejne etapy dadzą się opisać przy zastosowaniu filozoficznego instrumentarium. Etap tu opisany słusznie może być określony mianem „okresu ontologicznego”<sup>31</sup>. Pomimo bowiem obecnego w nim ruchu wykraczania poza ontologię i dostrzeżenia jej problematyczności, stanowi ona główny obszar zainteresowania i o ustalenie jej statusu tu chodzi. W następnym etapie myśl Levinasa dotrze już do ukonstytuowania nowej postaci metafizyki jako etyki, czego zapowiedzią były tematy inności, twarzy, zewnętrżności. Ale to już historia na inną okazję.

---

<sup>31</sup> Por. M. Jędraszewski: *Okres ontologiczny w filozofii E. Levinasa*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 1983, t. IV.