

Stanisław Barszczak

## O filozofii Emmanuela Lévinasa u schyłku życia

Bogata jest spuścizna pisarska filozoficzno-etyczna Emmanuela Lévinasa, owoc jego prawie dziewięćdziesięcioletniego życia (1906-1995). Jego ostatnia publikacja to zbiór wykładów wygłoszonych na uniwersytecie w Sorbonie w roku akademickim 1975/76. Nosi ona tytuł *Bóg, śmierć i czas*. Był to też ostatni rok pracy filozofa na tej uczelni i ostatni rok jego regularnej pracy dydaktycznej. Wykłady te nie były przygotowywane przez niego z myślą o publikacji. Ich wydania w formie drukowanej podjęli się jego uczniowie. Emmanuel Lévinas to jeden z najwybitniejszych myślicieli XX wieku, który analizuje poglądy na naturę Boga, śmierci i czasu zawarte w dziełach Heideggera, Kanta, Hegla, Husserla, Bergsona, Platona i Arystotesesa. Dodaje on także własne koncepcje i pytania dotyczące tych kluczowych dla filozofii kwestii. Poszczególne rozdziały książki oznaczone są datami ich wygłoszenia. Zwykle zamykają się na kilku stronach. Zawierają dygresje i wtrącenia na temat poprzednich lub planowanych wykładów. Mimo to są wykładem, trudno mówić tu o prostocie wyводу.

Język Lévinasa jest skomplikowany i trudny w odbiorze, miejscami ma się wrażenie, że wywód jego jest sztuką dla sztuki, pewnego rodzaju automanifestacją tego, że w dialogu sens bycia jedynie się zaciemnia. Sorbońskie wykłady odbywały się w dwóch różnych, choć następujących po sobie blokach. Od godziny dziesiątej przed południem do jedenastej Lévinas prowadził cykl wykładów ujęty w zbiorze tytułem *Śmierć i czas*, a następnie, od godziny 12 do 13, w kolejnym cyklu pod hasłem *Bóg i onto-teo-logia*. W publikacji cykle te zostały od siebie oddzielone.

Jednak łączy je nie tylko filozoficzna przestrzeń w jakiej się jawią, ale także głębokie osadzenie w myśli, Lévinasa. Jest to swego rodzaju kompatybilność, jeśli nie skróctwość w relacji do wcześniejszych jego publikacji. Przedstawia on po prostu najważniejsze zagadnienia podejmowane w swoich dotychczasowych pracach. Skupia się na pewnym kręgu zagadnień, które ściśle ze sobą wiąże. Zaczyna od „odłączenia” od siebie bytu i bycia. Następnie wskazuje na kluczową rolę pytania, pytania o bycie, które nie posiada prawidłowej odpowiedzi. Sens samego pytania, jego zdaniem, ujawnia się w pełni w literaturze, ta jednak jest nie docieraniem do sensu lecz jego maskowaniem. Jedną z osi wokół których E. Lévinas snuje swe wywody jest czas, ujmowany nie tyle jako coś płynnego, jak to zwykliśmy sobie konkretyzować, lecz jako pojęcie utożsamiane z Innym. W ten sposób wiąże on czas z komunikacją. Pytanie wychodzi naprzeciw bytowi, przez co zachodzi akt komunikacji między „mną i innym” (innym w Innym = czasie). Ta komunikacja, zdaniem autora, powołuje nas do odpowiedzialności. Komunikacja nie może jednak odkrywać prawdy o Byciu, jednak jej zaprzestanie oznacza śmierć, albo odwrotnie: śmierć oznacza ustanie komunikacji, ponieważ spotkanie śmierci, doświadczenie śmierci to doświadczenie Innego, który przestaje być Innym. W śmierci ustaje dialog odpowiedzi, pozostaje tylko samo pytanie.

W publikacji E. Lévinasa *Bóg, śmierć i czas* odsłania się przed wyrobionym Czytelnikiem jako jedyna postawa filozoficzna, poszukiwanie myśli poprzedzającej bycie i odkrywanie bycia poprzedzającego myślenie. Ponieważ o czasie moglibyśmy powiedzieć, że jest czystą nadzieją, czasem pełnym wiosny, zatem w autentycznej przyszłości należy pojmować śmierć. Ona nie może dotyczyć człowieka, ponieważ, jak pisze Lévinas, człowieczeństwo już opuściło jednostkę. Między innym dlatego w Lévinasowskiej refleksji postępuje podporządkowanie bycia i świata porządkowi etycznemu. Jeśli kochasz absolutnie, to śmierć się oddala. Lévinas tym samym nie usuwa transcendencji z obrazu pełnego człowieczeństwa. Mówi za S. Weil: Bóg nie istnieje, istnienie to dla niego za mało. W związku z powyższym bardzo ważne jest w tej refleksji-pracy nad człowiekiem świadomość walki o tożsamość (*recurrence*), nauczanie człowieka o czujności, świadectwie życia, prorocztwie, zdążaniu ku prawdziwej bierności. „Spontaniczność podmiotu zbiera to, co różnorodne, w pojmowalną strukturę i w ten sposób tworzy się światło [...]”<sup>1</sup>.

Jeśli podejmujemy temat tożsamości, to Lévinas proponuje dwa kluczowe pojęcia, a mianowicie pojęcie separacji i substytucji. Pierwsze dotyczy podstawowej sytuacji człowieka żyjącego własnym światem, który jest samowystarczalny, który może tworzyć samego siebie, swoją tożsamość drogą opanowywania, panowania i posiadania. „Separacja tworzy kontury subiektywnej egzysten-

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. Janusz Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 176.

cji”<sup>2</sup>. Substytucja wyraża poziom dialogu. I tak jestem bliźnim, bo nie mogę się uchylić od odpowiedzialności mówienia. W mówieniu stawiam się w bierniku (*accusatif*) jako oskarżony, tzn. że traci miejsce. Z twarzy Innego przechodzi się do Dobra. Pragnienie, Ślad Nieskończonego, Odpowiedzialność, zapowiedziana za ledwie nierówność (niesymetryczność) stron etycznej relacji przybiera u Lévinasa formę całkowitego podporządkowania podmiotu Innemu, który wymaga, żąda a nawet prześladuje. Podmiot jest odpowiedzialny za Innego nie na zasadzie pewnej powszechnej odpowiedzialności etycznej, ale bardzo konkretnie, niemal na zasadzie prawnej odpowiedzialności za popełniony czyn. Już mianowicie sam fakt istnienia cielesnego, który Lévinas rozumie jako bierność starzenia się i podatność na zranienie, predestynuje do tego, by ponosić fizyczną niejako odpowiedzialność za Innego, by ostatecznie za niego umierać. Zasadą jest tu najwyższe prawo, którego źródeł należałoby szukać w przedhistorycznym i pozaczasowym akcie stworzenia, prawo, które rozstrzyga o winie i poddaje pod osąd Innego. Substytucja to wydarzenie przytrafiające się poruszonemu w swej subiektywności podmiotowi, do którego jest on nie tylko predysponowany swoim cielesnym istnieniem, ale które jest wprost jego przeznaczeniem. Jego losem jest bycie zakładnikiem Dobra, które go wybrało. Pojawia się tutaj między innymi kwestia absurdu zakładnika.

Zaiste trudno tu uniknąć skojarzenia z fatum i, co zadziwiające, z fatum Dobra. Tak więc sam Lévinas wprawdzie nie ułatwia zadania kompletnego odczytania jego myśli. Ale już tutaj możemy powiedzieć, że niejako odrzuca możliwość przestrzeni Dobra (np. według J. Tischnera podmiot, jest on możliwy tylko w przestrzeni Dobra, które dopuszcza nie tylko podobne sprzeczności, ale sankcjonuje też, niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, paradoksy subiektywności takie jak metafizyczne pragnienie, apel Twarzy Innego, anarchiczna odpowiedzialność) wraz z odrzuceniem aksjomatu intencjonalności, przeciwstawiając jej pojęcie czasotwórczej cierpliwości. „Nie wiem, czy można tu mówić o nadziei, bo nadzieja ma skrzydła i nie przypomina cierpliwości, która, stając się etyką, pochłania intencjonalność, tak jeszcze żywą w nadziei”<sup>3</sup>. Ocalenie osoby, owego „bycia dla siebie” spełnia się drogą najwyższego uznania przez Boga. Człowiek powierza się absolutnemu Dobru, które go ocala i zbawia nawet wówczas, kiedy musi ponieść śmierć. „Odpowiedzialność zakłada byt, który nie jest dla siebie, ale który jest dla wszystkich – jest zarazem bytem i bezinteresownością – gdzie dla siebie oznacza świadomość siebie, a dla wszystkich – odpowiedzialność za innych, podtrzymywanie wszechświata”<sup>4</sup>. „Ja podtrzymuje wszechświat”<sup>5</sup>. „Nieskończoność, której świadectwem – a nie te-

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 160.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1992, s. 165.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 196.

<sup>5</sup> Tamże, s. 249.

matem – jest znak dawany drugiemu człowiekowi – pisze Lévinas – znaczy dzięki odpowiedzialności, za drugiego człowieka, dzięki jeden-za-drugiego, dzięki podmiotowi podtrzymującemu wszystko, „podległemu wszystkiemu”, to znaczy cierpiącemu za wszystkich i dźwigającemu wszystko, choć to nie on decydował o tym obciążeniu, które chwalebnie wzrasta w miarę, jak jest nakładane”. Dalej pisze E. Lévinas: „Lecz jednocześnie ów Bóg, który zakrywa swe oblicze i pozostawia sprawiedliwego jego sprawiedliwości bez zwycięstwa – ten odległy Bóg – przybywa od wewnątrz”<sup>6</sup>.

