

J a c e k M i g a s i ń s k i

Levinas: filozofia opętania?

Słowa kluczowe: nieskończoność, transcendencja, „twarz”, relacja erotyczna, zobowiązanie etyczne, nieobecność Boga, opętanie, zakładnik

Truizmem jest opinia, że filozofia w swych różnych historycznych wcieleniach kierowała się na ogół ideałem *ratio*. To znaczy, że w swoim dyskursie starała się posługiwać porządnie zdefiniowanymi, w miarę jednoznacznymi pojęciami, o dających się uobecnić przedmiotowo (idealnie bądź realnie) desygnatach, że w używanej argumentacji przestrzegała reguł poprawnej logiki, że poszukując „racji dostatecznej” lub „racji ostatecznej” wysuwanych twierdzeń, znajdowała je w jakimś empirycznie weryfikowalnym stanie rzeczy lub w jakimś spekulatywnym konstrukcie pojęciowym. Wszelako nie jest specjalnie odkrywczą również opinia, że filozofia w wielu innych swoich wcieleniach od zawsze oddawała się penetrowaniu obszarów „nierozumu”, czyli mrocznych bądź dziwacznych „stanów duszy” albo niewytłumaczalnych stanów rzeczy – czemu metafizycy systematycy nadali miano irracjonalizmu. Czy jednak wszelkie próby takiej penetracji zasługują na to miano? Jeśli można się zgodzić, że te próby, które balansują na granicy literatury, poezji i filozofii, bądź takie, które odwołują się do jakichś doświadczeń mistycznych, albo takie, które kierując się „logiką wiary” promują zasadę *credo quia absurdum*, są przykładami irracjonalizmu, to przecież jest czymś niezaprzeczalnym, że również niektórzy z „wielkich” filozofów, których bezspornie uznaje się za reprezentantów racjonalizmu, bądź wskazywali na takie obszary, bądź zalecali niestandardowe z punktu widzenia klasycznej logiki sposoby ich opisu.

Dla przykładu przypomnijmy kilku z nich. Oto Kartezjusz, poszukując mostu, po którym można by przejść od zamkniętego kręgu pewności *ego cogito, ego sum* do świata prawd przedmiotowych i powszechnie ważnych, powiada, że

idea Boga jako „bytu najbardziej doskonałego i nieskończonego” jest „w najwyższym stopniu jasna i wyraźna” – „co wcale nie przeszkadza, że mogą nie rozumieć tego, co nieskończone; albo że są w Bogu niezliczone rzeczy, których w żaden sposób nie mogą ani zrozumieć, ani może nawet myślą dotknąć”¹. W słowach tych wyraża się nie tylko zamiar wyłączenia „wiedzy” teologicznej z obszaru wiedzy naukowej, ale też refleksja nad szczególnym, nieprzedmiotowym statusem epistemologicznym niektórych idei będących treścią ludzkiego myślenia – co obrosło, jak wiadomo, szczególnie w ostatnich czasach, nowatorskimi interpretacjami (F. Alquié, E. Levinas, M. Henry). Oto Fichte, zdając sobie sprawę z zawrotu głowy, w jaki może wprawić wyśrubowana procedura transcendentna, poszukująca „naczelnej zasady” Teorii Wiedzy w twierdzeniu absolutnie nieuwarunkowanym co do swej formy i co do swej treści („Ja=Ja, Ja jestem Ja”), przyznaje ironicznie, że wielu spośród jego pierwszych czytelników chciało „wierzyć, że cała sprawa jest tylko kiepskim żartem, podczas gdy inni całkiem poważnie rozmyślali nad tym, jak by tu [autora] niebawem umieścić «w ustroniu pewnych zacisznych zakładów»”². Ta gorzka uwaga mówi nie tylko o niezrozumieniu, z jakim spotykają się zazwyczaj nowe idee filozoficzne, ale też o specyficznym statusie zasady obieranej za fundament całej pozostałej wiedzy: zasady tej nie można znikąd teoretycznie wywieść ani w żaden sposób dowieść (bo nie obowiązują jeszcze zasady argumentacji czerpane właśnie z zasobu tej wiedzy). Oto Hegel, projektując „naukowy system”, który w swej prawdzie miał ogarniać całość rzeczywistości w rozwoju, domaga się, aby „uczynić zakrzepłe myśli płynnymi”, zerwać z myśleniem „rezonującym”, „formalistycznym”, właściwym dla „rozsądku” operującego w sferze praktyki życiowej i w naukach szczegółowych, i przejść do myślenia na poziomie „rozumu”, zdolnego do dialektycznej syntezy, w której „prawda jest niby dionizyjskie upojenie, w którym żaden uczestnik nie jest niepijany; ponieważ w tym upojeniu rozplywa się bezpośrednio i od razu wszystko, co miało tendencję do oddzielenia się od całości”. Przy czym nie ma to mieć nic wspólnego z „atmosferą entuzjazmu i mętności” czy z „proroczą gadaniną”³. Inaczej mówiąc, prawdziwie filozoficzne myślenie, docierające do szczytów rozumowej spekulacji, nie może posługiwać się pojęciami oderwanymi, sztywnymi, o raz na zawsze ustalonych znaczeniach – powinno raczej ogarniać trudno uchwytną dynamikę stawania się (rzeczywistości i wiedzy) niż jakieś stany rzeczy czy ostatecznie wyjaśniające teorie.

Ale zostawmy już te przykłady historyczne. Zwróćmy się raczej ku naszej współczesności (szeroko zakrojonej, obejmującej wiek XX), kiedy to, jak się

¹ Descartes 1958: 60–61.

² Fichte 1996: 12.

³ Hegel 1963: 16, 45, 60.

wydaje, rozmnożyły się dyskursy filozoficzne nakierowane na penetrowanie najskrytszych zakamarków ludzkiego życia lub na przeformułowanie (czasami perwersyjne) klasycznych reguł filozoficznego wywodu. Wiązało się to zapewne z wpływami szerzącej się u progu tej współczesności „filozofii życia”, z rosnącymi wpływami fenomenologii, z krótkotrwałą, acz gwałtowną karierą egzystencjalizmu, a w późniejszym okresie z postmodernistycznymi efektami łączenia ze sobą perspektyw strukturalizmu, dekonstrukcji i psychoanalizy. Wpływy szczególnie tych wcześniejszych nurtów wiązały się, jak się wydaje, z dążeniem do poszerzenia i pogłębienia obszaru doświadczenia, uznawanego – wobec nasilającej się krytyki filozofii intelektualistycznej, scjentyistycznej, konstruktywistycznej – za źródłową (czyli początkową, ale i ostateczną) instancję prawomocności filozoficznych wizji. Mówiąc w największym skrócie, doświadczenie przestało być traktowane (jak w klasycznym empiryzmie) jako samooczywisty rejestr doznań zmysłowych, transponowany w zachowywane formy wiedzy, zaczęto natomiast wydobywać te jego aspekty, które zawarte były w etymologicznej genealogii tego pojęcia. Zgodnie z tą tendencją, doświadczenie oznacza wystawienie się na próbę, na ryzyko, na niebezpieczeństwo, na absolutną nowość⁴. Można zaryzykować twierdzenie, że ten kierunek poszukiwań najbardziej ekscentryczne rezultaty przyniósł we Francji w postaci nurtu opisywanego jako poststrukturalistyczna recepcja myśli Nietzschego, którego protagonistami są G. Bataille, P. Klossowski, M. Blanchot, M. Foucault, G. Deleuze i J. Derrida⁵. Dla przykładu przywołajmy najzwyczajniej sens wystąpień Bataille’a, który zaczął publikować już w okresie międzywojennym.

