

Krzysztof Wieczorek

Ku filozofii etycznego *a priori*. Studium myśli Emmanuela Lévinasa

Filozofia i shoah

Emmanuel Lévinas (1906-1995) — autor wielu kontrowersyjnych publikacji, w tym przynajmniej paru książek, które zapewniły mu światowy rozgłos i wpisały się na listę najważniejszych dzieł filozoficznych XX wieku¹ — to postać bardzo trudna do jednoznacznego zakwalifikowania. Niektórzy uważają go za wybitnego filozofa², inni — co najwyżej za myśliciela religijnego o oryginalnych (może nawet nazbyt oryginalnych) poglądach. On sam dążył do tego, by być jednym i drugim, lecz — co charakterystyczne — nie naraz. W swoich publikacjach starał się wyraźnie rozdzielać przemyślenia inspirowane tradycją religijną od rozważań filozoficznych³ (lub — mówiąc ostrożniej — tych, co do których chciał, by za filozoficzne uchodziły). Miał jednak zarazem pełną świadomość, że kultura religijna, w której wzrastał i której badaniu poświęcił niemalą część życia, przenika i kształtuje także jego stosunek do filozofii. „Nigdy nie zmierzałem wyraźnie do «połączenia» lub «pogodzenia» tych dwóch tradycji [biblijnej i filozoficznej — KW]. Jeśli pogodziły się, to prawdopodobnie dlatego, że cała myśl filozoficz-

¹ Pisze o tym między innymi Barbara Skarga, *Emmanuel Lévinas. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Red. B. Skarga, Tom 1, Warszawa 1994, s. 257.

² Por. np. wypowiedzi M. Blanchota, J. Derridy, F. Laruelle'a, J.-F. Lyotarda, E. Wyschogrod i innych w: *Textes pour Emmanuel Lévinas*, éd. F. Laruelle, Paris 1980.

³ „Osobliwe, że różne kierunki i źródła jego myśli nie stopiły się w jeden amalgamat, tylko pozostały ściśle od siebie oddzielone” — napisał jeden z komentatorów Lévinasa, Wolfgang Krewani. — „Istotnym źródłem filozofii Lévinasa nie jest — według jego własnego świadectwa — tradycja judaistyczna, lecz fenomenologia. Tę zasadę odseparowania da się zaobserwować w publikacjach: są jej podporządkowane przede wszystkim zbiory esejów. Zresztą także w komentarzach do fenomenologii i we własnych postulatach filozoficznych zachowuje tę samą powściągliwość”. W.N. Krewani, *Biographie*, w: E. Lévinas: *Die Spur des Anderen*, Freiburg-München 1983, s. 331-332.

na opiera się na doświadczeniach przedfilozoficznych i że lektura Biblii należała u mnie do takich fundamentalnych doświadczeń. Odegrała więc ona [...] istotną rolę w moim sposobie myślenia filozoficznego” — wyjaśniał⁴.

Oczywiście nie tylko lektura Biblii. Lévinas odebrał rzetelne i gruntowne wykształcenie filozoficzne. Studiował filozofię na uniwersytecie w Strasburgu i na paryskiej Sorbonie. Semestr letni 1928 i zimowy 1928/29 spędził we Freiburgu, uczestnicząc w seminarium Edmunda Husserla oraz słuchając wykładów Husserla i Heideggera. Stamtąd wyjechał wraz z państwem Husserl do Paryża, gdzie nie tylko był pilnym słuchaczem wykładów freiburskiego profesora, wygłoszonych 23 i 25 lutego 1929 na Sorbonie, lecz także współautorem (wraz z Gabrielle Peiffer) przekładu niemieckiego maszynopisu na język francuski, opublikowanego jako *Méditations Cartésiennes* w 1931 roku (a więc blisko dwadzieścia lat przed wydaniem niemieckim, które ukazało się dopiero po śmierci Husserla, w 1950 r. jako pierwszy tom haskiej serii *Husserliana* staraniem Stephana Strassera). Na Sorbonie Lévinas uzyskał stopień doktora filozofii (na podstawie wydanej w 1961 r. w serii „Phaenomenologica” haskiego wydawnictwa M. Nijhoffa pracy *Totalité et infini*), a w roku 1974, gdy ukazała się kolejna ważna jego praca — *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* — był już profesorem⁵. Jego stosunek do filozofii nie był jednak z pewnością typowo akademicki. Uważał się za uprawnionego do formułowania bardzo surowej oceny całej tradycji europejskiej myśli filozoficznej — naśladując w tym poniekąd jednego ze swych mistrzów, Martina Heideggera (z upodobaniem powoływał się na jego wypowiedzi krytycznie oceniające dorobek filozofii europejskiej), lecz bynajmniej samego Heideggera nie oszczędzając.

W tym miejscu wypada nieco więcej uwagi poświęcić kwestii wyrażnie ambiwalentnego stosunku Lévinasa do osoby i dzieła jego freiburskiego nauczyciela. Niewątpliwie w kształtowaniu podstaw własnej kultury filozoficznej bardzo wiele zawdzięczał Lévinas osobistym kontaktom z dwiema wybitnymi postaciami ruchu fenomenologicznego — Husserlem i Heideggerem — a także gruntownej znajomości ich dzieł (poświadczonej licznymi publikacjami, nawiązującymi do poglądów obu niemieckich filozofów). Jego zainteresowanie, a nawet fascynacja fenomenologią Husserla i nieprzeciętną osobowością młodego, niezwykle ambitnego freiburskiego docenta — Martina Heideggera, rozpoczęły się jeszcze podczas studiów na uniwersytecie w Strasburgu. Tam Lévinas poznał i zaprzyjaźnił się z Jeanem Héringiem — profesorem na Wydziale Teologii Protestantckiej, getyngieńskim uczniem Husserla i autorem właśnie wydanej pracy *La phénoméno-*

⁴E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*. Przeł. B. Opolska-Koszkowska. Kraków 1991, s. 20-21.

⁵Notatka na obwołanie pierwszego wydania informuje: „L'auteur, successivement Professeur à l'Ecole Normale Israélite Orientale de Paris, à l'Université de Poitiers et à l'Université de Paris-Nanterre, est actuellement Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne”. W: E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, „Phaenomenologica” 1974, nr 54.

logie et la philosophie religieuse. Od niego zaraził się entuzjazmem dla fenomenologii — do tego stopnia, że postanowił uwieńczyć swe studia przedłożeniem rozprawy o Husserlowskiej teorii intuicji (rozprawa ta została opublikowana w 1930 r. pod tytułem *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* i była jedną z pierwszych we Francji prac na temat fenomenologii). Postać Husserla — wielkiego profesora, który tak mało opublikował — zaciękała go tak bardzo, że przerwał studia w Strasburgu, by na dwa semestry (letni 1928 i zimowy 1928/29) przenieść się na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. Decyzja ta przyszła (jak się okazało) odrobinę za późno, gdyż Husserl przeszedł właśnie w stan spoczynku. Mimo to jako *profesor emeritus* prowadził jeszcze dwie godziny wykładu tygodniowo. Oprócz tego Lévinas zapisał się na seminarium Husserla i dość szybko został jednym z najściślejszego grona studentów i współpracowników, których Husserl zapraszał na wieczorne dyskusje do swego domu przy Lorettostrasse. Tam spotykał wiele późniejszych znakomitości niemieckiego życia akademickiego, między innymi Eugène Finka i Ludwika Landgrebe.

Jesienią 1928 powrócił do Freiburga Martin Heidegger, który porzucił profesurę w Marburgu, by objąć dawno wymarzoną katedrę filozofii na uniwersytecie freiburskim (zwolnioną w związku z przejściem Husserla na emeryturę). Wniósł z sobą — wspomina Lévinas — swoistą atmosferę wielkości. Przed rokiem w ósmym tomie renomowanego „Jahrbuch für Phänomenologie und Philosophische Forschung” ukazała się rozprawa *Sein und Zeit*, która już zdążyła obrosnąć w legendę dzieła przełomowego i fenomenalnego. Przybycie Heideggera do Freiburga dokonało się w asyście licznej grupy jego marburskich studentów-wielbicieli, których Lévinas po latach nazwie z nutką ironii „*militante*”⁶.