Dopiero co wyłożone myśli Lévinas rozwija w stwierdzeniu, że w kolejnej epoce dziejów Mówienie zamilkło w Powiedzianym. Jego zdaniem istotne jest uprawianie historii na nowo, mówienie o śmierci na podstawie czasu, zwrócenie Bogu jego wolności. Pojawia się także problem terażniejszości, modeli, innych ontologii. Śmierć to absolutna tajemnica, tak pisano już wielokrotnie. Faktem jest jedno, że gdy przyjdzie do mnie, nic o niej innym powiedzieć nie będę mógł. Jest widocznie momentem najgłębszej samotności, zerwaniem wszelkich kontaktów, zerwaniem nagłym i nieodwracalnym, którego sensu nie da się wypowiedzieć. W swoich rozważaniach o śmierci Lévinas odwołuje się do G.W. Hegla, komentując jego tezy, próbuje dociec, na czym polega nasza relacja ze śmiercią. Nie wydaje mu się ona prosta. Albowiem jest faktem, że nie posiada charakteru intelektualnego, nie rozszerza naszej wiedzy. Śmierć przecina wszystko, nawet tę nadzieję na moje przetrwanie w pamięci naszego społecznego świata, czyli jedyne konkretne sposoby zachowania, poza byciem mojej choć częściowej niefizycznej nieśmiertelności. Inne o niej marzenia, mityczne, religijne, choć nieraz pełne wiary, nie poddają się żadnym konkluzywnym stwierdzeniom. Co to też z tym czasem się wyprawia! Albo nie mam czasu i nie mogę, albo mam czas i jeszcze nie muszę, albo... Co to za epoka, w której być może za jakiś czas ciężko będzie odróżnić człowieka od maszyny. A przecież to ja jestem czasem! Lévinas mówi: „Czas się poświadcza, ustępując sobie”. Stawiając na Boga, śmierć i czas Lévinas domaga się radykalnej odpowiedzialności, która bierze początek z nierównej wrażliwości człowieka jako bosości... Ta wrażliwość ma miejsce zawsze w terażniejszej relacji mojej do Innego. „Inny nie jest bezmierny, tylko niewspółmierny, to znaczy nie mieści się w temacie i nie może ukazać się świadomości. Jest twarzą [...]”<sup>7</sup>. Niewidzialność twarzy wypływa z tak zwanego sposobu znaczenia, czyli pozwania mnie nawet przez nieznanne mi osoby. Lévinas twierdzi zatem, że słynny dialog duszy z samą sobą nie byłby nigdy możliwy, gdyby nie relacja z Innym i znak zapytania jego twarzy, że twórczy niepokój jest czymś większym niż bycie.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 152.

<sup>7</sup> Tamże, s. 206.

Jak konkretnie jawi się Levinasowskie spojrzenie na twarz człowieka? Jest najpierw niepokojącą przyszłością. Levinasowskie spotkanie twarzą w twarz z Innym pozwala antycypować niepokojącą przyszłość (w charakterystycznym rozumieniu autora "Le temps et l'autre", który w tym kontekście definiował ją jako „teraźniejszość przyszłości”<sup>8</sup>; przekroczyć zamknięty krąg własnej immanencji, „poddąć się, służyć, zapomnieć o własnym Ja, nawet złożyć siebie w ofierze”; prognozowanie spodziewanych wydarzeń następujące w teraźniejszości (konkretnym „tu i teraz”), ale odnoszące się do przyszłości, zakotwiczone w niej<sup>9</sup>. Ukonstytuowanie i potwierdzenie własnej podmiotowości wiąże się więc z jej równoczesną utratą – ofiarowaniem samego siebie Innemu. Specyficznym przypadkiem spotkania z twarzą Innego jest ten, w którym Inny to Ja. Epifania własnej twarzy, obserwowanie swojego lustrzanego odbicia, „narcystyczna reprezentacja” to taki rodzaj introspekcji, który na zasadzie synekdochy pars pro toto pozwala na rozpoznanie ogólnoludzkiej kondycji, ale i – w głębszej, uwzględniającej sposób działania motywu – zaznaczenie rozdwojenia podmiotu, jego rozdarcia przez dwie przeciwstawne względem siebie siły. Samo lustro z kolei symbolizuje w dyskursie wizualnym poznanie, bo „odbija, odzwierciedla, służy doświadczeniu wzrokowemu”. Twarze pisze nie Transcendencja, a immanencja: ospa, którą – co znaczące – zaraża się wyłącznie przez kontakt z drugim człowiekiem, z Innym. Schizofreniczny podmiot w utworze Z. Herberta *Pan Cogito* stara się pokryć swoją twarz „makiżażem” kultury. Pan Cogito wypełnia postulaty etyki heroicznej, starając się sprawdzać, czy „można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby potem można znów patrzeć i rozmyślać”. Drogą do celu, który Foucault określa jako „poszerzanie lokalnych szczelin wolności”, Lévinas oddaje starcie kultury z naturą, które zmagają się ze sobą, chociaż jednoczy je „pogrążenie w złu i cierpieniu oraz głęboka obojętność na losy człowieka”.

## Przejście od ontologii do myślenia transcendencji

Pragnę teraz zatrzymać się nad Lévinasowskimi próbami przewyciężenia ontologii. W związku z tym w rozdziale zatytułowanym „Śmierć i czas” zostały przedstawione teksty, w których myśliciel powołuje się na tradycję filozoficzną Heideggera, Husserla, Kanta, Bergsona i Blocha. Lévinas, tak jak jego poprzednicy, stawia pytanie: Dlaczego jest raczej bycie, aniżeli Dobro? W tej elementarnej formule

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 80.

<sup>9</sup> B. Skarga, *O czasie*, w: B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 58; Cytaty w tym paragrafie nawiązują także do innej pozycji myśliciela: E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 181–182, 255.

bycie oznacza nieobecność i niedostępność, niespotykalność Dobra. W świecie i świetle bycia prawdziwe dobro jest nieobecne. Dobro jawi się jako przybysz z „zaświatów” ontologii. Niektórzy pytają czy myślenie jest sposobne pomyśleć absolutną otchłań przepaści, oddzielającej bycie od Dobra? Tutaj zawodne staje się słowo „jest”. Wszak bycie „jest” równie nieobecne jak „Dobro”. A jaka jest dyskretna zasada zbliżenia dwóch nieobecności? Metafizyczne dobro-bycie, oddzielone przepaścią sensu od fizycznego dobrobytu? Zatem dlaczego dobro jest nieobecne? Jak pozbyć się słówka „jest”? Przewyciężenie ontologii dotyczy zatem przełamania niewspółmiernej różnicy między bytem a innym niż byt. Przedstawione w książce refleksje przedstawiają Lévinasa w jedynej sytuacji wobec tradycji zachodniej, odsłaniają także jedyny stosunek filozofa do ontologii fundamentalnej w wydaniu Heideggera. Dostrzegamy w jaki sposób poprzez jej krytykę Lévinas przygotowuje grunt pod prezentację własnych pozytywnych odkryć i przemyśleń. Filozof postanawia dotrzeć do najgłębszych przyczyn faktu, że dotychczas w ogóle nie odnaleziono jeszcze – przynajmniej w dostatecznie wyraźny sposób – właściwej i koniecznej postaci metafizyki<sup>10</sup>. Lévinasowi chodzi o coś więcej niż o krytykę niedostatecznej gruntowności „myślenia istotnego rzeczywistości”, zmierzającego do „oddania się prawdzie bycia” – chodzi mu o zasadniczą zmianę celu uprawiania filozofii. Filozof z uporem podkreśla konieczność odnalezienia „prawdziwej metafizyki”<sup>11</sup>. Przez odkrycie intencjonalności świadomości, tym samym przechodności myślenia i egzystencji Edmund Husserl zrewolucjonizował rozumienie transcendentalizmu.

Ta interpretacja ma istotny wpływ na ideę immanencji i transcendencji w filozofii Lévinasa. Według Lévinasa sfera immanencji jest sferą ludzkiego uniwersum, podczas gdy transcendencja albo zewnętrżność jest radykalną innością z tego uniwersum. Dlatego może być dostrzeżona jako ślad. Trzeba zwrócić uwagę na nowe podejście ontologiczne Lévinasa. Nie podlegające żadnym ocenom wartościującym. Już nie zatrzymujemy się wyłącznie na relacji podmiot-przedmiot, ale interesuje nas relacja Inny-podmiot. Zatem jest to już inna ontologia aniżeli tradycyjna. Zauważmy, iż Lévinas przeciwstawia się dość powszechnemu przypisywaniu Heideggerowi istotnego nowatorstwa i radykalnego zerwania z tradycją. Umieszcawia ontologię fundamentalną na tej samej płaszczyźnie, na której znajdują się wszystkie wielkie systemy metafizyczne przeszłości. W wydobytej dzięki analizom Romana Roździeńskiego Kantowskiej idei bezwzględnego prymatu rozumu praktycznego w ufundowaniu przyszłej metafizyki, zawiera się wyraźny trop wiodą-

<sup>10</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 802. Por. J. Reiter, *Emmanuel Lévinas' ethische „Verwindung” der Metaphysik*. In: *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit...*, s. 97.