Istotą przedsięwzięcia Bataille’a jest pragnienie wyrażenia „niemożliwego”. Pragnienie to prowadzi go do zakwestionowania myślenia w kategoriach całości i systemu (za którego najwybitniejszego reprezentanta uważa Hegla) oraz myślenia poszukującego sensu istnienia i fundamentów aksjologii – prowadzi zatem do odrzucenia klasycznych metod i celów filozofii (czego symbolicznym wyrazem jest założenie czasopisma „Acéphale”, promującego „bezglowość”, czyli suwerenność wobec „służalczych” funkcji myślącej głowy), a zamiast tego do praktykowania transgresji wszelkich kulturowo usankcjonowanych zakazów. Narzędziem realizacji tego, co niemożliwe, ma być specyficznie rozumiane „doświadczenie wewnętrzne”, w którym w ekstazy jedności z bytem w jego najbardziej materialnych, zmysłowych postaciach zanika rozróżnienie na podmiot i przedmiot, i na poszczególne podmioty. Tak pojmo-

⁴ Por. analizę dotyczącą etymologii słowa „doświadczenie” w: Leśniak 2003: 7–8. Autor tej książki proponuje taką „wstępną definicję”: „Doświadczenie jest konfrontacją z nieoswajalną innością, która nie daje się ująć, wymyka się rozumieniu i tym samym zagraża stabilności przestrzeni filozoficznej”.

⁵ Por. Pieniążek 2009; Pieniążek 1996: 5–28.

wana „bezpośrednia komunikacja” to zatrafa podmiotowości w nieproduktywnych i niedyskursywnych wymiarach istnienia, zatrafa urzeczywistniająca się w śmiechu i w trwodze, w erotyzmie, przemocy, szaleństwie, w trwonieniu energii i w doświadczeniu śmierci. Taka autodestrukcja miałaby być najwyższym przejawem wolności. Przy czym wszystkie te momenty doświadczenia „niemożliwego” są u Bataille’a przesycone atmosferą *sacrum à rebours*: profanacja, świętokradztwo i pornografia (dziedzictwo markiza de Sade) są nieodzownymi elementami tak uprawianej heterologii – docierania do tego, co w świecie pracy, użyteczności i konsumpcji jest nieobecne, co idiomatyczne, radykalnie „inne”⁶.

Zapewne wykorzystywanie takich przykładów jak powyższy dla rozważań nad możliwościami racjonalnego ujmowania przez filozofię zjawisk wykraczających poza standardy dyskursywnego rozumu napotka następującą obiekcję. – Taki nurt myślowy jak owa francuska recepcja Nietzschego, szczególnie w swej początkowej fazie (Bataille, Klossowski, Blanchot), to raczej literatura niż filozofia, literatura w dodatku, wzorem swego mistrza Nietzschego, o jawnie nihilistycznej inklinacji, a także konkurująca w wyścigu z surrealizmem w sztuce o jak największy efekt ekscesu i prowokacji – jednym słowem, żadna poważna filozofia. Opisuje ów nurt być może bardzo sugestywnie pewne przydarzające się ludziom zachowania i postawy – i w tym zakresie pełni pozytywną rolę alarmu – ale właściwą dziedziną dla analizy takich zachowań jest psychiatria. – Niezależnie od trafności takiej diagnozy dotyczącej i domniemanego nihilizmu Nietzschego, i li tylko „literackiej” skłonności do retorycznego ekscesu jego francuskich interpretatorów, przystańmy tytułem próby na taką obiekcję i weźmy na warsztat jakąś „poważną” filozofię, wyrastającą i z bardziej klasycznych (niż Nietzsche) tradycji filozoficznych, i proponującą pewien pozytywny w sensie egzystencjalnym i społecznym program. Wybieramy twórczość Emmanuela Levinasa – filozofa wzrastającego na gruncie fenomenologii i prezentującego radykalny projekt etyczny. Ponieważ dzieło Levinasa dostępne jest prawie w całości po polsku, a w literaturze przedmiotu obrosło licznymi komentarzami, więc zrezygnujemy tu z całościowej prezentacji jego stanowiska, ograniczając się do wypunktowania tych jego analiz, które idąc „pod prąd” klasycznych rozwiązań, dadzą asumpt do rozważań nad racjonalnością jego radykalnych postulatów.

Jak wiadomo, fenomenologia w swej fazie początkowej, czyli pod piórem Husserla, przejawiała nastawienie epistemologiczne i metodologiczne, ale też krytyczno-transcendentalne i ostatecznie metafizyczne. Chodziło jej bowiem – przez zawieszenie naturalnego nastawienia i wszelkich przedzałożeń – o wypracowanie metody docierania do apodyktycznie oczywistej prawdy

⁶ Por. Matuszewski 2006; Matuszewski 1998: 7–43; Kowalska 2000: 33–47.

podstawowej (tradycja od Kartezjusza do Kanta), mającej za zadanie uprawomocnić na drodze racjonalnej argumentacji całą wyprowadzaną z niej wiedzę, a ostatecznie uobecnić to, „co istnieje w sensie absolutnym”, i dostarczyć całościowego sensu ludzkiemu życiu na Ziemi. Zadanie to miało być możliwe dzięki przestrzeganiu „zasady wszystkich zasad”, mówiącej, że „każdą źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (...) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje”⁷. Uprzywilejowanym obszarem poznania apodyktycznie pewnego miałoby być zatem spostrzeżenie (doprowadzane do „czystej” postaci przy pomocy specjalnych metod analizy) – zasadniczo zmysłowej natury, rejestrujące to, co w sposób nieredukowalny dane w przeżyciach świadomości, czyli to, co dla niej obecne w bezpośrednim oglądzie. Sprawa jednak nie wygląda tak prosto, jak by się wydawało, bo Husserl, chcąc m.in. uniknąć pułapki solipsyzmu (do usunięcia której miały zasadniczo prowadzić analizy specyficznego doświadczenia *alter ego*), powołuje się również na „naoczność kategorialną”, w której mają być źródłowo dane „przedmioty idealne”, takie np. jak podstawowe struktury logiczne czy „istoty” rzeczy – dzięki czemu doświadczenie wykracza poza to, co „efektywnie” zawarte w świadomości i rozszerza się na sferę obiektywności. Tak czy inaczej, doświadczenie fenomenologicznie przepracowane – czyli ujawniające konstytutywną rolę aktów świadomości – ma do czynienia z tym, co w oglądzie (w naoczności) pozytywnie obecne, istniejące, a czemu tradycyjnie nadawano miano bytu; przy czym obecność ta ma charakter realny (zmysłowy) bądź idealny, tak że naoczność (oglądanie) i ujmowanie pojęciowe (myślenie) są ze sobą nierozzerwalnie sprzężone. Ta ogólna, w wielkim skrócie tu zarysowana, tendencja klasycznej fenomenologii, którą można by określić jako pewną wersję „metafizyki obecności”, o silnie racjonalistycznym zabarwieniu, została jednak, jak wiadomo, przez niestrudzoną dociekliwość samego Husserla nadwątlona; nadwątlona choćby przez dostrzeżenie roli tzw. pasywnych syntez, przede wszystkim w procesie konstytuowania się świadomości czasu. To przy tej okazji padają słynne jego słowa, wyrażające niemożność pozytywnego dotarcia do źródeł czasu: „Dla tego wszystkiego brak nam słów”⁸. I w tym właśnie kierunku, w stronę eksploracji doświadczenia raczej nieobecności bytu niż jego pozytywnej pełni – choć początkowo nie tyle w opozycji do Husserla, co do Heideggera⁹ – pójść poszukiwania Levinasa, korzystającego z narzędzi

⁷ Husserl 1967: 78–79.