Młody, dwudziestodwuletni wówczas student filozofii uległ tej atmosferze, poddał się urokowi aury wielkości i charyzmatowi osoby Heideggera⁷. Z ogromnym zainteresowaniem słuchał wykładów nowo mianowanego profesora (a wymagało to dużo czasu, energii i przedsiębiorczości, bo miejsca w sali, gdzie miał wykladać Heidegger, trzeba było zajmować dużo wcześniej) i z wielkimi nadziejami czytał świeżo wydane *Sein und Zeit*. Pierwsza lektura potwierdziła zresztą wysokie oczekiwania: wzbudziła w pełnym zapału czytelniku przekonanie, że autor jest wybitnym filozofem, który z łatwością „wznosi się ponad «oświecenie» kawiarnianych kręgów literackich, oddycha znów atmosferą wielkich dialogów Platona i metafizyki Arystotelesa”, a zarazem podejmuje odwieczne tematy filozofii w nowy, obiecujący sposób⁸.

⁶Przytaczane tu freiburskie wspomnienia zawarł Lévinas w tekście: *Husserl — Heidegger*, w: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, hrsg. von H.R. Sepp, Freiburg-München 1988, s. 27-33.

⁷O jego nieomal magnetycznym wpływie na słuchaczy pisał między innymi Arthur Hübscher: *Von Hegel zu Heidegger*, Stuttgart 1961.

⁸Tak o swych najwcześniejszych wrażeniach z lektury *Sein und Zeit* pisał Lévinas w *L'ontologie est-elle fondamentale?*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1951, s. 88.

Lévinas wrócił do Francji przekonany, że odkrył nową, wspaniałą filozofię oraz że jego powołaniem jest zgłębić ją, przyswoić swym przybranym rodakom za pomocą przekładów i krytycznych opracowań, a następnie wyprowadzić z niej własne twórcze poszukiwania filozoficzne. Pierwsze jego publikacje świadczą o tym, że program ten potraktował bardzo serio. Potem jednak wskutek nieubłaganej logiki wydarzeń historycznych nastąpić musiało radykalne przewartościowanie. Objęło ono nie tylko stosunek Lévinasa do osoby i działalności publicznej Heideggera. Rozciągnęło się także na ocenę całego dorobku filozoficznego autora *Sein und Zeit*, a w dalszej konsekwencji — wskutek bardzo specyficznych przeżyć i przemyśleń żydowskiego intelektualisty w obliczu niepojętej rzeczywistości *holocaustu* — doprowadziło do oskarżenia całej europejskiej tradycji filozoficznej. Nie tylko „od Jonii do Jeny”, jak niegdyś sarkastycznie napisał Franz Rosenzweig, wyszydzając heglowski totalizm, lecz i dalej — aż po Oświęcim, jak powiedziałby zapewne Lévinas. Oskarża on filozofię o wytworzenie takiej kultury umysłowej, w której zbrodnia dokonana z zimną krwią na całym wielomilionowym narodzie stała się nie tylko możliwa, lecz racjonalnie uzasadniona (w przekonaniu jej sprawców i niestety nie tylko w ich przekonaniu), a co najgorsze — z przerażającą obojętnością przyjęta przez tak zwany „cywilizowany świat”.

Niepokój i trwogę przed nadchodzącym „końcem świata”⁹ zaczął odczuwać Lévinas już na kilka lat przed wybuchem drugiej wojny światowej. Mając głęboko wryte w pamięci tragiczne wydarzenia rewolucji bolszewickiej i rosyjskiej wojny domowej, których był świadkiem jako kilkunastoletnie dziecko na Litwie i Ukrainie¹⁰, mógł trafniej niż inni przewidywać, do czego zmierza niemiecki totalitaryzm Trzeciej Rzeszy pod przewodem zwycięskiej NSDAP i jej charyzmatycznego przywódcy, Adolfa Hitlera. Wspominał po latach, że gdy mieszkając we Francji w latach trzydziestych słuchał w radio przemówień *Führera*, nadawanych coraz częściej przez niemieckie rozgłośnie, wówczas instynktownie odczuwał jakieś niebezpieczne pokrewieństwo charyzmatów tych dwóch, tak przecież odmiennych, ludzi: Hitlera i Heideggera. Wielkim oburzeniem nappełnił go fakt wstąpienia Heideggera do partii nazistowskiej, a w programie reformy niemieckiego uniwersytetu, zawartym w jego mowie rektorskiej na otwarciu roku akademickiego 1933/34, Lévinas dopatrywał się diabolicznej syntezy filozofii Heideggera z ideologią nazizmu¹¹.

⁹Por. zakończenie tekstu Lévinasa: *Husserl — Heidegger...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁰Zob. E. Lévinas, *Sygnatura*, w: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 313. Por. M. Jędraszewski, *Europa i Biblia*, tamże, s. I.

¹¹Oto jedna z charakterystycznych wypowiedzi, ilustrujących stosunek Lévinasa do tych kwestii — fragment rozmowy z Christophem von Wolzogen, zamieszczony jako suplement do niemieckiego wydania jednej z książek Lévinasa: „[Wolzogen]: Powiedział Pan kiedyś Bernhardowi Casperowi na temat postawy politycznej Heideggera coś, co mnie bardzo zdziwiło. Mianowicie, że stawia Pan *Sein und Zeit* na równi z *Fajdrosem* Platona, *Krytyką czystego rozumu* Kanta i *Fenomenologią ducha* Hegla, ale Heideggerowi z lat 1933/34 nie chce

Nie można powiedzieć, że wydarzenia, które rozegrały się w latach 1939–1945, potwierdziły obawy i przypuszczenia Lévinasa. To sformułowanie byłoby zupełnie nieadekwatne, gdyż groza i potworność tego, co się stało, w niewyobrażalnym stopniu przekroczyła wszystko, cokolwiek można było przewidywać czy antycypować nawet w latach bezpośrednio poprzedzających epokę pieców. Dla Lévinasa bezprzykładna śmierć zadawana mechanicznie, z zawodową pedantycznością, w samym sercu chrześcijańskiej Europy milionom współwyznawców religii Mojżeszowej oraz „milionom i milionom istot ludzkich wszystkich wyznań i narodów, ofiarom tej samej nienawiści bliźniego, tego samego antysemityzmu”¹², stała się wręcz obsesją. Czymś, co za wszelką cenę należało próbować zrozumieć i wytłumaczyć — na pewno nie w sensie: usprawiedliwić, lecz — niestrudzonym wysiłkiem intelektualnym poszukiwać odpowiedzi na pytanie: jak to możliwe, że do tego doszło? Nie ma zapewne wiele przesady w stwierdzeniu, że cała powojenna twórczość filozoficzna Lévinasa została podporządkowana temu jednemu pytaniu. Autor cytowanej dedykacji nie mówił o tym wprost, lecz dawał do zrozumienia dostatecznie wyraźnie. Na przykład, podczas wywiadu telewizyjnego z filozofem, prowadzonego przez Philippe’a Nemo, na pytanie dziennikarza „*Comment commence-t-on à penser?*” (Jak zaczyna się myśleć?) Lévinas odpowiada bez wahania: na początku myślenia jest szok. Wstrząsające, traumatyczne przeżycie, które wytrąca z utartego trybu życia i myślenia, wyprowadza poza codzienność. Ono jest pierwszym impulsem, po którym dopiero może nastąpić praca myśli, wytwarzanie dystansu, formułowanie pytań, lektury, hipotezy [...] lecz wszystko zaczyna się od kwestii: jak to możliwe?¹³

W tym duchu zapewne, niosąc przez cały czas u progu świadomości bolesne pytanie o historyczne warunki możliwości *shoah*, podejmuje Lévinas zakrojoną na szeroką skalę krytyczną refleksję nad duchem filozofii europejskiej. Filozofii, którą umieścił był na ławie oskarżonych, uznając za współwinną tego, co się stało. Kreśląc perspektywę wielkiej syntezy — od presokratyków do Heideggera —

Pan i nie może wybaczyć. [Lévinas]: Owszem. [Wolzogen]: Ale istnieją przecież — wielu je powtarza — argumenty, że zaangażowanie Heideggera po stronie nazizmu ... [Lévinas]: Hitlera. [Wolzogen]: ... po stronie Hitlera — ma Pan rację: po stronie Hitlera — można wyprowadzić wprost z jego myślenia; nie wiem, czy to prawda. [Lévinas]: Słyszałem Hitlera przez radio i kiedy go słuchałem, zawsze jakoś pobrzmiwał mi w tym troszeczkę Heidegger [...] w którymś momencie *Sein und Zeit* był przeczuciem tego przed-hitlerowskiego nastroju: «Destrukcja!»¹⁴. *Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch Ch. von Wolzogen mit E. Lévinas*, w: E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, s. 131-132.