<sup>11</sup> B. Skarga, *O czasie*, w: Tenże, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 58. Por. E. Lévinas, *Totalite et Infini*. *La Haye*, Nijhoff 1961, s. 12.

cy do uchwycenia sensu filozoficznego przedsięwzięcia Lévinasa<sup>12</sup>. Prymat rozumu praktycznego przed teoretycznym znajdujemy w „Totalité et Infini”. Oto jako pierwszeństwo etyki przed ontologią następuje teraz ufundowanie nowej metafizyki na absolutnie pierwotnej relacji z nie-poznawalnym Innym (*l'Autre*). W tym miejscu trzeba wspomnieć Kantowską filozofię praktyczną, która pokazuje, że heideggerowska redukcja do skończoności Dasein nie jest konieczna. Wydaje się nawet, że heroiczna etyka Lévinasa pozostaje szczególną odpowiedzią na Kantowską pracę *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Transcendencja rozumu praktycznego tworzy podstawę do uchwycenia stosunku, jaki zachodzi między sferą zjawisk a niepoznawalną bezpośrednio zewnętrżnością. W rezultacie wynikiem praktycznego zastosowania rozumu staje się dostrzeganie „uderzających analogii”<sup>13</sup>, zachodzących w świecie codziennego praktycznego zaangażowania. Owa specyficzna „analogiczność” przedkłada nam pewien sposób poznawczego wglądu w sferę zewnętrżności, sytuującej się poza granicami możliwego doświadczenia – pod warunkiem jednak, że pojmie się ją zupełnie inaczej, niż pojmuje się analogię w klasycznej metafizyce: a więc nie jako częściowe podobieństwo między dwoma różnymi przedmiotami, lecz jako podobieństwo stosunków, zachodzących między czymś, co pozostaje do siebie zupełnie niepodobne, absolutnie i radykalnie inne. Takie „poznanie” stwarza możliwość pomyślenia czegoś, co absolutnie inne i otwiera horyzont relacji z owym „innym” – relacji odmiennej aniżeli poznawcze „przyswajanie treści”<sup>14</sup>.

Lévinas przychyła się do pojmowania filozofii jako „zaangażowania w bycie”, dla niego „cały człowiek to ontologia”. „Rozumieć naszą sytuację w rzeczywistości – nie znaczy: definiować ją, lecz znajdować się w afektywnym usposobieniu [...] Myśleć nie znaczy już rozważać, lecz angażować się, współuczestniczyć”<sup>15</sup>. Próbując zrozumieć stosunek Lévinasa do ontologii fundamentalnej w wydaniu Heideggerowskim, należałoby przypomnieć tutaj dwuznaczny fakt politycznego zaangażowania Heideggera w NSDAP. Rzuca on pewien cień na osobowość Heideggera. W tym kontekście w lepszym świetle widać słuszność szczególnego wyczerlenia E. Levinasa odnośnie do przemocy, władzy, odpowiedzialności, bycia zakładnikiem, zastępstwa. Lévinas odważnie tropi w myśleniu ontologicznym pewną tendencję; podkreśla genetyczne pokrewieństwo owej tendencji z panującym w całych dziejach myśli europejskiej nastawieniem na „zdobyczy” charakter rozumu, choć nowatorsko zauważa ową inteligibilność, która karze podporządkować rzeczywistość człowiekowi.

<sup>12</sup> Por. R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991, s. 49 i n.

<sup>13</sup> Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini*. La Haye: Nijhoff 1961, s. 12nn.

<sup>14</sup> Por. E. Lévinas: *L'ontologie est-elle fondamentale?* „Revue de Metaphysique et de Morale” 1951, s. 92; tenże, *Totalité et Infini*, dz. cyt., s.13-17; K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 39 i n.

<sup>15</sup> Por. R. Rożdżeński, dz. cyt., s. 49; E. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale...*, s. 89-90.

W odróżnieniu od ideologii Lévinas przyjmuje za swój punkt wyjścia „faktyczną sytuację ze strony poznającego ducha”<sup>16</sup>. Chodzi o pogłębienie metody redukcji fenomenologicznej i analizy intencjonalnej przez uzupełnienie, a może nawet zastąpienie jej metodą „inscenizacji konkretnej sytuacji”<sup>17</sup>. Celem owego zabiegu jest poszerzenie kontaktu z rzeczywistością o implikacje „pasywności zmysłów”. „Konkretność” podmiotu polega na „byciu sytuowanym” – poprzez cielesność, zmysłowość i wrażliwość – pośród wielu horyzontów, z których tylko jeden jest horyzontem sensu konstytuowanego transcendentalnie przez sam podmiot, a inne oznaczają otwarcie się na pochodzące spoza własnego ego ‘Sinngebung’<sup>18</sup>. Na czym polega podstawowy rys Lévinasowskiej krytyki Heideggera?

Filozofia słynnego myśliciela z Freiburga pozwala uniknąć naiwności przedkrytycznego i bezrefleksyjnego poznania; podejmuje wielkie tematy filozofii w nowy, obiecujący sposób: opiera się na faktyczności czasowego Dasein, którego „możliwość, kontyngencja i faktyczność nie są rozumiane jako dane umysłu, tylko jako akt” (L’ontologie est-elle fondamentale?). W punkcie wyjścia odrzuca tezę o wtórnej zależności prawdy od istnienia człowieka „[...] nie dlatego jest prawda, że istnieje człowiek; człowieczeństwo istnieje dlatego, że bycie w ogóle jest nieoddzielne od swojej Erschlossenheit, dlatego że jest prawda, ponieważ życie jest pojmovalne”<sup>19</sup>. Uznaje, że „nasza świadomość i świadome panowanie nad rzeczywistością nie wyczerpują naszych odniesień do rzeczywistości”<sup>20</sup>. Lecz niestety, ta sama filozofia „cofa się” – tzn. powraca do poziomu prymatu teorii przed wydarzeniem i sytuacją. „Rozumienie bycia polega więc na tym, by wyjść poza byt, mianowicie w otwartość (*das Offene*), i spostrzec byt w horyzoncie bycia [...] poszczególny określony byt zostaje zrozumiany, gdy już zajęło się miejsce poza określonością [...] wydaje się, że nie pozostaje nic innego, jak podporządkować relacje między bytami struktury bycia, metafizykę ontologii, „das Existenzielle den Existenzialen”<sup>21</sup>. Lévinas formułuje podstawowy zarzut pod adresem najgłośniejszej pracy Heideggera *Sein und Zeit* w kwestii etycznych konsekwencji ontologii fundamentalnej:

Rozprawa *Sein und Zeit* mogła się oprzeć na tej oto jednej tezie: bycie jest nieoddzielne od rozumienia bycia (które dzieje się jako czas); bycie odwołuje się już do subiektywności [...] Ogłaszać prymat bycia wobec bytu to wypowiadać się już na temat istoty filozofii, podporządkowywać relację z kimś, kto jest

<sup>16</sup> Por. K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 40.

<sup>17</sup> E. Lévinas, *La ruine de la representation*. In: Idem, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1982, s. 132–135; Zob. E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, s. 83.

<sup>18</sup> Zob. K. Wieczorek, dz. cyt., s. 49.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 91.

<sup>21</sup> Tamże, s. 92.

bytem (relacja etyczna), relacji z byciem bytu, które, będąc nieosobowe, pozwala na zapanowanie nad bytem, zdominowanie go (do postaci relacji poznawczej) i które sprawiedliwość podporządkowuje wolności [...] Ontologia Heideggera poddając relacji z byciem wszelką relację z bytem, ogłasza prymat wolności nad etyką [...] Odniesienie do bycia dziejące się jako ontologia polega na neutralizacji bytu po to, by go pojąć czy też opanować [...] Tematyzacja i konceptualizacja, zresztą nieoddzielne, nie stanowią zawarcia pokoju z Innym, ale pochwylenie Innego i zawładnięcie nim [...] «Myślę» prowadzi do «moge» – do przywłaszczenia sobie tego, co jest, do eksploatacji rzeczywistości. Ontologia jako filozofia pierwsza to filozofia mocy<sup>22</sup>.

Ontologia Heideggera, która podporządkowuje odniesienie do Innego relacji z byciem w ogólności pozostaje – jak pisze Lévinas – anonimowa i w fatalny sposób prowadzi do... tyranii. „Bycie przed bytem, ontologia przed metafizyką – to wolność teorii przed sprawiedliwością”<sup>23</sup>. Husserl i Heidegger zmierzali do tego, by odtworzywszy drogę „myślenia istotnego” swoich poprzedników, pójść nią możliwie jak najdalej, pogłębić sens najważniejszych odkryć i zradykalizować dążenie do słusznie wytyczonego celu. Lévinas poszukuje drogi zupełnie innej, wyraźnie przeciwstawiającej się „myśleniu istotnemu” filozofa z Freiburga; zachęca nas do przekroczenia moralnej dwuznaczności, w którą uwikłała się filozofia Heideggera.

Tak więc ontologia – przekonuje Lévinas – nie jest możliwa nie dlatego, że wszelka relacja z bytem zakłada uprzednie rozumienie bycia, ale z tego pierwszego – przed wszystkimi innymi – względu, że rozumienie bycia nie ogarnia relacji z innym, która właśnie „wyprzedza wszelką ontologię. Relacja ta jest w obrębie bycia pierwsza. Ontologia zakłada metafizykę. Spotkanie innego – zagadującej mnie i pytającej Twarzy innego – to metafizycznie źródłowe doświadczenie. „Słynne *conatus essendi* nie jest źródłem wszelkiego prawa i sensu”<sup>24</sup>, lecz rodząca się w spotkaniu z innym etyczna relacja odpowiedzialności za innego. Bycie nie jest bez racji, przeciwnie: Inny skłania mnie do pytania o rację bycia.

Pierwszym pytaniem metafizycznym nie jest już pytanie Leibniza: „Dlaczego jest raczej coś niż nic?”, lecz: „Dlaczego jest raczej zło niż dobro?” Oto de-neutralizacja bycia albo wykroczenie poza bycie. Różnica ontologiczna jest poprzedzana przez różnicę między dobrem i złem. To ona jest różnicą właściwą i źródłem wszelkiego sensu. Różnica między dobrem i złem, neutralizując różnicę ontologiczną, otwiera pole doświadczenia źródłowego. I na odwrót, spotkanie z innym, zawieszając ontologię – w całej sekwencji poruszeń, które można by określić wspólnym mianem osobliwej ontologicznej epoki – wyprowadza nas w pole różnicy między dobrem

<sup>22</sup> Tamże, s. 92; E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1982, s. 67.

<sup>23</sup> Por. K. Wiczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 92.