⁸ Husserl 1989: 111.

⁹ Szerzej na temat relacji między Levinasem a Husserlem i Heideggerem zob. Migasiński 2002; Gadacz 2002: 61–81, 82–89.

fenomenologii, ale z czasem porzucającego właściwy jej obszar, wypełniony fenomenami, czyli tym, co się pozytywnie jawi.

Już w pierwszej oryginalnej, wyrażającej własne stanowisko autora, pracy Levinasa z roku 1935 *O uciekaniu*, daje o sobie znać chęć porzucenia utartych dróg analizy filozoficznej. Levinas mówi tu o rodzącym się wobec konstatawanej degeneracji kultury mieszczańskiej poczuciu beznadziejnego obezwładnienia przez faktyczność bycia, którą to aurę wzmacnia panująca „filozofia bycia” (aluzja do ontologii fundamentalnej Heideggera). Poczucie to budzi odruch buntu, wyrażającego się w dążeniu do wymknięcia się, uwolnienia, ucieczki (użyty tu termin *évasion* zaczerpnięty został z ówczesnej „egzystencjalizującej” krytyki literackiej) od przytłaczającego ciężaru anonimowości istnienia – co stawia też przed filozofią „problem bycia”. Problem, który Levinas traktuje w sposób nowatorski, opisując, jak w doświadczeniu czystego istnienia ujawnia się jego niemoc, przerażający bezwład, a więc „niedoskonałość”. Pojęcie bytu skończonego wynika nie z jego ograniczenia, ale z jego istotowej niedoskonałości, a pojęcie bytu nieskończonego, doskonałego to *contradictio in adiecto*. Fenomenem, który najlepiej obrazuje stosunek człowieka do skończoności faktycznego bycia są „mdłości”, a te z kolei wiążą się ściśle z fenomenem wstydu – z tym, że wstyd w analizach Levinasa nie jest po prostu stanem psychologicznym, lecz pewną strukturą ontologiczną, właściwą człowiekowi w jego cielesności, strukturą „zakrzywiającą się” aksjologicznie: wstydzimy się samych siebie, wstydzimy się własnej obecności; a to z kolei odsłania inny zasadniczy rys ludzkiej podmiotowości: bierność¹⁰.

Wybitny komentator twórczości Levinasa, J. Rolland, wykazał, że wprawdzie pojęcie *évasion* później w niej się nie pojawia, ale można rozpoznać jego „metamorfozy” na wszystkich etapach ewolucji myślowej filozofa. Można dostrzec funkcjonowanie takiej struktury w opisywanym przez Levinasa (w jego pierwszych powojennych książkach: *Czas i to, co inne* oraz *Istniejący i istnienie*) fenomenie „hipostazy”, czyli procesie konstytuowania się na drodze biernych zachowań (takich jak „zasypianie”, „zmęczenie”, „lenistwo”) pierwszej formy ludzkiej podmiotowości w postaci skupionej na sobie, „egoistycznej”, ale zrywającej z anonimowością istnienia (wyrwanie się z „horroru *il y a*”) cielesności. Można też to rozpoznać w opisanym w dojrzałym dziele Levinasa *Całość i nieskończoność* fenomenie „rozkoszowania się” – fenomenie dwuznacznym, bo z jednej strony umożliwiającym, poprzez „pławienie się w żywiołach”, oderwanie się od naglących potrzeb egzystencji biologicznej (co oznacza rodzenie się świadomości moralnej), a z drugiej strony zagrażającym, poprzez swą niedookreśloność, powrotem do horroru anonimowości. Można wreszcie dopatrywać się metamorfozy „uciekania” w najbardziej nieontologicznych ujęciach podmiotowości rozbitej od wewnątrz

¹⁰ Por. Levinas 2007.

poprzez skrajną odpowiedzialność etyczną za bliźniego, przedstawionych w ostatnim okresie twórczości Levinasa, symbolizowanym przez książkę *Inaczej niż być lub ponad istotą*¹¹. Jakkolwiek jednak dziwne czy nowatorskie względem zastanych trybów filozofowania byłyby te stosowane przez Levinasa posunięcia analizy fenomenologicznej, nie można im odmówić od początku racjonalnej motywacji i ewentualnie upatrywać w nich jedynie rodzaj ekscesu czy pustej igraszki. Na takie motywy wskazuje też J. Rolland.

Levinas już przed publikacją eseju *O uciekaniu* miał w swoim dorobku kilka tekstów komentujących fenomenologię Husserla (w tym współprzekład *Medytacji kartezjańskich*) i Heideggera, kilka recenzji, ale też parę krótkich artykułów o problematyce judaistycznej (zamieszczonych w biuletynie organizacji Alliance Israelite Universelle) i esej o „filozofii hitleryzmu”. Rolland, w nawiązaniu do artykułów ze wspomnianego biuletynu, sugeruje, że źródłem ciężącego poczucia fatalizmu faktyczności bycia było doznanie nieodwołalnego charakteru „żydowskości”, które narzucił nazistowski antysemityzm. Levinas pisał tam, że „hitleryzm jest największą próbą, jaką judaizm ma do przejścia”, że „patetyczny los bycia Żydem staje się fatalizmem”, od którego nie ma ucieczki, że Żyd jest „nieuchronnie przykuty do swej żydowskości” i że ten fakt „cięży”¹². A we własnoręcznie skreślonym komentarzu do ponownie po wielu latach opublikowanego eseju o „filozofii hitleryzmu” Levinas tak wyjaśniał przesłanki swych niegdysiejszych analiz:

Ten artykuł ukazał się w „Esprit”, w czasopiśmie awangardowego postępowego katolicyzmu, w 1934 roku, prawie nazajutrz po dojściu Hitlera do władzy. Artykuł wychodzi od przekonania, że źródło krwawego barbarzyństwa narodowego socjalizmu nie tkwi w jakiejś przypadkowej anomalii ludzkiego rozumowania ani w przejściowym ideologicznym nieporozumieniu. Przenika go przeświadczenie, że źródło to wiąże się z istotową możliwością *zła elementarnego*, do którego może doprowadzić całkiem dobra logika i przeciwko któremu zachodnia filozofia nie była dostatecznie zabezpieczona. Możliwością wpisaną w ontologię bytu troszczącego się o bycie – bytu, *dem in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*, jak to wyraził Heidegger. Możliwością, która zagraża także podmiotowi skorelowanemu z bytem poddającym się konstytuowaniu i panowaniu nad nim, temu słynnemu podmiotowi idealizmu transcendentnego, który przede wszystkim uznaje się za wolny¹³.

Jak widać, motywy skłaniające Levinasa u progu jego twórczej drogi do zarysowania programu myślenia antyontologicznego miały charakter i kulturowo-religijny, i filozoficzny – przy czym były to motywy całkowicie realistyczne.