¹²Słowa te pochodzą z dedykacji, którą opatrzył Lévinas książkę *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. W całości tekst owej dedykacji brzmi: „A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme”.

¹³Por. E. Lévinas: *Etyka i Nieskończony...*, dz. cyt., s. 15.

poszukuje zarazem dowodów winy i okoliczności łagodzących. Pragnie odsłonić i napiętnować zło, ale jednocześnie nie stracić z oczu znaków nadziei.

Jego oceny formułowane są z bardzo specyficznej perspektywy. Układ entymematów i presupozycji, które współkształtują tok wywodu, jest obfity i zawiły. Obecność tego ukrytego, lecz nieustannie aktywnego układu odniesień stanowi dodatkowe źródło trudności w przyswojeniu treści filozoficznych prac Lévinasa. Dodatkowe — bo podstawowym źródłem trudności pozostają problemy z językiem. Problemy, z którymi nieustannie zmagał się sam Lévinas; a tam, gdzie jego zmagania zakończyły się klęską, dalej męczyć się musi tłumacz, a w ostatniej instancji — czytelnik¹⁴.

Lévinasa problemy z językiem biorą się nie tylko z banalnego i prozaicznego faktu, że francuski (w którym zostały napisane wszystkie jego rozprawy filozoficzne) był co najmniej czwartym z kolei językiem, którego się nauczył — po rosyjskim, jidysz i hebrajskim (oprócz tego władał biegle co najmniej dwoma innymi: angielskim i niemieckim) — choć i tego faktu być może nie należałoby pochoćnie lekceważyć. Znacznie ważniejsza wszak jest świadoma decyzja zerwania z ciągłością tradycji wypowiadania swych myśli w języku filozoficznych dyskursów, który specjalnie do tego został dostosowany przez długie wieki nieustannego doskonalenia w zakresie słownika, konwencji terminologicznych i konstrukcji logiczno-gramatycznych. Decyzja ta ma u swego podłoża określone powody, o których nie chciałbym w tym miejscu pisać¹⁵.

Pamiętając o tych wszystkich przyczynach, które składają się na pewną hermetyczność myśli Lévinasa, jej (w dużej mierze pozorną, w gruncie rzeczy) zagadkowość, a także — nadmierną, moim zdaniem — łatwość w stawianiu jej za-

¹⁴Przy okazji chciałbym wyrazić swój podziw dla imponującej pracy pani Małgorzaty Kowalskiej, która podjęła się (przekraczającego moją wyobraźnię) zadania przełożenia *Totalité et infini* na język polski dla „Biblioteki Współczesnych Filozofów” PWN. Sposób, w jaki podeszła do tego zadania, wydaje mi się najlepszy z możliwych, a świadczy o tym następująca — ujmująca skromnością i trafnością zarazem — deklaracja woli: „[każde] tłumaczenie jest w istocie interpretacją. [...] Jednak aby twórczość tłumacza dała efekt na miarę oryginału, interpretując, ale nie nad- ani dezinterpretując, a przy tym zachowała wszystkie walory językowe, tłumacz musi być kongenialny. Wyznaję, iż trudno mi siebie podejrzewać o kongenialność z Lévinasem. Ambicje, jakie stawiałam sobie w tym przekładzie, są skromniejsze. [...] W sumie proponowany przekład chce być kompromisem: między wiernością wobec «literary» tekstu i wobec «ducha», wobec «formy» i wobec «treści», wobec stylu Lévinasa i mojego własnego sposobu pisania. Szczegółowych kryteriów, rządzących tym kompromisem, nie potrafię nazwać. Być może po prostu ich nie ma. Może cała prawda o sztuce przekładu jest taka, że tłumacz, i to zarówno dobry, jak zły, porusza się po omacku między sprzecznymi postulatami, zdając się na nieokreślone «wyczucie»”. M. Kowalska, *Od tłumacza*, w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, Warszawa 1998, s. XXXV i XXXVII.

¹⁵Poświęcono już tej kwestii wiele uwagi, a nawet osobną monografię: Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg-München 1988. Zob. także uwagi M. Kowalskiej, *Od tłumacza*, w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. XXXI-XXXVII.

rzutów o nietrafność lub przynajmniej „niefilozoficzność”, chciałbym krótko naskicować pewien fragment owej myśli. Zamiarem moim jest wyeksponować rys, wydobywający (oczywiście wbrew klasycznej tradycji filozofii europejskiej) fundamentalny, pierwotny sens etycznego *a priori*, które — zdaniem francuskiego myśliciela — bezwzględnie poprzedza, a w każdym razie bezwzględnie powinno poprzedzać wszelką metafizykę i ontologię, choćby ta ostatnia była nie wiem jak (np. tak jak u Heideggera) fundamentalna. Absolutna pierwotność etycznego *a priori* jest jednym z Lévinasowskich znaków nadziei: jest bowiem możliwością, tkwiącą *implicite* w najlepszych tradycjach filozoficznych, której wydobyć i rozwinięcie pozwoli (pomimo wszystko, co się stało) przywrócić filozofii prawdziwie ludzką twarz — twarz Innego: *le visage d'Autrui*.

Ontologia i metafizyka

Ontologia opiera się w gruncie rzeczy na iluzji władzy człowieka nad cza-sem. Poznanie ontologiczne to „ustatycznienie” bytu, jak twierdził Henri Bergson. Istotą poznania jest tematyzacja i obiektywizacja, a więc — operacje świadomości dokonywane na tym, co jest. Wedle odziedziczonej przez nas tradycji — w każdym razie tej, na którą powołuje się w tym momencie Lévinas¹⁶ — właściwym źródłem filozofii jest ludzka świadomość pojęta jako wiedza i zawierająca w sobie również samowiedzę. Ludzkie przeżywanie rozpoznaje i ustanawia samo siebie jako doświadczenie, to znaczy „daje się w sposób uprawniony przekształcić w wypowiedzi informujące i stwierdzenia o rzeczach w ich od-krytości czy też w ich obecności. [...] Wiedza jest relacją Tego-samego do Innego, w której Inne redukuje się do Tego-samego i traci swą obcość, i w której myśl odnosi się do tego, co inne, ale tak, że inne nie jest już inne jako takie, lecz jest już własne, już moje”¹⁷. Jako korelat wiedzy konstituuje się świat, czyli to, co jest — stematyzowane dla świadomości, otwarte dla badania, ujęte jako obecność; zaś „obecność jako ekspozycja w absolutnej otwartości bycia oznacza także podobieństwo bez pęknięć, bez odpływu, bez cienia”¹⁸.

¹⁶Szkicowany tutaj sposób rozpoznania statusu ontologii opiera się na artykule Lévinasa *L'ontologie est-elle fondamentale?*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1951, s. 88-98.

¹⁷E. Lévinas, *Transcendencja i pojmovalność*. Przeł. B. Baran, w: *Transcendencje. Teksty filozoficzne*, red. B. Baran (i in.), Kraków 1986, s. 116-117.