<sup>24</sup> Por. K. Wiczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, dz. cyt. 15–16. Por. także E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, dz. cyt., s. 67.

i złem. Znajdujemy się „gdzie indziej”, w obszarze bez-inter-esse-owności, poza „byciem i bytem”, gdzie rządzą reguły „inne niż bycie i inaczej niż być”. Nietrudno w tym ruchu ulec pewnym złudzeniom. Spróbuję wskazać trzy z nich. Różnica między byciem i niebytem jest bowiem absolutnie innego rzędu aniżeli różnica między byciem i bytem. Etyka ku której otwiera nas Lévinas nie tyle konstytuuje warstwę bardziej pierwotną od ontologii, ile jest tym, co w pewnym sensie bardziej ontologiczne niż ontologia, „emfazą ontologii”<sup>25</sup>. Transcendencja – przenosiny z porządku bytu do porządku sensu (tu: sensu bycia) – wydarza się już w granicach różnicy ontologicznej, która w tym znaczeniu stanowi „jedyną różnicę właściwą”. W próbach Lévinasa idzie tedy zasadniczo o to, by odmienić – radykalnie odinaczyć – sens, odformalizować, czy ściślej – transformalizować różnicę ontologiczną, odsłaniając i opisując ruch różnicowania się (transcendencji) w terminach innych niż bycie i różnica między byciem i bytem. Inaczej mówiąc: etyka jako „emfaza ontologii” to próba przesadzenia różnicy ontologicznej na inny grunt, na grunt różnicy między dobrem i złem. Lévinas – zdaje się dostrzegać, że konstytucja porządku sensu już się dokonała, że w przestrzeni różnicy ontologicznej znajdujemy się już nie pomiędzy bytami (i ich modalnością ontyczną: niebytami), lecz pomiędzy bytem a byciem, a więc w dynamicznym procesie odsłaniania się i zasłaniania sensu (bycia bytu i bycia).

94 | Heideggerowskie pytanie o Dasein formułowane bywa i jest analizowane w świetle bycia. Analiza sposobów bycia Dasein – przeprowadzana zgodnie z fundamentalną ontologiczną charakterystyką „tego” wyróżnionego bytu, który rozumiejąco odnosi się do swego bycia, a zarazem do bycia w ogóle – nie jest odpowiedzią na pytanie „kim (czym) jest człowiek?” Analiza w świetle „kwestii bycia” oznacza, że pytamy o to, „jak jest człowiek?” Pytamy tedy o modalności bycia, określające „sposób bycia człowiekiem”. Byt odnoszący się do bycia to miejsce (Da), w którym ujawnia się bycie (Sein). Jeśli różnicę ontologiczną rozumiemy-jak pamiętamy- jako niewspółmierną relację między bytem i innym niż byt (a tak właśnie – w negatywnym ujęciu – prezentuje się Heideggerowskie bycie), to wyznacza ona sposób otwierania się tego, co w języku Lévinasa zwie się „absolutnie innym”. Różnica ontologiczna jest nie tylko formalną pramatrycą stosunku transcendencji, ale jej właściwą reprezentacją. Relacja etyczna jest niemożliwa bez myślenia bycia, tj. różnicy ontologicznej, która warunkuje pojawienie się absolutnie innego. Transcendencja etyczna zakłada tedy transcendencję ontologiczną. Trzeba wprawdzie być inaczej niż byt, aby być absolutnie innym. Występując przeciwko ontologii, Lévinas musi niejako zakładać myślenie

<sup>25</sup> Por. K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, dz. cyt. s. 17. Por. E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, übers. von T. Wiemer, Freiburg 1988, s. 157.

bycia. Metafizyka Twarzy jest jeno refleksem Inności ujawniającej się w różnicy ontologicznej. Lévinas nasłuchuje absolutnie Innego na zewnątrz ontologii i stara się różnicę transcendencji wyekspediować poza nią, a tym samym nadać metafizyce charakter radykalnie eksterytorialny. Wszystkie próby Lévinasowego myślenia są nieskończonym „esejem o zewnętrznosci. Aporia pokazująca się na drodze myśli, która – by przywołać paradoksalną formułę Lévinasa – myśli więcej niż myśli, więcej niż zdolna jest pomyśleć, zostaje wkomponowana w strukturę myślenia transcendencji. I w tym sensie, ulegając ontologicznemu złudzeniu wywikłania się z ontologii, jednocześnie się od niego uwalnia. W metafizycznej przestrzeni myślenia transcendencji pasmo „porażek” jest najbardziej widowym świadectwem „pomyślności”.

## Etyka i religia

Pragnę teraz przejść do Lévinasowskiej etyki, której wyrazem ostatnim jest refleksja o Bogu „transcendentnym aż do nieobecności”. Przypomnijmy wpierrw, że ontologia kartezjańska włącza każde Inne, usuwa tym samym to, co mogłoby przewyższać całość, usuwa wszelką transcendencję, a właśnie ze stanowiska głodu na poziomie wielkiej pokory zarysowuje się transcendencja. Tak więc Heidegger widziany przez Lévinasa był niejako obowiązkowym przejściem, zakwestionowaniem priorytetu ontologicznego. Heidegger wywodził wymierny czas, wychodząc od czasu pierwotnego. Pierwszeństwo ma relacja z przyszłością jako relacja z możliwością, a nie z rzeczywistością. Dasein i śmierć, bycie ku śmierci jest u niego źródłem czasu<sup>26</sup>. Lévinas zachowuje wiele z racjonalności analiz Heideggera, ale nie poprzestanie na tym, jako gorliwy czytelnik Biblii przedstawi jedyną metafizykę dialogu, łaski wejścia na dwór Boga, Pana mnie i bliźniego. Na współczesną przemoc i zanik autorytetów odpowiada refleksją o dobroczynności Dobra jako łaski! Tutaj dobro-bycie i dobro-dziejstwo nie oznaczają dobro-bytu. Za to samo Dobro utożsamiane jest z Bogiem. Ono realizuje się jakby poza dobrem i złem, w ramach wypełniania triady: stworzenie – wybranie – zbawienie!

W obliczu greckiej fatalności myśliciel przywołuje zbawienie jakie chrześcijaństwo przynosi poprzez zwycięstwo nad czasem, jako możliwość odnowienia, która gwarantuje, że terażniejszość nie została poddana przeszłości. „Atrydom, którzy debatują pod pręgierzem przeszłości, obcego i brutalnego jak nieszczęście, chrześcijaństwo przeciwstawia dramat mistyczny. Krzyż wyzwala; i przez Eucharystię która triumfuje nad czasem to wyzwolenie dzieje się każdego dnia. Zbawienie, jakie

<sup>26</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, Kraków 2008, s. 52.

Chrześcijaństwo chce przynieść to, co jest warte – poprzez obietnicę poczęcia na nowo definitywu, którego upływ czasu wypełnia – tej przeszłości zawsze z powodu, zawsze podjętej jako problem<sup>27</sup>. Ta wolność w obliczu czasu rozwija się w pojęciu człowieka, który zamierza przekształcić swoje życie na bardziej konkretne. Dusza ludzka jest transcendentna, znaczy to z jednej strony moc konkretną wyrwania się zmiennym kolejom losu, z drugiej – jednakową godność wszystkich dusz z racji ich społecznego uwarunkowania. Lévinasowska realność konkretna wyraża ostateczną głębię indywiduum. Porządek etyczny nie jest przygotowaniem, lecz przystąpieniem samym do Boskości. Cała reszta jest chimera<sup>28</sup>. Według Lévinasa zła nie można zatrzymać rytem. Odpowiedzialność osobowa człowieka wobec człowieka polega na tym, że Bóg nie może jej anulować. Zło nie jest zasadą mistyczną, którą możemy zacierać rytem, ono jest natarciem, które człowiek wykonuje wobec człowieka. Nikt, nawet Bóg, nie może postawić się w miejsce ofiary. Choć Bóg Lévinasa porzuca czas, czeka na powrót człowieka, jego samodzielność czy też odrodzenie. W koncepcji myśliciela z Kowna świat albo też wszechmocne przebaczenie staje się nieludzkie. Judaizm wierzy w to odrodzenie człowieka bez interwencji czynników ponadludzkich innych aniżeli świadomość Dobra i Prawa. „Wszystko jest pomiędzy rękami Boga, z wyjątkiem łęku samego Boga”. Możliwości wysiłku ludzkiego są nieograniczone. Wszelka możliwa pomoc społeczna nie może jednak się równać komunii świętych. Z kolei nauka talmudyczna kieruje się od porządku etycznego ku zbawieniu duszy indywidualnej. Lévinas z czasem bardzo zbliżył się do chrześcijaństwa, odróżnia dwie formy chrystianizmu, chrystianizm socjalny i chrystianizm dogmatyczny.

W artykule zatytułowanym *Etyka i duch* opublikowanym w 1952 roku jako reakcja na encyklikę *Humanis Generis* Lévinas zachował całą możliwość zbliżenia judeo-chrześcijańskiego. Postawił się jednak w chwili, kiedy dostrzegł, że istnieje granica nie do przewyżnienia, mianowicie kiedy okazało się, że to zbliżenie jest pokrewne teologii substytucji. Myśl chrześcijańska zasługuje na jedyny szacunek a w szczególności Pasja, która zawiera sens ostatni tego, co ludzkie. Ze zdarzeń które konstytuują ten dramat emanuje wszelka inteligibilność. Ale czy trzeba, by ta godność wiązała wszelkie przejęcia czynu? W *Trudnej wolności* czytamy: „Jak Arkę Noego mężnie uosabia jedyne drzewo, które prefiguruje przyszły Krzyż, jak studnie drążone przez Izaaka przygotowują spotkanie Samarytanki i Jezusa, jak trąd Miriam symbolizuje białość Maryi i krzak gorejący koronę z cierni – wszystko to prowadzi nas od razu do stadium logicznego, które przekracza logikę czy też które ją poprzedza”.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Difficile Liberté...*, s. 28, 146.