¹¹ Por. Rolland 1982b: 47–50.

¹² Por. Rolland 1982a: 103–105, 119–120. Szerzej na temat pozafilozoficznych i filozoficznych motywów sprzeciwu Levinasa wobec dominujących prądów kultury i filozofii Zachodu pisałem w: Migasiński 1997: 30–40.

¹³ Levinas 2004: 13.

W późniejszych fazach twórczości Levinasa dojdzie już wyraźnie do głosu ta jego wstępna intuicja, że ponad byciem w ludzkim życiu winna panować dobroć, że to etyka jest metafizyką w znaczeniu „filozofii pierwszej” i że w celu przekroczenia horyzontu zainteresowania byciem na rzecz zachowań etycznych należy przeformułować tradycyjny dyskurs filozoficzny. Owa wstępna intuicja etyczna drażyła światopogląd Levinasa po prawdzie od samego początku, a było to niewątpliwie wynikiem jego obcowania z Biblią – i z klasyczną literaturą rosyjską, przede wszystkim z Dostojewskim i Tołstojem¹⁴. Przekonania te znalazły najpierw wyraz w *Całości i nieskończoności*, dziele wieńczącym drugi okres tej twórczości. Etyka, o jaką Levinasowi chodzi, to nie jakiś kodeks zasad postępowania, nie dziedzina refleksji moralnej, lecz specyficzna postawa praktyczna wykształcająca się w relacji społecznej, a polegająca na wsłuchiwaniu się w wezwanie płynące ze strony Innego (człowieka, Boga?) i wymagająca odpowiedniego zachowania się. Taka etyka nie poddaje się opisowi, deskrypcji, nie jest żadną wiedzą – jest preskrypcją, a jeżeli rodzajem dyskursu, to tylko performatywnego. By go zaprezentować, by przedstawić „filozofię pierwszą” jako prawdziwą meta-fizykę, jako dziedzinę wykraczającą poza to, co przedstawialne, przedmiotowe, uchwytnie pojęciowo – potrzebne są nowatorskie środki, potrzebne są pojęcia niemające statusu pojęć, trzeba też wykroczyć poza fenomenologicznie uprawomocniony obszar obecności tego, co się naocznie jawi. Właśnie taką rolę odgrywają w tym drugim okresie twórczości, między innymi, ale też przede wszystkim, Levinasowe figury: transcendencji, twarzy czy Erosa.

Transcendencja, którą Levinas ujmuje najpierw na wzór kartezjańskiej idei nieskończoności „we mnie”, choć jest „ideą”, to jednak wykracza poza pojęcie, bo jej „*ideatum* przewyższa zdolność myślenia”, bo nie powstaje w obrębie podmiotu myślącego i wyraża zasadniczą dysproporcję tej idei i samej nieskończoności, której jest ideą. Byt transcendentny, któremu przysługuje nieskończoność, „jest od swej idei nieskończenie odległy – to znaczy zewnętrzny – ponieważ jest nieskończony”; jego idea nie może pochodzić od „ja” i nie wynika z jakiejś potrzeby „ja”: „ruch pochodzi tu od myślanego bytu, nie od myślącego podmiotu”, a to oznacza, że „idea Nieskończoności *objawia się* w mocnym sensie słowa”. „Nieskończoność nie jest «przedmiotem» poznania na miarę kontemplującego spojrzenia, lecz Upragnionym budzącym Pragnienie, to znaczy odsłaniającym się przed myślą, która w każdej chwili *myśli więcej, niż myśli*”. A myśleć coś, „co nie ma konturów przedmiotu, to w istocie robić coś więcej lub lepiej, niż myśleć” – powiada Levinas¹⁵. Opisywana tak idea transcendencji/nieskończoności nie jest zatem w zwyczajowym sensie

¹⁴ Por. Dennes 2005; Chmura 2007: 13–17.

¹⁵ Levinas 1998: 39–40, 56. (Pisownia słowa „nieskończoność” raz z dużej, a innym razem z małej litery – za Levinasem).

idea, pojawia się w ludzkiej świadomości nieprzedmiotowo, nieintencjonalnie i ustanawia jej etyczną podmiotowość, objawiając się w twarzy drugiego człowieka wezwaniem: „nie zabijesz mnie!”. Jest objawieniem, bo w ostatecznym sensie chodzi tu o „wymiar boskości”, niewidzialny i niewyobrażalny, ale otwierający się w relacji społecznej, w twarzy bliźniego – bowiem „Bóg wznosi się do swej najwyższej obecności przez sprawiedliwość, jaką oddajemy ludziom”. Zmieniając „wizualne”, naocznościowe rejestry klasycznego filozofowania na rejestry „akustyczne” (etyczne zachowanie w odpowiedzi na wezwanie), Levinas konkluduje: „optyką ducha jest etyka”¹⁶. Znajduje też jednak sojusznika w najbardziej klasycznej filozofii, mianowicie u Platona, głoszącego w *Fajdosie* „wartość boskiego szaleństwa”, które „nie ma wcale charakteru irracjonalnego”; takie szaleństwo „to sam rozum wznoszący się ku ideom”, a „opętanie przez boga – entuzjizm – nie jest postradaniem rozumu, lecz kresem samotnego czy też wewnętrznego myślenia”¹⁷.

Levinasowe opisy transcendencji mają między innymi na celu oddać paradoksalność sytuacji, w której to, co najbardziej „zewnątrzne”, dalekie, niedostępne i nieosiągalne, czyli w mocnym sensie transcendentne, jednocześnie jeszcze przed tematycznym uświadomieniem sobie tego, a więc najbardziej „od wewnątrz”, porusza wrażliwy etycznie podmiot – czyli skłania go do odpowiedzi na „błaganie” bliźniego i czyni go zań odpowiedzialnym. Radykalna „separacja” pomiędzy mną a „wymiarom boskości” przeobraża się w radykalną „bliskość” relacji społecznej. Transcendencja „dzieje się” w relacji etycznej i „sytuuje nas poza kategoriami bytu”¹⁸. Nie ma w tym jednak – mimo jej nieprzedstawialności – żadnego mętnego irracjonalizmu, żadnego mistycznego zjednoczenia. Levinas, choć starał się zawsze odróżnić swe prace filozoficzne od komentarzy religijnych, najbardziej klarownie wyłożył swe antyirracjonalistyczne nastawienie właśnie przy tej drugiej okazji. Przedstawiając „fizjonomię judaizmu” pisał:

Związek między Bogiem a człowiekiem nie jest uczuciową komunią w miłości do jakiegoś Boga wcielonego, lecz związkiem umysłów, za pośrednictwem nauczania, przez Torę. To właśnie nie wcielone Słowo Boga zapewnia obecność Boga żywego pośród nas. (...) [Jest to] ochrona przed szaleństwem bezpośredniego kontaktu z Sacrum bez pośrednictwa rozumu.

I dodawał:

Sacrum, które spowija mnie i unosi, jest przemocą. Żydowski monoteizm nie wysławia świętej mocy, *numen*, triumfującej nad innymi świętymi mocami, lecz mającej jeszcze udział w ich tajnym i tajemniczym życiu. Bóg Żydów nie jest pozostałym przy życiu

¹⁶ Tamże, 78–79.

¹⁷ Tamże, 40.