¹⁸Tamże, s. 117. Warto przy okazji zaznaczyć, że w cytowanym tekście (jest to tekst referatu wygłoszonego w 1983 r. w Castel Gandolfo podczas konferencji „Obraz człowieka w naukach współczesnych”) Lévinas dość wyraźnie nawiązuje do stanowiska fenomenologicznego. Podkreślana przezeń wtórność i zapośredniczony charakter wiedzy jako „re-prezentacji” bytu *kath'auto* współbrzmi z Husserlowskim określeniem statusu zmatematyzowanego przyrodoznawstwa i wywiedzionej zeń nowożytniej filozofii. W *Kryzysie nauk europejskich...* Husserl pisał: „Tak więc [...] przypadkowy (także i «filozoficzny») namysł, przechodząc od pracy zgodnej z zasadami do właściwego jej sensu, zatrzymuje się zawsze na zidealizowanej przyrodzie, nie dochodząc w sposób radykalny do ostatecznego celu, [którym powinno być odnie-

Idea bytu jako obecności służy temu, by odzyskać umykającą wciąż w przeszłość faktyczność zdarzeń. W ten sposób ustala byt rzeczy w „wiecznej obecności idealnej”, gwarantującej synchronię, czyli współczesowość bytu i myśli. Dzięki temu świadomość „re-prezentując” (a więc: ponownie uobecniając) rzecz w postaci „czegoś pomyślanego” odzyskuje panowanie nad nią. Panowanie zachwiane ulotnością wydarzenia epifanii bytu.

Ale relacja synchronii dotyczy jedynie stosunku między świadomością poznającego podmiotu a rzeczą pomyślaną: ujętą w postaci przedmiotowego korelatu aktów intencjonalnych, bądź też rzeczą powiedzianą — czyli „orzeczoną” — w postaci zobiektywizowanego tematu wiedzy intersubiektywnej. To, być może, tłumaczy sceptycyzm Husserla co do możliwości wyjścia z pułapki transcendentalnego solipsyzmu w stronę realizmu obiektywnego¹⁹: mógł on się brać z niejasnego przeczucia, iż byt *kath'auto* — objawiający się momentalnie (a właściwie, jak to określa Lévinas, transchronicznie) w błysku bezpośredniego przeżycia — nie może zostać całkowicie utożsamiony z przedmiotem świadomości. Kiedy podmiot dokonuje wysiłku zatrzymania uwagi na swym przedmiocie — co jest warunkiem koniecznym analizy ontologicznej — to czyni to jedynie w *modus* utrwalenia (*resp.* przypomnienia) treści i przedmiotów intencjonalnych, wypełniających świadomość w momencie owego zdarzenia, które tymczasem stało się bezpowrotnie przeszłością.

Uwagi powyższe prowadzić mają ku konstatacji, iż ontologia to nic innego (a w każdym razie nic więcej) niż chwywanie i utrwalanie ulotnych momentów, rodzących się w epifanicznym przeżywaniu relacji z bytem-tego-co-inne. Utrwalanie to dokonuje się w niezniszczalnym, zarazem nieograniczone dyspozycyjnym, dostępnym na każde żądanie, „materiale” wiecznie obecnych korelatów noematycznych transcendentalnej świadomości. Tak ukonstytuowana rzeczywistość odsłania się następnie mojej świadomości jako intelligibilna — podatna na

sienie do] danego wstępnie świata jako horyzontu wszelkich sensownych indukcji”. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 45-47 *passim*. Różnica zasadnicza polega na tym, iż Husserl przeciwstawił „matematycznie podbudowanemu światu przedmiotów idealnych” (uważanemu od czasów Galileusza za „jedynie rzeczywisty świat”) — źródło realny i stanowiący ostateczny cel badań filozoficznych świat naoczny, „który dany jest bezpośrednio w uzasadnieniu na swój sposób nieprześcignionym”. (Tamże). Tymczasem Lévinas nie akceptuje, rzecz jasna, Husserlowskiego ujęcia podmiotu poznania naocznego jako czystej transcendentalnej świadomości; podejmuje natomiast wątek krytyki poznania pojmowanego jako zawłaszczanie. Husserl pisał: „Widzenie, spostrzeganie jest z istoty swej posiadaniem samej rzeczy (*Selbsthaben*), a zarazem wstępnym posiadaniem jej (*Vor-haben*)”. (Tamże, s. 48). Wtórzy mu Lévinas: „Postrzeganie i ujmowanie wychodzące od obecności, od bycia danym i, z tej racji, nabytek [...], przyswojenie jako obietnica zaspokożenia, uczyniona memu chciwemu i hegemonicznemu ja”. E. Lévinas, *Transcendencja i pojmowność...*, dz. cyt., s. 118.

¹⁹Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 4, 30 i 226-227.

racjonalne, analityczne poznawanie. Ale „odstania się” właśnie dzięki temu, że została uprzednio wciągnięta w obręb tejże świadomości, u-obecniona na drodze re-prezentacji. Zarazem jednak — wskutek „efektów ubocznych” operacji intelektu — została pozbawiona swej pierwotnej, naturalnej inności: tej, którą wręcz wypada nazwać „transcendencją”.

Znaczy to innymi słowy, że przedmiotem ontologii — i to jedynym możliwym jej przedmiotem — jest świat spreparowany, bo przyswojony, a tym samym po heglowsku „zniesiony” (*aufgehoben*). Sens dialektycznego *Aufheben* nabiera tu nieco innej wymowy: przyswojenie świata duchowi poznającemu odbywa się jako przekształcenie, w którym zachowane zostaje to, co daje się podporządkować („chciwemu i hegemonicznemu”) rozumowi, natomiast zanegowane (przekreślone, unieważnione) wszystko to, co radykalnie inne. Tak ukonstytuowany świat staje się królestwem ducha, czyli rozumu, ponieważ wszystko w granicach owego świata jest w ten sposób, że jest obecne. A słowo «obecne» (*praesens*) oznacza ściśle: ofiarowujące się w teraźniejszości — tłumaczy Lévinas — czyli: pozwalające na wydobycie go z jego czasu własnego (uczасowione-go-bycia-sobą) i umieszczenie w synchronii z aktem poznania dokonywanym przez podmiot w wybranym przez siebie czasie²⁰. Otóż ta właśnie gotowość do ofiarowania się podmiotowi poznającemu w dowolnym momencie, do wyłamania się z *innere Zeitlichkeit* i udostępnienia siebie w horyzoncie czasowym zsynchronizowanym z czasem podmiotu, została przez tradycję ontologiczną przypisana bytowi jako jego *intelligibilitas*.

Ontologia redukuje się zatem do sfery re-prezentacji, która buduje się jako uchwycenie i „zamrożenie” ulotnej, momentalnej zawartości świadomości takiej, jaka kształtuje się w wydarzeniu epifanii bytu *kath'auto*. Samo zaś wydarzenie tego rodzaju nazywa Lévinas relacją metafizyczną. Jej wyodrębnienie staje się powodem sformułowania następującego twierdzenia: „La métaphysique précède l'ontologie” [metafizyka poprzedza ontologię]²¹. Metafizyka nie oznacza tu wszakże jakiejkolwiek teorii, która musiałaby wszak zostać zbudowana z tego, co powiedziane (*le Dit*), lecz — wprost i bezpośrednio — *bios metaphysikos*.

Relacja metafizyczna

Opis relacji metafizycznej w jej różnych upostaciowaniach zajmuje wiele stron Lévinasowskiej prozy. Spróbujmy z tych opisów wydobyć główny wątek.

Zgodnie z wielowiekową tradycją przywykliśmy uważać *bios theoretikos* za naturalną i nieodłączną cechę ludzkiego bytu. Człowiek jest zdolny do poznawania rzeczywistości za pomocą zmysłów i rozumu; dzięki regułom wnioskowania i pra-

²⁰Por. E. Lévinas, *Transcendencja i pojmowalność...*, dz. cyt., s. 117.

²¹E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1980, s. 12. Por. wydanie polskie (*Całość i nieskończoność...*, dz. cyt.), s. 30.

wom logiki potrafi porządkować, systematyzować, komunikować i interpretować rezultaty swego poznania. Nic naturalniejszego ponad to, że stale czyni użytek z tej swej zdolności. Czyni ją niekiedy także przedmiotem słusznej dumy, uznając za *differentia specifica*, wyróżniającą pochwlebnie człowieka jako *homo sapiens vel animal rationale* spośród całego królestwa istot żywych.