<sup>28</sup> Tamże, s. 137.

Krytyka Lévinasa pozostaje jakby formalna. Oto Bóg nawiedza, bywa na drogach ludzkich. Przypomnijmy choćby scenę trzech podróżnych u Abrahama. Czy godność duchowa ludzi Starego Testamentu nie oparła się na dramacie usytuowanym na cudownym planie świętości, aniżeli na sensie tego życia, które jest świadomością obdarowującą samą siebie? Historia święta nie jest interpretacją kawałka tezy doktorskiej, stała się transcendentną, ale została wyartykułowana w ramach wolności ludzką życia realnego. Lévinasowi chodzi o zachowanie porządku. Otóż nie jesteśmy-jak pisze- jedynie aktorami w teatrze; wolność człowieka świadomego rozwija się w rodzaj fatum sublimowanego i uświęconego, w którym na miejscu bytu figuruje człowiek. I tak Lévinas zarzucał Pawłowi Claudelowi nieznamość gramatyki hebrajskiej. Człowiek jako osoba, jako sprawca historii wydaje mu się mniej realny jak człowiek-figura, jak człowiek-statua. Dochodzimy do usprawiedliwień Auschwitz, w stylu retoryki fałszywych przyjaciół Hioba. W tym punkcie pozycja Lévinasa opiera się na obronie Prawa, a specjalnie Talmudu. Judaizm nie ogranicza się tylko do apeli szlachetnych, lecz do ogólnych apeli Proroków. Chrześcijaństwo jakby tego nie dostrzega. Owszem Namiestnik Chrystusa na ziemi mówi o tym np., że kobieta ma prawo do macierzyństwa, lecz zdaje się pomniejszać fakt, że i obecnie realizuje się jakby sens duchowy apeli Proroków. Lévinas przeciwstawiał się rezolutnie stwierdzeniom, jakoby judaizm przywiązywał wagę do litery prawa zapominającego swego ducha, podczas gdy właśnie *caritas* zapowiadana (obiecywana) przez chrystianizm przenosiła sprawiedliwość w status prymitywny, albowiem za cenę łaski a nie sprawiedliwością tenże chrystianizm okupował zło.

W Talmudzie i w Prawie istnieje prawo sprawiedliwości, które modeluje społeczeństwo realne, to tutaj sens duchowy apeli Proroków się realizuje. „Bóg jest konkretny – pisze Lévinas – nie przez wcielenie, lecz przez Prawo”<sup>29</sup>. I właśnie życie ekonomiczne jest miejscem ontologicznym, w którym stworzenie przepoczwarza się w ducha, w którym „ciało otwiera się na słowo”. Relacja z bliźnim może realizować się jedynie w sytuacji, gdy ktoś angażuje się materialnie i konsekwentnie wszystko czyni się ze sprawiedliwością – to prowadzi do prawdziwych odpowiedzialności. I wtedy to czyni nas niedysponowanych z racji na zadanie szafarzy łaski. Teologia jakby krytykuje substytucję, czyli postawienie się w miejsce innego, odpokutowanie za innego. A przecież Izrael nie definiuje się w opozycji do chrystianizmu. Polega on raczej na pragnieniu porozumienia z wszystkimi ludźmi, którzy wiążą się moralnością. Jak pisał Lévinas: przez chrystianizm zostaliśmy wewnętrznie przekonani do innej inspiracji. Tych przekonań wewnętrznych nie moglibyśmy zachować, ich ustrzec dla nas, gdyby od dwóch tysięcy lat, (nie) teolo-

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 192.

gowie chrześcijańscy nie ofiarowali się za realizatorów, perfekcjonistów, spełniaczy judaizmu, podobnie jak wyznawcy Kanta, którzy w swych studiach uzupełniali go czy platończycy, którzy ulepszaali Platona. Może dobrze, że mamy tych robotników jedenastej godziny<sup>30</sup>.

Lévinasowska myśl, która przebudziła się na Boga wykracza poza doświadczenie. Albowiem człowiek jest nagi, tożsamość przychodzi do niego tylko przez niezbywalną odpowiedzialność. Ona jest warunkiem lub bezwarunkowością, które należy odróżnić od struktur oznaczających ontologiczną kruchość obecności, śmiertelność i trwogę. Lévinas pisał: „Trzeba umieć dostrzec intrygę sensu innego niż ontologiczny, intrygę, w której samo prawo bycia zostaje postawione pod znakiem zapytania”<sup>31</sup>. To prawda, że bycie się życiu daje. Transcendencja rzeczy w stosunku do wewnętrzności przeżywanego przez myśl, w stosunku do przeżycia, którego nie wyczerpuje idea świadomości „jeszcze mętnej”, transcendencja przedmiotu jest ujmowana przez intencjonalność. Pojawia się dystans, ale i dostępność.

Zauważmy zarazem, że psychika nie wyczerpuje się w rozwijaniu „energii” bycia, w ujawnianiu pozycji bytów. I tak fakt, dlaczego mówimy jest pierwszym widocznym pęknięciem w psychice spełnienia. Wyrażenie jakiejś myśli w języku nie równa się jej odbiciu w obojętnym lustrze, zakłada w przeżywaniu sensowności relacji inne niż intencjonalne, relacje, które niczego nie obejmują, lecz dotyczą samej inności Innego. Na przykład Husserłowska „współ-prezentacja”, która nie może osiągnąć spełnienia, czyli intuicyjnego wypełnienia intencji re-prezentującej, obraca się w transcendencję, którą można określić przez postawę i wymogi etyczne, przez odpowiedzialność, której jedną z modalności jest język. Lévinas odsłania w tym aspekcie kategorię bliskości bliźniego, która nie jest ograniczeniem Ja przez Innego, ani dążeniem do ich przyszłej jedności, lecz pragnieniem, które żywi się swoim głodem, albo miłością, która jest dla duszy cenniejsza niż całkowite posiadanie siebie przez siebie. Istnieje idea nieskończoności w nas. Bliskość i religia, każdą nowość zawartą w miłości można porównać do głodu. Bliskość jest dla mnie lepsza od jakiegokolwiek interioryzacji i symbiozy. Niespełnienie znaczy osiągnięcie wyższego poziomu. Wychodzimy już nie od doświadczenia, lecz od transcendencji. Kierkegaard jest tym, który jako pierwszy myśląc Boga, nie myśli Go na podstawie świata. Bliskość Innego nie jest jakimś „oderwaniem się bytu od siebie”. Pragnienie nie jest czystym brakiem; relacja społeczna jest więcej warta niż rozkoszowanie się sobą. A bliskość Boga, jaka przypada człowiekowi, jest może losem bardziej boskim niż los Boga rozkoszującego się własną boskością. Kierkegaard pisze:

<sup>30</sup> Tamże, s. 146.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 255.

W przypadku dóbr doczesnych, im mniej ich człowiek potrzebuje, tym staje się doskonalszy [...] Ale w relacji między człowiekiem a Bogiem ta zasada zostaje odwrócona: im bardziej człowiek potrzebuje Boga, tym jest doskonalszy [...] wiara jest właśnie tym dialektycznym balansowaniem, które choć niustannie w bojaźni i drzeniu, nigdy przecież nie traci nadziei; wiara to właśnie ta nieskończona troska, która każe czuć i wszystko ryzykować, wewnętrzna troska o to, czy naprawdę mam wiarę<sup>32</sup>.

Czasownik „być” wyraża aktywność, w której nie dokonuje się żadna zmiana, ani jakości, ani miejsca, ale w której spełnia się właśnie samo utożsamianie się tego, co tożsame, nie-pokój tożsamości. Zatem chlubimy się tożsamością bytu. Rozumność wciąż polega na ogarnianiu, rozum znaczy obecność bytu, ukazywanie się bytów przed prawdziwą świadomością. Kryzys tradycyjnej filozofii, który jest jeszcze przed nami, oznacza wewnętrzny rozpad sensu zawartego w poznaniu i wyrażającego tożsamość lub spoczynek bytu. Uprzywilejowanie obecności zostało podważone przez Derridę w *Głosie i fenomenie*<sup>33</sup>. Zanegował on samą możliwość pełnej obecności. Okazuje się, że obecność jest zawsze odkładana, zawsze „tylko wskazywana” Jest to najbardziej radykalna krytyka filozofii bytu, odkrywająca, że iluzja transcendentálna zaczyna się już na poziomie bezpośredniości. Wydaje się zatem, że powinniśmy zrezygnować z modelu poznania, zgodnie z którym spełnieniem myśli jest byt? Radykalna zewnętrzność, jaka pojawia się w czystym oznaczaniu, świadczy o istnieniu innego porządku sensu. Zewnętrzność, czyli relacja wykluczająca wszelką relację, pojawia się tam, gdzie jeden z członów zostaje naznaczony przez nieogarnialne, przez Nieskończoność. Lévinas proponuje tutaj bliskość Boga, w której rysuje się nieredukowalna do wiedzy relacja społeczna, lepsza niż synteza i spełnianie się bycia w świadomości siebie bliskość, w której poprzez to, co jest „lepsze niż”, zaczyna dopiero znaczyć dobro. Bliskość nadająca sens czystemu trwaniu, czystej cierpliwości życia, które po prostu przeżywamy bez żadnej racji istnienia; rozumność starsza niż odsłanianie bytu. Relacja transcendencji pojawia się w filozofiach poznania pod różnymi nazwami. Jest tym, co ponad bytem u Platona; odsłania się w czynnym intelekcie u Arystotelesa; jest wznoszeniem się rozumu teoretycznego do rozumu praktycznego u Kanta; jako pragnienie bycia uznanym przez innego człowieka pojawia się nawet u Hegla; jest odnawiającym się trwaniem u Bergsona; jest też budzeniem się rozumu u Heideggera.