¹⁸ Tamże, 45, 110, 211–212, 302, 350–352.

jednym z bogów mitycznych. (...) Bezwzględna afirmacja ludzkiej niezależności, inteligentnej obecności człowieka w intelligibilnej rzeczywistości, zniszczenie numinotycznego pojmowania sacrum, niesie z sobą ryzyko ateizmu. Trzeba je podjąć. Jedyne poprzez to ryzyko człowiek dorasta do duchowego pojęcia Transcendentnego. (...) Monoteizm przetrasta i obejmuje ateizm, lecz niemożliwy jest dla tego, kto nie osiągnął jeszcze wieku wątpliwości, samotności i buntu¹⁹.

Jeśli chodzi o drugi z branych pod uwagę środków wyrażania dyskursu performatywnego, czyli o figurę *twarży*, to Levinas wskazuje najpierw na jej funkcję przezwycięzania demagogicznego, „niesprawiedliwego” dyskursu retoryki: kiedy jakiś byt „ukazuje się w swojej twarzy, w swojej *ekspresji*, w swojej mowie”, oznacza to stanięcie naprzeciwko innego człowieka, którego byt nie jest „w żadnym stopniu przedmiotem, wymyka się posiadaniu” – i to oznacza „prawdziwy dyskurs”. Taki dyskurs, wyzbyty konwencjonalnych i logiczno-gramatycznych form, można nazwać „nagością” twarzy. „Twarz nie ma formy, choć nie ukazuje się jak coś bezforemnego, jak materia (...). Twarz znaczy *siebie*”. Pojęcie twarzy różni się od każdej przedstawianej treści – „bo to, o co pytamy, pokrywa się tu z tym, kogo pytamy” i jej ekspresja jest „pierwszym słowem”, „znaczącym, które rozbłyskuje w swoim znaku”. Ekspresja, czyli obecność twarzy, ukazanie się znaczącego przed wszelkim znakiem, jest „wezwaniami i nauczaniem, *wejściem w relację* ze mną – stosunkiem etycznym”, różnym od relacji charakteryzujących doświadczenie zmysłowe. Choć twarz jest obecna, to nie ma „żadnej treściowej zawartości” i „nie można jej zobaczyć ani dotknąć”, to znaczy ogarnąć w całości i pojąć. Relację z bytem, którego obecność jest niepojęta, który pozostaje transcendentny, lepiej niż „rozumienie” oddaje termin „rozmowa” – sytuacja, gdy „rozmówca wymyka się z obejmującego go tematu i nieuchronnie wyłania się poza tym, co powiedziane”, w której „mówienie zrywa z widzeniem”. Taką sytuację Levinas nazywa „epifanią twarzy”, ale wyraźnie podkreśla, że relacja twarzą w twarz zdecydowanie różni się od relacji, „którą można nazwać mistyczną”, „przepojoną upojnymi wieloznacznosciami” i narzucającą rozmówcom rolę w „dramacie zaczynającym się poza nimi”, czyli pozbawiającym ich autentyczności. Epifania twarzy nadaje rozmowie charakter etyczny, bo niosąc ze sobą zakaz „zabójstwa” (niesprawiedliwości), zobowiązuje do odpowiedzi i odpowiedzialności. Taka relacja ma charakter asymetryczny, bo zawsze muszą wymagać od siebie więcej, niż mam prawo domagać się od innego – i to właśnie „kładzie podwaliny pod prawdziwą uniwersalność rozumu”, „warunkuje myślenie”. „Pierwotna racjonalność rozbłyskuje w opozycji twarzą w twarz”, a „rozum żyje w języku”, rodzącym się ze stosunku społecznego²⁰. Jak widać z przytoczonych

¹⁹ Levinas 1991: 16–17, 152–153.

²⁰ Levinas 1998: 68–69, 74, 158, 207–208, 213, 218, 226–229, 232–247.

tu hasłowo Levinasowych prezentacji „twarzy”, nie jest ona we właściwym sensie fenomenem, a więc bytem dającym się opisać przy pomocy charakterystyk obrazujących, zmysłowo przedstawialnych, przedmiotowych – mimo że jawi się pośród zmysłowo danego świata i sama ma pozornie zmysłowy charakter²¹. Jej charakter jest jednak epifaniczny, etyczny – bo zobowiązujący, preskryptywny – ale to nie przeszkadza Levinasowi utrzymywać, że epifania twarzy jest fundamentem rozumienia świata i nadawania sensu ludzkiemu życiu. Jest to stanowisko całkiem racjonalne – przy założeniu, że odwołuje się do innych kategorii niż należące do dyskursu deskryptywnego.

Jeśli wreszcie idzie o trzecią figurę, *Erosa*, opisaną w rozdziale zatytułowanym „Fenomenologia Erosa”, to mamy tu do czynienia z jednym z oryginalniejszych ujęć Levinasa. Jawi się tu on jako prekursor późniejszych fenomenologicznych rozważań nad charakterem (ontologicznym, biologicznym, kulturowym?) różnicy płciowej. Levinasowe opisy fenomenu „kobiecości” obciążone są jednak dwuznacznością. Z jednej strony „kobiecość” stanowi istotny element „życia ekonomicznego”, azylu osiąganego w „domostwie”, niezbędnego do przyjęcia autentycznie Innego, obcego, sama jednak nie będąc w pełni owym Innym – pełni więc funkcję instrumentalną, poddaje się opisowi przedmiotowemu, nie ma jeszcze „twarzy”, przebywa w intymności „mowy bez słów” i nie buduje relacji etycznej²². Z tego też powodu niektórzy komentatorzy (komentatorki) wytykają Levinasowi swoisty mizoginizm²³. Z drugiej strony, analizy Levinasa składające się na „fenomenologię Erosa” wydobywają nieprzedmiotowe, niedające się jednoznacznie pojęciowo określić i tym samym transcendujące płaszczyznę bytu realnego aspekty kobiecości. Tym razem jednak dwuznaczność tych aspektów ujawniana w opisach Levinasa jest czymś zamierzonym, bo istotowo przynależnym fenomenowi kobiecości. Kobiecość „ukazuje się na granicy bytu i niebytu”, jest takim rodzajem kruchości, który „leży też na granicy istnienia «bez ceremonii» (...) gęstego i «bezznaczeniowego», ultramaterialnego”; jest „swoistym paroksyzmem materialności”, „ekshibicjonistyczną, bezmierną nagością obecności (...), która profanuje”, to znaczy „równocześnie odkrywa i zakrywa”. „Nie jest nicością, lecz czymś, czego jeszcze nie ma”, jest obecnością „bez istoty”. Zachowanie, jakie kobiecość budzi, to nie po prostu współodczuwanie, lecz „rozkoszowanie się współodczuowaniem”, czyli pieszczota. Pieszczota, choć jest doznaniem zmysłowym, „transcenduje jednak zmysłowość”, bo odsłania się w niej „wymiar nieobecności innej niż pustka abstrakcyjnego niebytu” – z jednej strony coś „poza przedmiotowością”, a więc „poza bytem”, z drugiej strony

²¹ Por. Levinas 2008: 204–206.

²² Tamże, 176–178, 180–181.