Tymczasem Lévinas jakby kwestionuje tę miłą dla nas oczywistość. Twierdzi bowiem, że relacja teoretyczna — nawiązanie kontaktu poznawczego z bytem, prowadzące do ukonstytuowania obiektywnego świata jako korelatu zdyscyplinowanej logicznie, intersubiektywnej wiedzy — jest zaledwie jedną z możliwych postaci relacji metafizycznej. W dodatku wcale nie najważniejszą. Taką mianowicie, w której świadomość odwołuje się do mediacji pomiędzy sobą a bytem i powołuje w tym celu „człon pośredni”, który sam nie jest bytem, tylko przedstawieniem dającym się pojąć rozumowi i podporządkować prawom logiki. Materią, w której aktualizuje się ów człon pośredni, jest język (rozumiany po de saussure'owsku *langue*). Następnie twierdzi Lévinas, iż tradycja filozoficzna dokonuje nieuprawnionej absolutyzacji oraz monopolizacji tej dość sztucznie wyróżnionej formy kontaktu bytu poznającego z bytem poznawanym, nie bacząc na to, iż wachlarz możliwych odniesień, jakie świadomość ma do dyspozycji wobec rzeczywistości, jest znacznie szerszy.

Gdy podmiot projektuje własne bycie-w-świecie, może — lecz niekoniecznie musi — wybrać relację teoretyczną jako fundament swojego bycia-wobec-innego. Po dokonaniu tego wyboru — lecz dopiero wtedy! — cały świat zamyka się dlań w horyzoncie rozumienia, a w konsekwencji rozpoczyna się dramat egzystencji w kształcie opisanym przez Heideggera: wrzucenie w świat, nastrojenie, troska, trwoga, bycie ku śmierci... Lecz u podstaw owego dramatu znajduje się akt wyboru. Akt absolutnie pierwotny, wyprzedzający co do swej natury i funkcji wszelką teorię i wszelkie doświadczenie²².

Wybierając prymat teorii, podmiot akceptuje własną skończoność i przyjmuje na siebie strukturę transcendentnej świadomości — wraz ze wszystkimi możliwymi konsekwencjami. Ale nie jest to jedyny możliwy wybór. Być może każdy z nas, żyjąc w określonej kulturze, jest niemal automatycznie zdeterminowany do dokonania takiego właśnie wyboru. Nie jest to jednak determinacja konieczna i bez-

²²Przekonanie to przejął Lévinas od Franza Rosenzweiga. Myśliciel ów twierdził, iż Kantowskie pojęcie doświadczenia zrelatywizowane jest do apriorycznej struktury podmiotu, która — w omawianym wyżej kontekście — okazuje się strukturą relacji teoretycznej; natomiast przed owym strukturalnie uwarunkowanym doświadczeniem pojawia się niczym nie uwarunkowane doświadczenie absolutne — doświadczenie wolności wyboru postawy wobec rzeczywistości. Zob. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 179-203. Por. S. Mosés, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München 1985, s. 213-215 a także: J. Tischner, *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran (i in.), Kraków 1985, s. 62-65.

warunkowa — takiej nie sposób byłoby się oprzeć — lecz względna, wynikająca ze struktury egzystencjalnej potrzeby rozumienia.

Szczęśliwy dar wolności

W świetle wydarzeń historycznych XX wieku problem wolności jawi się jako szczególnie mocno uwikłany w konteksty i podteksty praktyczne. Wolność, która była do niedawna najwznioślejszym ideałem, przedmiotem marzeń i dążeń, sztandarowym hasłem ruchów społecznych i narodowowyzwoleńczych XVIII i XIX stulecia, nagle jakby ukazała swe drugie, groźne i mroczne oblicze. Okazało się, że jest czymś, czego można się bać, przed czym można uciekać²³.

Wielu z tych, którzy doświadczyli na sobie gorzkich owoców cudzej wolności, doszło do przekonania, iż dar wolnej woli to najgorszy z pomysłów Pana Boga²⁴. Jeszcze inni (po części spośród tych, co odczuwali wewnętrzną potrzebę usprawiedliwienia się) ogłosili, że wolność jest tylko iluzją, bo tak naprawdę wszystkie nasze decyzje i działania są ściśle zdeterminowane skomplikowanym i niezbadanym, lecz realnym układem zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań.

Wydawać by się mogło, że Lévinas w sposób naturalny przystanie do grona zwolenników któregoś z tych poglądów; a skoro raczej nie odważy się na bluźnierstwo, by Bogu wypominać Jego niefortunne decyzje, to powinien uznać przynajmniej ludzką słabość i nieuchronnie ograniczony charakter wolności. Tym bardziej, że można powołać się na wypowiedzi wyrażnie w tym duchu — jak na przykład: „Proces Struthofa przypomina nam, wbrew nazbyt pyszałkowatym metafizykom, że wolność człowieka ugina się pod cierpieniem fizycznym i mistyką. Do niedawna każdy człowiek, byle tylko zaakceptował własną śmierć, mógł zwać się wolnym. A oto fizyczna tortura, głód i zimno, albo dyscyplina, silniejsza od śmierci, łamią tę wolność. Nawet na jej ostanich szanach, tam, gdzie pociesza

²³Por. E. Fromm, *Escape from Freedom*, New York 1941 (wyd. pol.: *Ucieczka od wolności*, przeł. O. A. Ziemilscy, Warszawa 1971). Zob. także na ten temat wypowiedzi J. Tischnera: *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993; *Ludzie z kryjówek*, „Znak”, 1978, nr 283; *Człowiek zniewolony i sprawa wolności*, „Znak”, 1981, nr 319-320.

²⁴Na fali lęku przed wolnością powróciło też zainteresowanie nietzscheańską ideą „śmierci Boga”. Nietzsche pisał w *Also sprach Zarathustra*: „On jednak — umrzeć musiał: oczyma, które wszystko widzą, widział człowiecze głębie i dna, całą jego zatajoną sromotę i szpetność. Jego litość wstydu nie znała: wpelzał w me najbrudniejsze zakątki. Ten najciekawszy, nad miarę natrętny, ten nadlitościwy umrzeć musiał. On zawsze mnie widział: na takim świadku zemstę wyrzucić musiałem — lub też sam przestać żyć. Bóg, co widział wszystko, nawet i człowieka, Bóg ten umrzeć musiał! Człowiek nie ścierpi, aby taki świadek żył”. (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zarathustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, s. 331). Ten klimat nietzscheańskiego „antyproroctwa” jest nie tylko wyraźną antycypacją egzystencjalistycznej teofobii Jean-Paula Sartre’a, lecz także nieprzypadkową zapewne prefiguracją hasła „Bóg umarł po Auschwitz”.

się ona w swej niemożności działania tym, że pozostaje wolną myślą, obca wola wdziera się w nią i zniewala”²⁵.

Czyżby więc wolność była ostatecznie tylko niewielkim skrawkiem gdzieś na peryferiach ludzkiej przyczynowo zdeterminowanej fizyczności i ludzkiej zdalnie sterowanej myśli? Nie! pod pewnym względem Lévinasa namysł nad wolnością zbliża się do Sartre’owskiej koncepcji wolności absolutnej. Owszem, wolność człowieka można złamać — ba, można ją nawet od niego kupić!²⁶ — lecz dokonuje się to zawsze za jego przyzwoleniem, rozgrywającym się (a raczej: raz kiedyś powziętym i brzemennym w konsekwencje) na płaszczyźnie głębszej i pierwotniejszej niż wszystkie te odmiany relacji metafizycznej, które mogą być subiektywnie odczytywane jako determinanty nie pozostawiające miejsca na wolność. Ową płaszczyzną jest świadome bycie sobą. Relację „ja” do siebie samego²⁷ w jej konkretnym kształcie poprzedzić musi akt podstawowego i absolutnego (a więc w szczególności: absolutnie wolnego) wyboru, dotyczącego sposobu bycia sobą. Przedmiotem owego wyboru jest dylemat równie fundamentalny jak dylemat Hamleta. Chodzi w nim, w gruncie rzeczy, o to, czy być — to znaczy istnieć tak samo, jak każdy inny byt pośród bytów — czy też „inaczej niż być”: *autrement qu’être*. W pozornie paradoksalnym skojarzeniu Lévinas utożsamia tę alternatywę z tym, czy być „interesownie” czy „bezinteresownie”: *intéressement ou désintéressement*. „Naturalnym” sposobem bycia bytu jest wedle niego „interesowność”, albowiem: „L’essence s’exerce ainsi comme une invincible persistance dans l’essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice. Esse est interesse. L’essence est intéressement”²⁸. Oczywiście widać już, o jaką „interesowność” tu chodzi: zdecydowanie nie o ta-

²⁵E. Lévinas, *W związku ze Struthofem*. (List do „Le Monde” z 17 VII 1954), w: *Trudna wolność...*, dz. cyt., s. 159.