Ale transcendencji Nieskończoności nie mogą oddać żadne zdania, nawet negatywne. Wydaje się, że poruszana już tutaj bliskość bliźniego jest tą nieustającą odpowiedzialnością za drugiego, od której nie sposób uciec; choć Lévinas o tym nie wspomina, to jednak zauważmy, jak bardzo trudno się otworzyć na tę bliskość

<sup>32</sup> Tamże, s. 181–182.

<sup>33</sup> Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli E. Lévinasa*, w: *Pismo Filozofii*, wyb. B. Banasiak, Kraków 1992.

drugiego. Myśliciel sucho stwierdza: nieustająca odpowiedzialność popycha mnie, potencjalnie, do zastąpienia drugiego człowieka, do bez-warunkowego bycia zakładnikiem – ona nadaje sens podmiotowi, który mówi ja w sytuacji odpowiedzialności. Tej odpowiedzialności muszę sprostać jako pierwszy, jako pierwsza osoba wyrwana z wygodnego miejsca, które chroniona jednostkowość zajmuje w pojęciu Ja w ogólności filozofii samoświadomości. Pytanie zrodzone z przeczcucia tego, co inne, przekształca się w odpowiedzialność za innego człowieka, a bojaźń Boża – w lęk o bliźniego i w obawę, że umrze. Zatem jest w człowieku rozumność starsza od tej, która przejawia się jako rozumienie bytu, dającego się ogarnąć, a bycia tym samym ukonstytuować przez świadomość, i która panuje jako świat. Według Lévinasa Inne, które wymyka się identyfikacji (tzn. tematyzacji i hipostazie), a które tradycyjna filozofia próbowała opanować przy pomocy pojęcia rozwijającego się jako samowiedza, powinno być rozumiane całkiem inaczej, w myśleniu kwestionowanym przez Nieskończoność, której myśl nie potrafi ogarnąć, w przebudzeniu, w nieustannym kwestionowaniu spokoju, czyli tożsamości Tego Samego. Bierność bardziej bierna niż wszelka bierność, a zarazem nieustanne budzenie się; myśl, która myśli więcej niż myślenie bytu, przebudzenie, które filozofia usiłuje przekazać w języku, który nieustannie sobie zaprzecza i tylko sugeruje<sup>34</sup>.

W filozofii tradycyjnej mieliśmy prymat wiedzy nad dialogiem. Gabriel Marcel twierdzi zaś, że tylko stosunek między dwoma bytami zasługuje na miano duchowego. Nowa filozofia dialogu uczy, że aby zwrócić się do drugiego człowieka jako do Ty i aby do niego mówić, nie trzeba mieć uprzedniego doświadczenia Innego. Dialog nie jest doświadczeniem związku między mówiącymi do siebie ludźmi. Dialog jest wydarzeniem duchowym co najmniej równie nieredukowalnym i dawnym jak cogito. Dla Bubera właściwym Ty jest niewidzialne Ty wieczne – nie dające się uprzedmiotowić, nietematyzowalne Ty Boga; według Gabriela Marcela, nie rozumiemy Boga, mówiąc o Nim w trzeciej osobie. W dialogu powstaje absolutny dystans między Ja i Ty, które są absolutnie rozdzielone przez niewyraźalny sekret ich wnętrza, gdyż każdy jest jedyny, każdy absolutnie inny od drugiego, bez wspólnej miary i bez obszaru możliwej koincydencji. Powstaje tu również „interweniuje” niezwykła i bezpośrednia relacja, która przekracza ten dystans, choć go nie znosi. Jest to inny niż poznanie sposób docierania do drugiego człowieka: zbliżanie się do bliźniego. Kiedy Ja zwraca się do Ty, tworzy się nad-zwyczajne i bezpośrednie przejście, silniejsze niż jakikolwiek związek idealny, niż jakakolwiek synteza dokonana przez Ja myślę. Bo Ty jest absolutnie inne od Ja. Dialog nadaje sens czemuś, co „większe” lub „lepsze” nie zaprawą jakiegoś nadnaturalnego głosu czy w wyniku przesądu. „Więcej” lub „lepiej” to niezasłużony dar, czyli łaska wychodzenia Innego

<sup>34</sup> Zob. *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 196.

na moje spotkanie. Oczywiście nie chodzi o to, że drugiego człowieka powinniśmy brać za Boga albo że Bóg, Ty wieczne, jest zwykłym przedłużeniem Ty ludzkiego. Ważne jest to, że tylko dzięki relacji z drugim człowiekiem, to bezmierne słowo dialog zaczyna znaczyć dla myśli, a nie odwrotnie.

Myśl etyczna, relacja społeczna, która jest bliskością lub braterstwem nie jest syntezą. Pojawia się odpowiedzialność niezależna od tego, co mogłem popełnić lub czego mogłem nie zrobić dla drugiego człowieka, niezależna od wszystkiego, tak jakbym był oddany Innemu wcześniej niż samemu sobie. Autentyczność tutaj, której miarą nie jest to, co moje własne, to czego już doświadczyłem, odsłania czystą bezinteresowność wobec inności. Mamy odpowiedzialność bez winy, kiedy jednak odsłaniam się na oskarżenie, którego nie może znieść żadne alibi; odpowiedzialność, która poprzedza moją wolność, każdy początek we mnie, każdą terażniejszość. Ale odpowiedzialność za bliźniego poprzedza moją wolność w przeszłości niepamiętnej, nie dającej się przypomnieć, która nigdy nie była terażniejszością, starszej niż jakakolwiek świadomość czegoś. A ślad tego „głębokiego kiedyś” niepamiętnej przeszłości płynie do mnie, z twarzy drugiego człowieka, jako rozkaz i prośba, jako przykazanie Boga. Boga niewidzialnego, którego nie może objąć żadna relacja (nawet intencjonalna, ponieważ nie jest kresem niczego), który jest Nieskończonością. Czas Boga – jedyny szyfr, jest zarazem oddaniem i transcendencją. Z ukierunkowaniem się ku Bogu odsłania się też sens naszego człowieczeństwa, obecny w twarzy bliźniego, ponad tym, czym człowiek może być, w jego nietutejszości. On narzuca się mojej odpowiedzialności. Lévinas pisze: „Czy to narzucanie się, to spadanie-na-mnie obcego, nie jest sposobem, w jaki «wkracza na scenę» albo w jaki Bóg nawiedza myśl, który kocha przychodnia, który przez jego pytanie stawia mnie pod znakiem zapytania i o którym zaświadcza moje «oto jestem»”<sup>35</sup>. Oto jestem w bierniku, do twojej dyspozycji, drogi kolego. W twarzy, która o mnie pyta, nabiera sensu znaczenie inne – i starsze – niż ontologiczne, budząc mnie na myślenie inne niż wiedza. Sens istoty ludzkiej nie mierzy się obecnością, nawet obecnością wobec samego siebie. Bliskość znaczy dzięki transcendencji i dzięki ku-Bogu-we-mnie, które stawiają mój byt pod znakiem zapytania. Problem istnienia Boga ma tedy sens chyba tylko wewnątrz świata.

To wszystko opisuje jedynie okoliczności, w jakich samo słowo Bóg nawiedza myśl, i to w sposób bardziej nieodparty niż jakkolwiek obecność. Twarz, poza ukazywaniem się i intuicyjnym odsłanianiem, jako ku-Bogu, odsłania powolne narodziny sensu. Trzeba umieć dostrzec intrygę sensu innego niż ontologiczny, intrygę, w której samo prawo bycia zostaje postawione pod znakiem zapytania. Należy na nowo przebudzić się na Boga, na ja prerefleksyjne, które jest bratem

<sup>35</sup> Tamże, s. 253.

drugiego człowieka i w braterstwie z konieczności za innego odpowiedzialne, nie-obojętne na śmiertelność Innego, oskarżone o wszystko, choć bez winy, którą mogłoby sobie przypomnieć, ja sprzed podjęcia jakiegokolwiek decyzji, sprzed jakiegokolwiek wolnego czynu, a zatem sprzed grzechu, z którego ta odpowiedzialność mogłaby wypływać-odpowiedzialność zakładnika, która prowadzi do zastąpienia drugiego człowieka.

Rozumność etyczna jest niezależna od myślenia teoretycznego i od myślenia bytu. Niemniej „odrzucać filozofię to nadal filozofować”. Zauważmy, Bóg Biblii znaczy w sposób niebywały-czyli bez analogii z ideą, którą poddajemy kryteriom prawdy czy fałszu, znaczy ponad bytem i byciem, jako transcendencja. W filozofii ogłaszano najczęściej priorytet ontologii i immanencji. Ale świadomość – jak pisze Lévinas – zerwała już z bezinteresownością. Myślimy świadomość, wychodząc od emfazy obecności. A świadomość utrzymująca się w swojej tożsamości, w równoczesności swoich momentów, sprawia, że rzeczywistość dzieje się jako proces w terażniejszości. Człowiek religijny odruchowo interpretuje swoje przeżycie jako doświadczenie. Wbrew sobie interpretuje Boga, którego rzekomo doświadczył, w kategoriach bytu, obecności i immanencji. Ale istnieje świadomość, która może otworzyć na transcendencję. Właśnie idea nieskończoności, idea Boga rozbija myśl, która jako zaangażowanie w byt czy synteza, ogranicza i sprowadza wszystko do obecności, pozwala zaistnieć. Konsekwentnie powiemy: nie ma idei Boga albo Bóg jest swoją własną ideą (Malebranche).