²³ Por. Adamiak 2007.

coś „poza twarzą”. Ten rodzaj relacji, jaki zawiązuje się dzięki pieśczości w „nocy erotyki”, to relacja z jakimś „amorficznym nie-Ja” – „wstrząsająca relacja unosząca Ja w absolutną przyszłość” (bo skutkująca splodzeniem potomstwa), sprawiająca, że Ja „traci pozycję podmiotu” i pogrąża się w rozkoszy. Rozkosz jest „intencjonalnością bez widzenia”, „odmową ekspresji”, „rozerwaniem porządku bytów obecnych” – relacją, która „nie ma struktury przedmiot-podmiot ani struktury Ja-Ty”. Ukazującą się w niej kobietę spowija „zaciemniający ją mrok”, a jej „twarz zacierą się, staje się bezosobowa i bez wyrazu, nabiera zwierzęcej dwuznaczności” i „porzuca status osoby”. „Stosunek, jaki łączy kochanków w rozkoszy (...), jest przeciwieństwem stosunku społecznego”, jest „samotnością we dwoje, związkiem zamkniętym, niepublicznym we właściwym sensie”, co pozytywnie oznacza „wspólnotę czującego i odczuwanego”, „identyczność odczuwania”, „rozkoszowanie się rozkoszą innego”. To wewnętrznie sprzeczne dążenie do bytu transcendentnego, jakim jest osoba kobiety, z jednoczesnym dążeniem do owej „identyczności odczuwania” w rozkoszy, znoszącym relację osobową – ta „równoczesność potrzeby i pragnienia, pożądania i transcendencji” – stanowi o istocie erotyki, która jest „dwuznacznością samą”²⁴.

Zostawiając na boku pytanie, czy podmiot opisu relacji erotycznej musi być (jak jest u Levinasa) nieuchronnie męski, zatrzymajmy się przy owej tak akcentowanej przez Levinasa dwuznaczności tej relacji. Otóż skłoniła ona komentatorów do dwóch rozbieżnych interpretacji. Jedni utrzymują – powołując się na słowa samego Levinasa – że miłość erotyczna, polegająca na pomieszaniu pragnienia metafizycznego z pragnieniem erotycznym (pożądaniem), stanowi w istocie powrót do siebie, jest rodzajem miłości własnej, potwierdzeniem nieaspirującej do transcendencji „gry immanencji”. Wprawdzie erotyczna relacja z kobiecością, jako odmiana relacji z innością, przygotowuje cielesny podmiot na spotkanie z innością prawdziwą, innością transcendentną, etyczną – ale sam erotyczny charakter spotkania z kobiecością nie posiada znaczenia moralnego i tym samym nie wyprowadza poza horyzont bytu²⁵. Inni natomiast, podnosząc ten obecny również w analizach samego Levinasa aspekt rozkoszy, który polega na „wyrzucaniu” podmiotu poza relację wewnątrzbytową, poza własną tożsamość, poza strukturę podmiot-przedmiot, wykazują, że to właśnie na gruncie tej „fenomenologii Erosa” dochodzi do rozbitcia tożsamości zamkniętego w swym ciele podmiotu, do jego „dekonstrukcji” i do ustanowienia podmiotowości na innej zasadzie niż zasada samostanowienia. Oznacza to przełamanie monadycznej immanencji, w której ramach wszelkie relacje międzyludzkie ujmują się w kategoriach uprzedmiotawiających i totalizują-

²⁴ Levinas 1998: 306–322.

²⁵ Por. Ploudre 2003: 38–42; Chalier 1998: 110–111.

cych – przełamanie otwierające na działanie transcendencji ponad ontologią²⁶. Niezależnie od trafności jednej czy drugiej interpretacji, możemy stwierdzić przynajmniej tyle, że Levinas starał się wypracować narzędzia pojęciowe służące opisowi tego tajemniczego i niespenetrowanego przez filozofię obszaru, jakim są zachowania i przeżycia erotyczne. Niezależnie też od oceny, czy owe narzędzia okazały się adekwatne do owego obszaru, możemy stwierdzić przynajmniej tyle, że skoro głównym tematem rozważań Levinasa jest relacja z transcendencją, o charakterze etycznym, zawiązująca się w relacji społecznej – to wzięcie na warsztat relacji erotycznej jako pewnej odmiany tej szerszej relacji było zabiegiem jak najbardziej prawomocnym i racjonalnym.

Po owym okresie, którego kilka symptomów wzięliśmy wyżej pod uwagę, w twórczości Levinasa nastąpił pewien zwrot, polegający i na radykalizacji wcześniejszych ujęć zasadniczych dla niego tematów, i na „wyostrzeniu” środków językowych służących wysłowieniu tych ujęć – aż do granic wytrzymałości gramatycznej, syntaktycznej i frazeologicznej (symbolem tych granic niech będzie tytułowe sformułowanie: „inaczej niż być”). Radykalizacja ta następowała stopniowo i była zapewne efektem kilku czynników. Jednym z nich była autokrytyczna refleksja nad własnymi dokonaniem samego Levinasa. Prezentując etapy swej biografii intelektualnej powiada, że w pewnym momencie okazało się, iż dla opisanie właściwej postawy Ja odpowiedzialnego za drugiego, „język ontologiczny”, który panuje jeszcze w *Całości i nieskończoności* (mimo wszystko wszak mówi się tam o „bycie” Innego, o „idei” Boga) „jest zbędny”²⁷. Innym czynnikiem była zapewne inspiracja płynąca z krytycznego, dekonstruującego resztki „metafizyki obecności” występujące w dziele Levinasa, ale też zapewniającego temu dziełu rozgłos, eseju Derridy *Przemoc i metafizyka*. Najważniejszym jednak czynnikiem wpływającym na ową radykalizację były długo dojrzewające przemyślenia Levinasa nad traumatycznym doświadczeniem Holocaustu. Przytoczmy, tytułem przykładu, kilka eksklamacji Levinasa.

Przypisując temu, co wydarzyło się w Auschwitz, symboliczną datę 1941, Levinas woła: „Rok 1941! Dziura w dziejach. Rok, kiedy wszyscy widzielnicy bogowie nas opuścili, kiedy Bóg naprawdę umarł albo powrócił do swej nieobjawialności...”²⁸. A po kilku latach, w 1981 roku, w jednej z przemów okolicznościowych mówi:

W cierpieniu i w śmierci sześciu milionów Żydów – w tym miliona dzieci – objawiło się nieodwołalne przekleństwo całego naszego stulecia: nienawiść do innego człowieka. Objawienie albo apokalipsa. Stulecie światowych wojen i obozów zagłady, totalitaryzmów i ludobójstwa, terroryzmu i porywania zakładników, stulecie rozumu obracającego się

²⁶ Por. Ouaknin 2003: 42–43, 59–60, 125–127.

²⁷ Levinas 1991: 319.

²⁸ Levinas 1972: 44.

w groźbę atomową, postępu społecznego obracającego się w stalinizm. Ale to właśnie w Auschwitz w jakiś sposób skupia się i pozostanie aż po kres czasów w stanie wrzenia krew, która – od Guereniki po Kambodżę – zalewa Ziemię. Kolejny raz, tak jak w Biblii, Izrael został wezwany do świadczenia za wszystkich i, w swej Męce, do umierania za wszystkich i do wyruszenia aż do kresu śmierci²⁹.