²⁶Podobnie jak sprawiedliwość — obie bowiem „posiadają odtąd cenę handlową, smak pieniądza”. Por. E. Lévinas, *Prawo odwetu*, w: *Trudna wolność...*, dz. cyt., s. 157.

²⁷W tym miejscu pojawiają się być może reminiscencje pneumatologii Ferdinanda Ebnera, który pisał, że aby „ja” nie było tylko gramatyczną fikcją, musi opierać się na określonym stosunku do siebie samego. „Ja” autentycznie ludzkie, w odróżnieniu od egzystencji typu zwierzęcego, a także od czysto psychicznej „jaźni”, musi być duchowo określone zarazem poprzez świadomy stosunek do samego siebie oraz — co szczególnie ważne ze względu na rozważany tu problem wolności — współukonstituowane przez odniesienie do „czegoś duchowego poza sobą samym”, czyli do „ty”. Chodzi tu o pewną określoną postawę, która manifestując się w relacjach międzypodmiotowych nadaje im charakter jakościowo różny od wszelkich innych rodzajów relacji. Por. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, w: *Schriften*. Bd 1. *Fragmente. Aufsätze. Aphorismen*, München 1963, s. 173-174. (Nawiasem mówiąc, od Ebnera pochodzi także termin „das eigentliche metaphysische Bedürfnis im Menschen” — właściwa ludzka potrzeba metafizyczna — którego sens jest, chyba nieprzypadkowo, bliski Lévinasowskiemu *désir métaphysique*. Por. F. Ebner, tamże, s. 1035).

²⁸„Esencja [bytu] urzeczywistnia się jako nieprzezwyčajalne utrzymywanie się w esencji, wypełniając całą przestrzeń nicości, która miałaby przerwać jej dzieło. *Esse to interesse*. Esencja jest interesownością”. E. Lévinas, *Autrement qu’être...*, dz. cyt., s. 4.

ką, jaką kojarzymy ze zwykłym słownikowym znaczeniem tego słowa. Być „normalnie” — sugeruje Lévinas — to być bytem pośród bytów. Jednym z wielu i niczym szczególnym. Czy można inaczej? Cóż, uzasadnieniu pozytywnej odpowiedzi poświęcił Lévinas całą książkę, i to chyba najtrudniejszą z wszystkich, jakie napisał. Przyjmijmy więc z pokorą, że można — a nawet więcej: że o to właśnie chodzi w naszym byciu sobą. Bezinteresowność jako *dés-intér-esse-ment* jest realnym przedmiotem absolutnie wolnego wyboru.

Chodzi w niej o rozwinięcie i pogłębienie tego, co zawiera się w Buberowskim postulatcie „realnej różnicy” pomiędzy relacjami typu „Ja-To” i „Ja-Ty”: o to, co zostanie za chwilę doprecyzowane jako pierwszeństwo relacji etycznej przed metafizyczną. O akt wyboru, którego konsekwencją jest wycofanie się z postawy odseparowanej psychiczności²⁹ i postawy rozkoszowania się (*jouissance*), którą Lévinas opisuje tak: „Rozkoszowanie się jest drzeniem egoistycznego bytu. Rozkoszowanie się separuje, angażując się w treści, którymi żyje. [...] Wewnętrzność rozkoszowania się jest separacją samą w sobie, sposobem, w jaki wydarzenie takie jak separacja może się w ogóle wydarzyć w ekonomii bytu”³⁰. Separacji i rozkoszowaniu się towarzyszy równocześnie ów rodzaj stosunku do rzeczywistości, który Heidegger nazwał potrzebą rozumienia.

Te wszystkie wartości sytuują się po jednej stronie „zakładu Lévinasa”, jak by się chciało go nazwać (nawiązując nie tylko do „zakładu Pascala”, lecz i do Lévinasowskiego upodobania do ukrytych znaczeń: wszak ten, kto rozstrzygnie „zakład” po jego myśli, staje się „zakładnikiem” własnej odpowiedzialności za innego!³¹). Po drugiej stronie mamy natomiast skromne i nieefektywne otwarcie się na wezwanie pragnienia metafizycznego — pragnienia, które nic nie obiecuje i nie gwarantuje, prowadzi w nieznaną, rodzi nieugaszoną tęsknotę za tym, co absolutnie nieosiągalne jak Ziemia Obiecana dla praojca Abrahama; wyprowadza natomiast ze stanu szczęśliwej egzystencji, bezpiecznie odseparowanej i rozkoszującej się żywiołami ziemi.

Wobec takiego zestawienia trudno się oprzeć przekonaniu, że wybór drogi wyznaczonej przez *désir métaphysique*, a tym samym rezygnacja z aspiracji do rozumienia i z przywileju separacji, byłoby czymś absurdalnym, wbrew sobie, samobójczym. A jednak — powiada Lévinas — właśnie taki wybór wbrew sobie potwierdza i afirmuje własną wolność: bo „wbrew sobie” oznacza w tym przypadku — wbrew określonemu projektowi samowiedzy; takiemu, który opiera się na akceptacji kategorycznej i apodyktycznej potrzeby rozumienia. Zaś potrzeba rozumienia po pierwsze zamyka mnie w nieprzekraczalnych granicach wyznaczonych przez strukturę horyzontu rozumienia bycia, po drugie — spokrewniona jest z potrzebami posiadania i panowania. Zakłada bowiem pierwszeństwo relacji

²⁹E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 45.

³⁰Tamże, s. 167-168.

³¹Por. E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, dz. cyt., s. 144-150.

teoretycznej w odniesieniu do bytu, a więc konstytuuje królestwo rozumu, w którym ja, posiadacz rozumu, jestem panem i sędzią. A ponieważ struktura horyzontu rozumienia zakłada jego uniwersalność, zatem królestwo rozumu to *imperium mundi*, stwarzające nieprzerpартą pokusę totalitarnej władzy.

Spojrzenie

Istnieją szczególne rodzaje doświadczenia — związane ze sferą relacji międzypodmiotowych — które mają moc zakwestionowania uniwersalności struktury horyzontu rozumienia. Jednym z nich jest doświadczenie „spojrzenia”.

Jean-Paul Sartre zauważa, że doświadczenie spojrzenia (*le regard*) jest radykalnym zakwestionowaniem tożsamości podmiotu jako *être-pour-soi*. Moje spostrzeganie spojrzenia drugiego jest źródłem świadomości, że jestem widziany³² — drugi odsłania się w tym doświadczeniu jako podmiot i zarazem nosiciel „nie mojej wolności”; w konsekwencji doświadczam siebie jako zakwestionowanego w swoim „byciu sobą” i w swoim autonomicznym projekcie odniesień do świata³³.

Z opisu doświadczenia spotkania dwóch suwerennych podmiotów na tle świata, ogarnianego przez każdy z nich indywidualną strukturą *cogito*, Sartre wyprowadza wnioski wyłącznie negatywne i destruktywne w zakresie możliwości realizacji mojej wolności poprzez i dzięki drugiemu — zupełnie inaczej niż Lévinas. Źródłem owej rozbieżności jest przede wszystkim fakt, że Sartre w swych analizach egzystencji przyjmuje kartezjańską strukturę *cogito*, którą Lévinas zdecydowanie i konsekwentnie odrzuca. Przyjęcie owej struktury oznacza, że za realny fundament bycia-sobą przyjmuje się czystą transcendentálną świadomość — *cogito ergo sum* oznacza tak naprawdę: „a więc jestem *cogito*”, a *cogito* jest substancją, to znaczy odindywidualizowaną strukturą formalną. Otóż jeśli fundamentem ontycznym każdej konkretnej ludzkiej egzystencji jest formalnie identyczna czysta transcendentálna świadomość, której atrybutem jest (także opisywana przez Sartre’a) czysta kartezjańska wolność³⁴, to znaczy, że w spotkaniu dwóch odrębnych podmiotów spotykają się z sobą dwa różne wcielenia tej samej absolutnej wolności, tej samej uniwersalnej świadomości. Muszą się one zatem

³² „Być-widzianym-przez-drugiego» jest prawdą faktu, że «widzi-się-drugiego»”. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943. Cyt. za: J.-P. Sartre, *Spojrzenie*, tłum. S. Grygiel, „Znak” 1974 nr 3, s. 329.