Wychodzimy poza porządek, w którym idea prowadzi do bytu. Idea Boga to Bóg we mnie, ale Bóg, który różni się od wszystkich treści. Nieskończoność zamieszkuje myślenie, ale zupełnie inaczej niż cogitatum. Jest to zamieszkiwanie bierne i do niczego niepodobne. Idea Nieskończoności znaczy znaczeniem wcześniejszym niż obecność, wcześniejszym niż jakiegokolwiek narodziny ze świadomości, staje się dostępna jako ślad<sup>36</sup>. Lévinas mówi o rosnącym nadmiarze Nieskończoności, który nazywa chwałą. Idea Nieskończoności kwestionuje wszelkie doświadczenie. Nie można przyjąć jej na siebie tak, jak przyjmujemy miłość. Lévinas mówi tutaj o pragnieniu. „Bycie dobrym to ułomność, słabość i głupota w bycie. Bycie dobrym jest wysokością i wyniosłością poza bytem-etyka nie jest momentem bytu – jest inaczej i lepiej niż bycie – jest samą możliwością transcendencji”<sup>37</sup>. W tym aspekcie odpowiedzialność ciągle się wzmaga, jest bezinteresownością, sprawiającą, że byt wyzbywa się swojego bycia. Odpowiedzialność nie jest następstwem braterstwa, płynie spoza mojej wolności. Oto mnie widzisz, oto masz mnie przed sobą jako twojego dłużnika i sługę. „Każdy z nas jest winny wobec

<sup>36</sup> Tamże, s. 126.

<sup>37</sup> Tamże, s. 136.

wszystkich za wszystkich i za wszystko, a ja bardziej niż inni”, mówi Dostojewski w „Braciach Karamazow”. Transcendencja w rozszczępionej *sobości* jest przygodą doświadczaną z Bogiem albo przez Boga. Dwuznaczność jest koniecznym elementem transcendencji, która musi przerywać własne ukazywanie się, własną fenomenalność. Potrzebuje dia-chronii i pobłyskiwania tajemnicy.

Książka, którą tutaj przedstawiamy nosi tytuł: *Bóg, śmierć i czas*. Poruszając problem Boga i czasu pragniemy mówić także o śmierci w wydaniu Lévinasowskim. Myśliciel zwraca uwagę, na fakt, że wewnętrzna świadomość, która poprzedza wszelką intencję, nie jest aktem, ale czystą biernością. I właśnie nie na byciu-w-świecie-jak pisze – ale na byciu pod znakiem zapytania polegałyby źródłowa wewnętrzność życia psychicznego. Ja, które afirmuje się w świecie i w byciu, pozostaje dość dwuznaczne albo dość zagadkowe, by – jak powiada Pascal – uznać się za godne nienawiści w samym ukazywaniu swojej emfatycznej tożsamości, swojej sobości – w języku, mówieniu. Bierność nie tyle opisuje „nieczyste sumienie”, ile daje się przez nie opisać. Lévinas pisze:

Moja śmierć, zawsze przedwczesna, jest porażką bytu, któremu chodzi o jego bycie, ale ten skandal nie narusza czystego sumienia bycia ani moralności opartej na niezbywalnym prawie do conatus. W bierności przeżycia nie-intencjonalnego [...] zostaje zakwestionowana sama sprawiedliwość miejsca w bycie, którego afirmację stanowi myślenie intencjonalne, wiedza i panowanie «teraz»<sup>38</sup>.

Zapytajmy teraz: czy moje „w świecie” albo moje „miejsce pod słońcem”, moje „u siebie”, nie uzurpują sobie miejsc przeznaczonych dla drugiego człowieka? W tym kontekście zauważmy raz jeszcze, że ku-Bogu nie jest procesem bycia: wezwanie odsyła mnie do drugiego człowieka, który nadaje temu wezwaniu sens, do bliźniego, o którego winienem się lękać. Jest lęk, który sięga dalej niż „samoświadomość”, lęk który budzi we mnie twarz Innego, jej skrajna prostota. Prostota odsłonięcia się na śmierć, bez obrony; i wcześniejsza niż jakikolwiek język i niż jakakolwiek mimika, pytanie-prośba, zwracająca się do mnie z głębin absolutnej samotności; prośba, która ma znaczenie rozkazu, która stawia pod znakiem zapytania moją obecność i moją odpowiedzialność. W obliczu śmierci niepozostawianie drugiego-człowieka-samym polegałoby na tym, że odpowiadam „oto jestem” (*me voici*) na prośbę, która mnie wzywa. Miłość bez pożądania. Śmierć to unieruchomienie zmienności twarzy, która z góry zaprzecza śmierci<sup>39</sup>. Twarz jest unicestwieniem jakiegoś sposobu bycia, który dominuje nad wszystkimi pozostałymi<sup>40</sup>. Śmierć to pozostawianie bez odpowiedzi. Relacja ze śmiercią, dawniejsza niż

<sup>38</sup> Tamże, s. 262.

<sup>39</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas...*, s. 21.

<sup>40</sup> Tamże, s. 16.

jakiegokolwiek doświadczenie, nie jest wizją bycia lub niebycia. Śmierć, śmiertelność jest wymogiem trwania czasu. W każdej śmierci uwydatnia się bliskość bliźniego, odpowiedzialność tego, kto przeżył<sup>41</sup>.

Człowiek jest więc sposobem nie-bycia-ku-śmierci<sup>42</sup>. Śmierć jest nieodparta i niezaprzeczalna. Ta nicość rzuciła wyzwanie zachodniemu myśleniu. I tak w kwestii śmierci Hegel powołuje się na ogólność Państwa. Akt pochówku to relacja ze zmarłym, a nie z trupem, symboliczny akt przez który krewni chronią zmarłego, śmierć jest powrotem do ziemi. Ale owo stawanie się Heglowskiej logiki nie pozostaje ogólne, a swoistym skandalem formalnym. W ujęciu Lévinasowskim śmierć byłaby więc niepokojeniem Tego Samego przez Inne<sup>43</sup>. Czas jest właśnie za sprawą śmierci i za sprawą śmierci jest Dasein<sup>44</sup>.

## Inny i metafizyka Dobra

Pragnę teraz zwrócić uwagę na niektóre konsekwencje powyższych rozważań nad Lévinasem. Myśliciel pyta: Czy sensowne myślenie nie jest obaleniem bycia, bezinteresownością – jak mówi – wyjściem z Porządku?<sup>45</sup> Czytamy u Lévinasa: „Odpowiedzialność ustanawia byt, który nie jest dla siebie, ale który jest dla wszystkich – jest zarazem bytem i bezinteresownością – gdzie dla siebie oznacza świadomość siebie, a dla wszystkich – odpowiedzialność za innych, podtrzymywanie wszechświata”<sup>46</sup>. „Ja podtrzymuje wszechświat”, s.249: „Nieskończoność, której świadectwem – a nie tematem – jest znak dawany drugiemu człowiekowi, znaczy dzięki odpowiedzialności za drugiego człowieka, dzięki jeden-za-drugiego, dzięki podmiotowi podtrzymującemu wszystko – podległemu wszystkiemu – to znaczy cierpiącemu za wszystkich i dźwigającemu wszystko, choć to nie on decydował o tym obciążeniu, które chwalebnie wzrasta w miarę, jak jest nakładane.” I dalej: „Lecz jednocześnie ów Bóg, który zakrywa swe oblicze i pozostawia sprawiedliwego jego sprawiedliwości bez zwycięstwa – ten odległy Bóg – przybywa od wewnątrz”<sup>47</sup>. Cóż może być bardziej bliskie niż Dobro, które się powierza. To jest u Lévinasa zupełnie niemożliwe! Jest nim eschatologia sprawiedliwości, która prowadzi poza istotę i poza czas po to, by w etycznym geście substytucji przybliżyć

<sup>41</sup> Tamże, s. 24.

<sup>42</sup> Tamże, s. 67.

<sup>43</sup> Tamże, s. 27.

<sup>44</sup> Tamże, s. 67.

<sup>45</sup> Tamże, s. 147.

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 196.

<sup>47</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 152.

się do Dobra i w pewnym sensie przejść na jego stronę. Tam jednak nie ma już nic do powiedzenia, tam nie przemawia już człowiek.

Wciąż fascynuje mnie jak nasze myślenie nawiedza Bóg. Myślenie, które jawnie lub skrycie aspirowało do miana religijnego zawsze budziło moją ciekawość, ponieważ graniczy ze światem, w którym czuję się u siebie. Inny to świat, ale przecież sąsiedni. Na czym polega jego sąsiedzka inność? W jaki sposób religijność wpływa na myślenie? Czy jest to jakiś brak, czy też nadwyżka w stosunku do myślenia niereligijnego? Jak kształtuje się jego język, nie tylko pod względem słownika, ale również ze względu na właściwą temu językowi logikę i gramatykę? I bodaj najważniejsza i najciekawsza dla mnie kwestia: w jakim języku możliwy jest dialog między tymi światami? Czy zasadą tego dialogu jest przekład, który zakłada pewną wspólnotę mimo odmienności, czy na odwrót: dążenie do dominacji i zawłaszczenie, a więc intencje niedialogiczne? Co dzieje się z myśleniem, kiedy nawiedza je Bóg, jak mawiał Lévinas? I właśnie próbkę myślenia religijnego mamy w tej książce. Moją szczególną uwagę i ciekawość zawsze przyciągali ci myśliciele, dla których właśnie myślenie religijne było zagadką wartą szczególnego namysłu. Religia opiera się na akcie wiary i ten akt jest bezsporny. Debata pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami religii przypomina spór pomiędzy ślepymi i głuchymi o to, czy dźwięki są kolorowe, a kolory dźwięczne, oraz o to, czy istotniejszy jest kolor, czy dźwięk. Oczywiście całkiem inny sens ma taki spór w przestrzeni politycznej czy etycznej. Kto traktuje ten spór jako *mein Kampf*, ten musi liczyć się z tym, iż poleje się krew niezależnie od tego, po czyjej jest stronie. W imię religii, również tej zeświecczonej, toczyło się najwięcej wojen, w imię jedynego boga wylano oceany krwi i wzniesiono góry trupów. To jedna z ulubionych zabawek dzieci bożych.