I wreszcie natrafiamy na słowa, które mogą razić swym symplifikatorskim patosem: „Auschwitz został popełniony przez cywilizację idealizmu transcendentnego”³⁰. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że dla Levinasa owa „dziura w dziejach” to nie tylko wydarzenie w historii społecznej i politycznej Zachodu, lecz – jak pokazują jego spory z Heideggerem i z Husserlem, i jego krytyka pewnych tendencji dominujących w kulturze okresu międzywojennego – punkt, w którym misternie snuta przez transcendentny (czy tylko teologiczny) Rozum całościowa wizja immanentnej i teleologicznie domkniętej historii została rozerwana. To apokalipsa, ale i objawienie – objawienie, na które Levinas odpowiada wynajdując nowy język i radykalizując swój projekt etyczny, mający na celu odnalezienie utraconych źródeł sensu.

„Na czym może polegać relacja z nieobecnością, radykalnie wymykająca się odsłonięciu i niebędąca też skrywaniem” (skoro Bóg wycofał się ze świata), relacja z „absolutnie nieobecnym, od którego pochodzi”, relacja, która nie objawia go w tradycyjnym sensie (tzn. nie pokazuje), ale która niesie jego znaczenie? – pyta Levinas. I odpowiada: „Takie znaczenie jest znaczeniem śladu. (...) Twarz jest w śladzie Nieobecnego, absolutnie minionego, absolutnie przeszłego (...). Żadna pamięć nie mogłaby iść za tą przeszłością po śladzie. Jest to przeszłość niepamiętna (...)”. „Ten, który zostawił ślady, zacierając ślady, nie chciał niczego powiedzieć (...). Zburzył on porządek w nieodwracalny sposób. Przeszedł absolutnie. *Bycie jako pozostawianie śladu* to mijanie, odchodzenie, uwalnianie się ze świata”. Coś takiego, czy kogoś takiego można wyrazić tylko w trzeciej osobie gramatycznej, a właściwie tylko przez neologizm pochodzący od „on” – Oność (*illéité*)³¹. Być na sposób zostawiania śladów, na sposób przemijania i odchodzenia, to właściwie nie-być, to „być obecnością tego, który prawdę mówiąc, nigdy tu nie był, tego, który zawsze jest przeszły” – i to jest właściwy wymiar „poza bytem”³². Tak ujęta transcendencia/nieskończoność nie może już być „idea”, nie może wykazywać żadnego podobieństwa z bytami „z tego świata”. „Nieskończoność we mnie może być już tylko biernością świadomości – o ile w ogóle jest to jeszcze świadomość” – pisze Levinas. Jest „biernością bardziej bierną niż wszelka

²⁹ Levinas 1981: 75.

³⁰ Levinas 1987: 74.

³¹ Por. Levinas 2008: 208–214.

³² Por. Levinas 1972: 65–68.

bierność; jakby biernością bezmiernego cierpienia, poprzez które idea Boga zostaje nam zaszczipiona” – „idea znacząca znaczeniem wcześniejszym niż obecność, wcześniejszym niż jakiegokolwiek narodziny ze świadomości, i w tym sensie an-archiczna, dostępna jedynie jako ślad”. Nieskończoność jednocześnie „porusza myśl, pustoszy ją i wzywa”. Jest „głębią doznania (...), które sprawia, że pękają wszystkie zamki strzegące naszej wewnętrzności”, to „wszczepienie (...) pustoszące i pożerające swoje miejsce niczym ogień, katastrofa w etymologicznym sensie słowa”, „bierność, czyli pasja rodząca Pragnienie”³³.

Przytoczone tu skrótowo Levinasowe charakterystyki relacji z transcendencją pociągają z konieczności za sobą zmianę ujęcia relacji z drugim człowiekiem (bliźnim-obcym) i zmianę statusu podmiotu zobowiązanego etycznie. Relacja z twarzą w śladzie zaciera się, twarz nie mówi już z zewnątrz, nie wzywa świadomości, lecz raczej porusza najgłębsze pokłady wrażliwości podmiotu, pokłady cielesno-zmysłowe. Transcendencja działa od wewnątrz, jako coś obcego i nieznanego. Podmiot wystawiony na takie działanie (nieodwracalne przemijanie) to podmiot rozpostarty na modłę diachronii, „w starzeniu się bez możliwej syntezy”, bez możliwości odwołania się do jakiejś *arche*, to podmiot źródłowo rozbity, spotykający Innego, obcego nie na zewnątrz, lecz w sobie samym. Taka podmiotowość wystawia się na oskarżenie (*accusation*) przed popełnieniem jakiegokolwiek winy, to „sobość” (*le soi*) mówiąca tylko w bierniku (*accusatif*): „mnie” („poślij mnie” – *me voici* z księgi Izajasza, w odpowiedzi na zagadnięcie przez Boga), a nie żadne „ja” (*moi* albo *je*). To otwarcie się na innego „bez umiaru”, zanim ten inny „zostanie uchwycony przez świadomość”, to „Inny w Toż-samym”, „oddanie się Toż-samemu Innemu, poprzedzające ukazanie się Innego”, oddanie jako „odpowiedzialność Toż-samemu za Innego”. Jest to podmiot pozbawiony intencjonalności, pozbawiony synchronizującej tożsamości, „wypędzony z bycia w siebie”, będący „w sobie, ale i poza sobą”. Takie „nieprzerwane wycofywanie się do siebie – poza sobą – podmiotu jest wcześniejsze od (...) przypominania lub oczekiwania”, jest „biernością oddania” i w tym sensie jest od razu „ofiara prześladowania”, „otwierającą się na zranienia i ciosy”, ofiarującą się innemu jako jego „zakładnik” w cierpieniu, w strukturze substytucji „jeden-za-drugiego”, aż po śmierć włącznie³⁴.

Takie ujęcie podmiotu wysuwa na plan pierwszy oczywiście jego cielesność, a nie świadomość. To w wymiarze cielesności, w samej materialności ujawnia się zobowiązanie etyczne. Etyka zakorzeniona nie w obszarze *logosu*, lecz w ciele. Levinas pisze: „Podmiot jest bytem z krwi i kości, człowiekiem

³³ Levinas 1994: 124–128.

³⁴ Levinas 2000: 21–23, 25–27, 30–31, 46–47, 68, 91, 94–95, 172–177, 185–190, 237, 245, 250.

odczuwającym i zaspokajającym głód, wnętrzościami obciążniętymi skórą i, tym samym, kimś gotowym *oddawać* własny chleb i własną skórę, ponieważ jego podmiotowość jest wrażliwością, otwarciem się na innych (...), znaczeniem jeden-za-drugiego”. Ów „drugi” to mój bliźni – co nie znaczy, że relacja z nim to harmonijna komunika; „w pewnym sensie nic nie jest bardziej niewygodne niż bliźni” – powiada Levinas. Bliźni nawiedza mnie i opętuje, prześladowuje, jest sprawcą mojego cierpienia i bólu, bo wrażliwość jest właśnie podatnością na zranienie, „biernością krwawiącej rany”, ofiarowaniem się wbrew sobie. Bliźni „załazi mi za skórę” i „jest to jego jedyne miejsce – nie posiada żadnego innego, nie jest autochtonem, nigdzie indziej nie zamieszkuje, nie ma ojczyzny, jest wykorzeniony” – i przez to „skazany na odwoływanie się do mnie”, a „jego bliskość ciąży na mnie”. A jednak „podmiot ucieleśniony nie jest pojęciem biologicznym” – „cielesność podporządkowuje to, co biologiczne, strukturze wyższego rzędu: wy-właszczeniu”. Dzięki takiej cielesności, odartej ze swej formy, obnażonej w bólu aż po nagość „obdarcia ze skóry”, dzięki temu wystawieniu na cierpienie i udręczenie ujawnia się nieskończona cierpliwość, która sprawia, że „bycie dla-innego” nie powraca do „bycia dla-siebie”³⁵. Fenomenologiczną figurą takiego sposobu „bycia” jest w tej najskrajniejszej wersji relacji etycznej według Levinasa – macierzyństwo. To figura obrazująca „rozwijanie się innego w toż-samym”, ale też „nawiedzenie i opętanie przez innego”. Ostatecznym sensem „podatności na zranienie jest macierzyństwo w swoim całkowitym «dla innego»”. „W macierzyństwie znaczy odpowiedzialność za innych (...) posuwająca się aż do substytucji innych i aż do cierpienia (...). Macierzyństwo – noszenie *par excellence* – niesie w sobie również odpowiedzialność za prześladowanie prześladowcy”. „Podmiotowość z krwi i kości w materii – znaczenie wrażliwości, samo jeden-za-drugiego – jest znaczeniem pra-źródłowym (...), odnosi się do przedontologicznej przeszłości macierzyństwa” – pisze Levinas³⁶.