³³ „dla mnie [...] właśnie ja jestem tym, który z istoty nie mógłby być przedmiotem dla siebie samego. [...] w ucieczce mnie samego w stronę uprzedmiotowienia, drugi odsłania mi się jako podmiot. [...] Jako przedmiot [...] poddaję się ocenom czasoprzestrzennym drugiego [...] być oglądanym znaczy uchwycić siebie jako nieznanego przedmiot niepoznawalnych ocen, w szczególności ocen wartościujących. Tak więc bycie widzianym ustanawia mnie jako byt bezbronny w stosunku do nie mojej wolności”. Tamże, s. 329-330.

³⁴ Por. J.-P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, przeł. I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, t. 2, Warszawa 1965, s. 309-330.

wzajemnie znosić, muszą wzajemnie zaprzeczać własnej podmiotowości. Na jednym bożym świecie nie ma miejsca dla dwóch różnych *être-pour-soi* równocześnie, zatem istnienie drugiego podmiotu (o ile rozumiemy „podmiot” tak, jak proponuje Sartre) jest dla pierwszego śmiertelnym zagrożeniem. Musi więc nieuchronnie dojść do walki na śmierć i życie — do walki o panowanie i zniewolenie. Podmiot może współistnieć z innym tylko za cenę ograbienia go z jego podmiotowości, zanegowania jego wolności, zapośredniczenia jego świadomości przez świadomość cudzą.

Widząc się widzianym przez drugiego, podmiot popada w głęboką wewnętrzną rozterkę, podobną do tej, którą przeżywał Jan Skrzetuski spostrzegłszy przywiązanie Bohuna do pięknej Heleny. Jedyne wyjście, jakie wydawało mu się godne i szlachetne, to spojrzeć rywalowi głęboko w oczy i wyrzec coś na kształt: „obaj kochamy jedną, więc jednemu z nas nie żyć na świecie. Dobądź, Kozacze, szerpenty!”³⁵

Zarazem, gdy Sartre’owski podmiot napotka spojrzenie drugiego, zostaje dogłębnie przeniknięty wstydem (*le honte*)³⁶ — czuje się przyłapany na swej zaborczości, którą rzeczywiście w swej istocie jest (jak powiedziałby Lévinas), gdyż mówiąc o sobie „ja” uzurpuje sobie tym samym prawo do wyłączności zajmowania centralnego miejsca w świecie: jedyne, które zabezpiecza i utrzuca kartezyjską wolność.

Tymczasem u Lévinasa, gdy podmiot napotka spojrzenie drugiego, zostaje źródłowo pouczony o prawdzie własnej wolności³⁷ i ujęty pragnieniem metafizycznym. Spojrzenie drugiego kwestionuje mój spontaniczny egoizm, a więc — określony projekt samowiedzy: ten, który opiera się na potrzebie rozumienia i na wolności teorii³⁸. Spojrzenie drugiego poucza mnie źródłowo, kim naprawdę jestem. Spontaniczny egoizm nakazuje mi bronić własnej wolności i podsuwa pokusę walki z drugim: „ty możesz zabić”. Moja moc (*pouvoir*) potwierdza się w bez-

³⁵H. Sienkiewicz, *Ogniem i mieczem*, t. 1, Warszawa 1972, s. 89.

³⁶Por. J.-P. Sartre, *L'être et le néant...*, s. 275.

³⁷„Inny nie jest dla rozumu skandalem, [...] ale pierwszym rozumnym pouczeniem [...]. Twarz, w której uobecnia się Inny — absolutnie inny — nie neguje Toż-Samego, nie gwałci go jak powszechna opinia lub władza [...]. To uobecnianie się jest nieobecnością przemocy, nieprzemocą we właściwym sensie, bo zamiast ranić moją wolność, wzywa ją do odpowiedzialności i usprawiedliwia”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 239.

³⁸Sformułowanie „wolność teorii” pojawia się w *Całość i nieskończoność* w kontekście polemiki z Heideggerowską ontologią fundamentalną. Lévinas pisze: „Bycie przed bytem, ontologia przed metafizyką — to wolność (wolność teorii) przed sprawiedliwością. [...] Ogłaszać prymat bycia wobec bytu to wypowiadać się już na temat istoty filozofii, podporządkowywać relację z kimś [...] relacji z byciem bytu, które [...] sprawiedliwość podporządkowuje wolności. [...] ontologia jako filozofia pierwsza, która nie pyta o To-samo, jest filozofią niesprawiedliwości”. *Totalité et infini...*, s. 15-17 *passim*; cytuję według przekładu B. Barana, E. Lévinas, *Metafizyka a transcendencja*, w: *Twarz Innego*, red. B. Baran (i in.), Kraków 1985, s. 140-141.

bronności nagej twarzy i nieosłoniętych oczu; ale ta sama nagość i bezbronność mówią jednocześnie: ty możesz zabić, ale nie możesz móc!³⁹ To oznacza zakwestionowanie projektu wolności totalizującej.

Patrząc z głębi struktury *cogito*, widzę w drugim wroga, który zagraża mojej suwerenności; gdy patrzę ujęty pragnieniem metafizycznym, widzę w drugim ofiarę wydaną na pastwę mojej wolności. Mogę cię zabić — ty jesteś ofiarą. Mogę cię skazać na winę: gdy ty mnie zabijesz, ponizysz, zniewolisz, to ty będziesz winien, więc także — ty jesteś ofiarą. Ale moja wolność nie ogranicza się tylko do tej płaszczyzny wyboru: zabić lub obwinąć. Jestem wobec ciebie bardziej i głębiej wolny: ja mogę cię ocalić.

Relacja etyczna

Gdy struktura świadomości pozwala spostrzec drugiego wyłącznie jako rywala zagrażającego mojej wolności samym faktem swego istnienia, wówczas pozostaje tylko taka alternatywa: albo stać się niewolnikiem drugiego, poddać się jego uprzedmiotowiającemu i zawstydzającemu spojrzeniu, zapośredniczyć własne bycie-dla-siebie przez narzucone z zewnątrz i wymuszone bycie-dla-drugiego, albo stać się niewolnikiem własnej wolności, to znaczy zanegować wolność drugiego i podporządkować sobie jego bycie-dla-siebie. Jeśli zależy mi na bliskości z kimś innym niż ja sam, mogę ją osiągnąć za cenę ofiary rezygnacji z inności — a wybór może dotyczyć jedynie podziału ról, jak w heglowskiej dialektyce pana i niewolnika. *The question is, which is to be master. That's all* — jak powiedział Humpty Dumpty do Alicji⁴⁰. Taka jest cena — twierdzi Lévinas — jaką trzeba zapłacić za pierwszeństwo ontologii, za ustanowienie relacji teoretycznej — jedyną uprawnioną formą relacji metafizycznej.

Radykalnie inaczej przedstawia się samowiedza człowieka wówczas, gdy buduje się na strukturze *désir métaphysique* i przyjmuje relację etyczną jako pierwotną (choć nie jedyną) formę relacji metafizycznej. Relacja etyczna polega na przyjęciu (to znaczy: zaakceptowaniu) i podjęciu (to znaczy: zobowiązaniu się do) odpowiedzialności za drugiego w rezultacie źródłowego pouczenia zawartego w epifanii twarzy. To pouczenie przybiera szatę językową przykazania-zakazu: ty nie możesz zabić. Nie jest przypadkiem, że relacja etyczna odsłania się przed świadomością dyskursywną poprzez pouczenie i przykazanie, nie zaś w formie sądu orzekającego. Dzieje się tak wskutek pierwotności i źródłowości owej relacji, która bezwarunkowo poprzedza wszelkie rozumienie i powiedzenie (*le Dit*).

Lévinas pyta: „czy rozum, ujęty jako możliwość mowy i języka, koniecznie je poprzedza, czy mowa (*le langage*) nie jest ugruntowana w relacji wcześniej-

³⁹Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony...*, dz. cyt., s. 49-51.