Trzeba przyznać, że opisy i język Levinasa to przykład jednej z oryginalniejszych prób filozoficznych XX wieku. Czyż można bardziej emfaticznie – i bardziej utopijnie – wysłowić warunki etyczności? Czy filozof nie popada jednak w jakiś rodzaj szaleństwa, tak skrajnie wyostrzając opis źródłowej sytuacji zobowiązania etycznego? Czy filozofia nie powinna ustąpić tu przed psychiatrią, dysponującą doświadczeniem klinicznym? Niektórzy czytelnicy Levinasa zapewne tak sądzą. Sam Levinas jednak dostrzega „dwuznaczną” i groźną dla etyki „wrogość bólu” i cierpienia, która „zakłada możliwość czy-stego bezsensu” – ale przekonuje, że owo znaczenie wrażliwości cielesnej, owo „jeden-za-drugiego”, jako „znaczenie pra-źródłowe”, będąc „szaleństwem na

³⁵ Tamże, 86–89, 130, 146–149, 154–156, 183–184.

³⁶ Tamże, 127, 130, 132, 181.

obrzeżach rozumu”, jest ostatecznie „nadawaniem wszelkiego sensu”³⁷. Otóż – konkludując – sądzimy, że na gruncie przyjmowanych przez filozofa perspektyw, całkowicie racjonalnie zakładających pierwszeństwo relacji aksjologicznej, performatywnej, wobec relacji podmiot-przedmiot, rozgrywającej się na płaszczyźnie ontologicznej – można przyznać mu rację. Zgadza się tym samym z opinią, że „projekt Levinasa z wszelką pewnością nie jest irracjonalny”, choć jego racjonalizm jest „rozpięty do granic wytrzymałości”³⁸. Levinasowi chodziło wszak – w zgodzie z poszukiwaniami źródeł sensu cechującymi generalnie fenomenologię – o wskazanie najbardziej „atomowej”, mikroskopowej sytuacji, w której, wobec katastrofy cywilizacyjnej i intelektualnej (załamanie się totalizującego projektu filozofii transcendentnej), można by odnaleźć załączek jakiegoś porządku. Owego załączka nie można jednak rozszerzyć na powszechność stosunków społecznych – i filozof doskonale zdaje sobie z tego sprawę, rozwijając opis owej „atomowej” relacji dwuczłonowej w opis relacji trójczłonowej: pojawia się „trzeci”, który z równą symetrią ocenia zachowania „pierwszego” i „drugiego” z relacji podstawowej³⁹. Dopiero ta trójczłonowa sytuacja pozwala zrozumieć postulaty sprawiedliwości społecznej i uzasadnić potrzebę instytucjonalizacji jej egzekwowania; dopiero ta sytuacja gwarantuje powrót *logosu* do stosunków społecznych. Jego źródło jednak bije głębiej.

Bibliografia

- Adamiak M. (2007), *O kobiecie, która nawiedza myśl*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Chalier C. (1998), *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*, Albin Michel, Paris.
- Chmura M. (2007), *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii Emmanuela Levinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Dennes M. (2005), *Miejsce literatury rosyjskiej w dziele Levinasa*, „Midrasz. Pismo Żydowskie” 11.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I. przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa.
- Fichte J.G. (1996), *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, przeł. M.J. Siemek, PWN, Warszawa.

³⁷ Por. tamże, 88–89, 132.

³⁸ Por. Chmura 2007: 182–190.

³⁹ Naszym tematem nie jest już tutaj ów dalszy opis; szerzej na ten temat zob. Kowalska 2000: 149–160, 218–220; Migasiński 2014: 83–96.

- Gadacz T. (2002), *Bycie i Dobro. Levinas – Heidegger*, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Levinas i inni*, Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1963), *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.
- Husserl E. (1989), *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa.
- Kowalska M. (2000), *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy, Aletheia*, Warszawa.
- Leśniak A. (2003), *Topografie doświadczenia. Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Aureus, Kraków.
- Levinas E. (1972), *Humanisme de l'autre home*, Montpelier.
- Levinas E. (1981), w: „L'Arche”, czerwiec 1981; cyt. za: S. Malka, *Lire Levinas*, Editions du Cerf, Paris 1984.
- Levinas E. (1987), w: F. Poirié, *Emmanuel Levinas – qui êtes-vous?*, Lyon.
- Levinas E. (1991), *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś przy współpracy J. Migasińskiego, Atext, Gdynia.
- Levinas E. (1994), *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Znak, Kraków.
- Levinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa.
- Levinas E. (2000), *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa.
- Levinas E. (2004), *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 1–2.
- Levinas E. (2007), *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnačka, przekład przejrzał J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Levinas E. (2008), *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, przekład poprawiła M. Kowalska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Matuszewski K. (1998), *Wstęp*, w: G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, KR, Warszawa.
- Matuszewski K. (2006), *Georges Bataille – inwokacje zatraty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Migasiński J. (1997), *Przeczucie Zagłady*, „Znak” 8 („Judaizm po Holocauście”).
- Migasiński J. (2002), *Inna podmiotowość. Levinas – Husserl*, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Levinas i inni*, Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa.

- Migasiński J. (2014), *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Levinasa*, „Etyka” 49.
- Ouaknin M.-A. (2003), *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Payot & Rivages, Paris.
- Pieniążek P. (1996), *Rozum i szaleństwo. Nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*, w: P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa.
- Pieniążek P. (2009), *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Toporzeł.
- Ploudre S. (2003), *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec.
- Rolland J. (1982a), *Annotations*, w: E. Levinas, *De l'évasion*, introduit et annoté par J. Rolland, Fata Morgana.
- Rolland J. (1982b), *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, w: E. Levinas, *De l'évasion*, introduit et annoté par J. Rolland, Fata Morgana.

Streszczenie

W artykule ukazana została ewolucja stanowiska Emmanuela Levinasa: od postulatu wyjścia poza ontologię w poszukiwaniu źródeł sensu w niesymetrycznej relacji etycznej, poprzez uznanie etyki za „filozofię pierwszą”, aż po opis bezwarunkowego poświęcenia się za bliźniego w cierpiętniczej figurze macierzyństwa. Autor przekonuje, że na każdym z tych etapów motywy kierujące Levinasowymi ujęciami mają ogólnie racjonalny charakter – wbrew możliwym podejrzeniom o irracjonalizm.