⁴⁰*The Philosopher's Alice by Lewis Carroll*. With Introduction and Notes by Peter Heath, London 1974, s. 193.

szej niż rozum?"⁴¹ Relacja etyczna jest właśnie tą wcześniejszą od rozumienia i mowy, od świadomości i komunikacji. Relacja etyczna to relacja z twarzą Innego. Twarz nie jest korelatem aktów świadomości, nie jest treścią doświadczenia, przedmiotem pojęć i sądów, nie jest zrozumiała ani intelligibilna; a to wszystko dlatego, że relacja z twarzą realizuje się na innym poziomie niż poziom teorii (współkonstituowany przez aprioryczną strukturę podmiotu i intelligibilność bytu). Właściwą przestrzenią relacji etycznej jest wrażliwość (*la vulnérabilité*), która konstituuje inny wymiar podmiotowości niż świadomość.

Wrażliwość opisywana przez Lévinasa to nie *impressionnabilité*, tylko *vulnérabilité*. Ma wymiar cielesno-zmysłowy, a nie sentymentalno-emocjonalny. Ale cielesność i zmysłowość pojmuję Lévinas nie tak, jak Julien de La Mettrie — nie jako materialność, biologiczną organizację, fizykalne zdeterminowanie i przewidywalność. Cielesność i zmysłowość to taki sposób uczestnictwa w rzeczywistości, który polega na osiąganiu przez podmiot odseparowanej autonomii pomimo — a dokładnie mówiąc, właśnie: dzięki — zależności od przedmiotowego otoczenia. Integralnym momentem egzystencji ludzkiej jest „życie czymś” (*vivre de ...*), rozkoszowanie się dobrami (*jouissance*), zanurzenie w żywiołach świata; ale równocześnie także podatność na zranienie (*vulnérabilité*), zdolność do przeżywania bólu, bezbronność wobec cierpienia⁴². Również śmiertelność. Wrażliwość ma bardzo szeroką skalę. Człowieka można dotknąć, urazić, skaleczyć, zranić, okaleczyć, zabić. Można też przytulić, ogrzać, nakarmić, przygarnać, wyleczyć, ocalić.

Z gleby wrażliwości wyrasta odpowiedzialność. Ona także prowadzi do pewnego projektu bycia, lecz jaskrawie innego niż ten, który zakłada troskę o własne bycie jako „jedność transcendentальной struktury najgłębszej potrzeby ludzkiego jestestwa”⁴³. Prowadzi też do pewnej koncepcji metafizyki, lecz innej niż ta, która zakłada ontologię fundamentalną jako podwalinę. Sama zaś jest refleksem określonej sytuacji człowieka w świecie. Refleksem, nie refleksją — bo refleksja oznaczałaby redukcję do dziedziny przedmiotowej świadomości. Relacja etyczna jako refleks sytuacji daje się zinterpretować jako ślad zakorzenienia egzystencji człowieka w rzeczywistości starszej niż jego świadomość; pozwala dzięki temu na uznanie, iż świadomość *resp.* egzystencjalna struktura rozumienia nie konstituuje bycia ludzkiego, lecz dołącza się doń, dookreśla je i reinterpretuje w postaci

⁴¹E. Lévinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*..., dz. cyt., s. 91-92.

⁴²Por. komentarz Ludwiga Wenzlera: „Das In-der-Welt-sein des Seiendes vollzieht sich — anders als nach Heideggers Auffassung — zuerst als ein Geniessen, als ein Leben von der Nahrung, als ein «Baden» in den Elementen der Erde. [...] Zugleich aber ist das Subjekt durch seine Sinnlichkeit verwundbar; erst diese Ambivalenz der Sinnlichkeit als Getrenntseinkönnen und als Ausgesetzt- oder Verwundbarsein macht ein Verhältnis zwischen Freiheiten möglich”. L. Wenzler, *Zeit als Nähe des Abwesenden, Nachwort*, w: E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, s. 72-73.

⁴³M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 263.

samowiedzy, która jednak jest zawsze anachroniczna, gdyż „nie nadaża” za wydarzaniem się egzystencji, a jedynie ją racjonalizuje, nadając sens *a posteriori*.

„Relacja metafizyczna — relacja z tym, kto znajduje się na zewnątrz (*l'extérieur*) jest możliwa tylko jako relacja etyczna” — stwierdza Lévinas⁴⁴. Relacja etyczna urasta w jego myśleniu do rangi absolutnego *a priori*. Staje się warunkiem możliwości myśli i świadomości, bo „myśl zaczyna się dokładnie wtedy, gdy świadomość staje się świadomością swej partykularności, to znaczy pojmując zewnętrzną naturę swego żyjącego bytu; [...] staje się świadomością siebie, a zarazem świadomością zewnętrzności przekraczającej jej naturę — staje się metafizyką”⁴⁵; natomiast „świadomość rodzi się wówczas, kiedy podmiot dostrzega i uznaje istnienie jakiejś innej wolności, zewnętrznej w stosunku do siebie, kiedy odkrywa fakt, iż znajduje się już wewnątrz pewnej społeczności opartej na sprawiedliwości ekonomicznej”⁴⁶. Warto podkreślić znamioną różnicę: w analizach Sartre’a, gdy podmiot natknie się na inną, zewnętrzną wobec siebie wolność, oznacza to ruinę jego własnej wolności, „powoduje wewnętrzny upływ wszechświata, wewnętrzny krwotok”⁴⁷ i wiedzie do zakwestionowania własnego projektu bycia. Lévinas powie natomiast, że dostrzeżeniu innej wolności *resp.* wolności Innego towarzyszy jej uznanie⁴⁸. Możliwa jest zatem bliskość bez zniesienia inności, gdyż warunkiem mojej wolności nie jest bynajmniej jej wyłączość (albo wolność będzie całkowicie moją wolnością, albo nie będzie jej wcale); owszem, warunkiem wyznaczającym właściwe granice tożsamości mojej wolności jest to, co jeszcze mogę zrobić dla innych⁴⁹.

Filozofią pierwszą, to znaczy ruchem odkrywania pierwszych i ostatecznych warunków możliwości myśli oraz prawomocności jej wyników — a zarazem ruchem dosięgania myślą ostatecznych podstaw rzeczywistości — jest więc dla Lévinasa przekraczanie własnej samowiednej świadomości w stronę rzeczywistości starszej niż myśl. Uobecnia się ona w postaci „refleksu”, danego w przeżyciu bezpośrednim jako wyrastająca z własnej wrażliwości odpowiedzialność za drugiego. Owym refleksem pierwszej rzeczywistości jest relacja etyczna, stanowiąca pierwotną formę relacji metafizycznej — pierwotną, bo nie odwołującą się do

⁴⁴E. Lévinas, *Liberté et commandement*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 1953, s. 271.

⁴⁵E. Lévinas, *Le Moi et la Totalité*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 1954, s. 354.

⁴⁶M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 78.

⁴⁷J.-P. Sartre, *Spojrzenie...*, dz. cyt., s. 330.

⁴⁸„Myśl zaczyna się wraz z możliwością zrozumienia wolności zewnętrznej w stosunku do mojej. Myśleć wolność poza moją wolnością — to początek myślenia, który wyznacza sposób mojej obecności w świecie”. E. Lévinas, *Le Moi et la Totalité...*, dz. cyt., s. 356.

⁴⁹Por. L. Wenzler, *Zeit als Nähe des Abwesenden...*, dz. cyt., s. 74-75.

mediacji „trzeciego terminu”⁵⁰, tak jak to miało miejsce w przypadku relacji teoretycznej, ugruntowującej wszelką możliwą ontologię.

**Towards the ethical *a priori*.
A Study of the thought of Emmanuel Lévinas**

Lévinas is a severe critic of the rationalist and ontological tradition in European philosophy. The author discusses major phases in Lévinas' philosophical development, and emphasizes the importance of his war experiences in the years 1917–45. Lévinas' philosophy has deep roots in the Jewish culture and religion, though its literal formulations have been primarily molded by his changing attitude to the philosophies of E. Husserl and M. Heidegger. In his discussion with the two German philosophers Lévinas worked out his criticism of the idea of the fundamental character of ontology. The author concentrates on various aspects of existence and the relationship between consciousness and being to present eventually the concept of the ethical *a priori* in Lévinas.

⁵⁰Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 30.