W związku z refleksją Lévinasa pojawia się jednak problem nieuniknioności Boga. Wiara jest jak doksa – ów podstawowy zasób pojęciowych narzędzi, bez którego żadne myślenie się nie obejdzie, ale na którym rzadko kiedy dociekliwie spojrzenie się skupia. W przesłanie Ewangelii można wierzyć albo nie. Dowodzenie i logika niewiele mają tu do rzeczy. Ewangelia roi się od kwestii rozumowi uwłaczających – i nie o zmartwychwstanie czy niepokalane poczęcie głównie idzie, ale o sprawy, nad którymi uczeni w piśmie mieli łamać sobie bezskutecznie głowy przez stulecia: jak pogodzić wszechmoc i wszechwiedzę Boga z panowaniem się zła, Jego dobroć i *agape* z ludzką niedolą i cierpieniem? Takie „absurdy” dowodzą niesamowystarczalności ludzkiej, a szczególnie niewydolności ludzkiego umysłu (dzieją się rzeczy, jakich ludzki umysł ogarnąć nie może, rzeczy, o jakich filozofom się nie śniło) – a więc pośrednio dowodzą nie tyle istnienia, co potrzeby, konieczności, nieuniknioności Boga. W świecie dzisiejszym dotkniętym raczej nadmiarem niż niedoborem „dowodów” na wszystko, co się przyśnić może, świe-

cie, w którym każdemu popularnemu dowodowi depcze po piętach nie mniej popularny kontrdowód, w którym oferowane natrętnie i hałaśliwie „dowody” konkurują zaciekle o uwagę i aprobatę adresatów, kłócąc się ze sobą, przecząc sobie nawzajem i podważając swe racje – w takim świecie zapotrzebowanie na wiarę jest większe bodaj niż kiedykolwiek. Zaufanie, tak bardzo człowiekowi dla równowagi ducha potrzebne, daremnie szuka spokojnej przystani, gdzie mogłoby zarzucić kotwicę. To, że człowiek potrzebuje wiary, nie znaczy, że ją otrzyma. Prawie nic w naszym rozpedzonym świecie nie zachowuje kształtu na dłuższą metę. Nawet solidne w gruncie rzeczy kształty podejrzewane są o utajoną kruchość. Potężne z pozoru instytucje znikają bez uprzedzenia. Bankrutują lub są pożarte przez potężniejszych jeszcze i drapieżniejszych konkurentów. Nieomylnie dziś zdawałoby się recepty życiowego sukcesu demaskowane są po iluś tam dniach jako błędne tropy. Patentowane wzory „skutecznych rozwiązań” kompromitują się w użyciu i okazują się przepisami na katastrofę. Ludzie, którym wierzono, że wiedzą, że mogą i że chcą, okazują się niegodni zaufania, a kronika polityki mającej z założenia czynić świat gościnniejszym dla człowieka, bardziej mu przyjaznym i przychylnym, usiana jest mogiłami niespełnionych obietnic. I właśnie bez ludzi wierzących zwycięża cynizm. Jakiś pan mi powiedział: z uwagi na inercję Kościoła i na fakt, że wiara zanika, to ja wierzę. Lévinas zachęca do wiary bez początku, wystawianie się w roli zakładnika teraźniejszości. Człowiek nie spotyka Dobra, lecz zawdzięcza Dobru możliwość spotkania innego i innych.

W przypadku Lévinasa nieznośne słowo „być” czeka na niego u początku i u kresu drogi myślenia absolutnie innego. Wciąż jest na przekór i na złość wyrafinowanym i coraz radykalniejszym zakłębom deontologizacji. Myśląc kwestię dobra i zła w kategoriach aksjologicznych, pozostajemy wciąż jednak na gruncie ontologii, ponieważ tematyzujemy ją w języku „wolności” – „wolnego wyboru”. Tym bardziej – myśląc Dobro. Dobro jest uprzednie względem wolności. To ono mnie wybiera, zanim ja mógłbym je wybrać. Dobro-czynność i dobro-dziejstwo. Dobra wyprzedza wszelki mój czynny wybór w kręgu dobra i zła. „Być opanowanym przez Dobro nie znaczy wybierać dobro z jakiegoś neutralnego miejsca. Być opanowanym przez Dobro znaczy właśnie być wykluczonym z możliwości wyboru”<sup>48</sup>. Podkreślmy, że owo „wykluczenie” nie jest następstwem, lecz założeniem wszelkiego wyboru. Wykluczenie z możliwości wyboru to „pierwotny pakt z dobrem”, umożliwiający wolność. Mogę wybierać – wtórnie – w świecie dobra i zła, albowiem – pierwotnie – zostałem wybrany przez Dobro z „zaświatów” tego świata. Czy łaska tutaj wystarcza? Dobro nie uobecnia się na scenie bytu i niebytu, dobra i zła... czy pozostaje w cieniu? Można też zarzucić Lévinasowi, że nie chodzi

<sup>48</sup> E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übers. von L. Wenzler, Hamburg 1989, s. 75.

mu o wolność? Komentarzem do Lévinasa niech będą słowa Z. Herberta o ciele Innego, którego jak ciało Pana Cogito (podobnie jak ciało każdego innego człowieka) pozostaje „tym, co odrażające i pociągające równocześnie, i jako takie całkowitemu oczyszczeniu nigdy nie ulega”. Po przeczytaniu omawianej książki rodzą się inne jeszcze pytania i pierwsze odkrycia. Miejscem narodzin człowieczeństwa człowieka jest dramat dobra i zła, w którym człowiek uczestniczy zarówno jako bierny przedmiot, jak i aktywny podmiot<sup>49</sup>.

Przestrzeń aksjologiczna – przestrzeń dramatycznych relacji (spotkań) człowieka z innymi w kręgu dobra i zła – wyznacza granice „źródłowego doświadczenia”. Myślenie poszukujące „transcendentalnego aposteriori” staje się „myśleniem według wartości”. Człowiek rodzi się wtenczas, gdy błądzi w żywiole dobra i zła. „Żywioł” jest w tym miejscu synonimem „źródłowości”, „błądzenie” – „doświadczenia”. Człowiek – dookreślmy również drugą sytuację graniczną – umiera wtedy, gdy polem jego doświadczenia staje się przestrzeń jenseits von Gut und Böse. Dramat dobra i zła jest przede wszystkim zatem dramatem metafizycznym. Człowiek w kontakcie z Innym człowiekiem stale znajduje siebie niejako poza dobrem i złem. A właśnie „żeby nie umrzeć, trzeba niejako nie być poza dobrem i złem”. Zatem jak wyzwalając się z relatywnego dobra i zła można dojść do Dobra absolutnego?<sup>50</sup>

Współcześnie J. Tischner uczył nas myśleć wartościami. Owo myślenie Tischnera zorientowane na odsłanianie i opisywanie – transcendentalnych z uwagi na ich zasięg – struktur ludzkiego bycia nie nadaje im jednakże ono statusu ani kategorii ontologicznych, ani apriorycznych. Ze względu na wierność „doświadczeniu” Tischner poszukiwał „transcendentalnego aposteriori ludzkiego bycia”. Zamiast opisów genezy i struktur ludzkiego bycia czy sposobów bycia człowiekiem myślenie Tischnera, zanurzając się systematycznie w toń „źródłowego doświadczenia”, woli mówić o narodzinach człowieczeństwa czy rodzeniu się człowieka. Pytanie o „warunek możliwości człowieczeństwa człowieka” przybiera – w ostatnich pracach również pod wpływem Mistrza Eckharta – formę: „pod jakimi warunkami w człowieku może „urodzić się człowiek”?” Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Logika preferencji jest tu zrozumiała: absolutne Dobro istnieje w sposób absolutny dlatego, że jest absolutnym Dobrem. „Bóg mnie stworzył, aby mi się objawić; Bóg chce mi się objawić, aby mnie zbawić. Wszystko dokonuje się w imię dobra i ze względu na dobro”<sup>51</sup>. Właśnie w porządku zbawienia prezentuje się absolutna dobroczynność Dobra.

<sup>49</sup> Zob. J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 98.

<sup>50</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 169.

<sup>51</sup> Tamże, s. 176.

## Zakończenie

Czy „zbawienie jest czystym doświadczeniem Dobra”<sup>52</sup>? Człowiek rodzi się dzięki Bogu i ku Bogu (*ordo salutis*), który jest absolutnym Dobrem. Elementarne pytanie brzmi: Czy absolutne Dobro udziela się myśli, której nie nawiedza Bóg?

W książce *Myślenie według wartości* Józef Tischner wybiera drogę „od” zła „do” dobra. Wyniknęło to z przekonania, iż dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest jednak bliższe naszym doświadczeniom. Zło pokazane było na wiele różnych sposobów – jako zdrada, odmowa, kłamstwo, potępienie itd. (za każdym razem jako pewna postać zniewolenia) – konstytuuje źródłowe sensory tych doświadczeń. Zło nie dzieje się inaczej niżli dialogicznie, w „obszarze dialogu” – a to jest obszar „słów”, a nie „rzeczy”, ściślej – sensów, a nie bytów. Zło potrzebuje spotkania człowieka z człowiekiem, by móc się pokazać. Zło ma charakter dialogiczny (międzyludzki, zjawowy)? Znaczy to, że nie jest fenomenem z porządku bytu. Że nie wydarza się – używając Tischnerowskiej (a nie Heideggerowskiej) terminologii – w dziedzinie ontologii, czy na ontologicznej scenie dramatu. Zło „jest” – potrafi grozić i nęcić, namawiać i kusić, potrafi nicestwić i uśmiercać – ale jest inaczej niż to, co jest, inaczej niż byt. Aksjologiczny dramat jest pierwszy – w sensie źródłowości doświadczenia – względem ontologicznego. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w świetle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w świetle tego, co wartościowe<sup>53</sup>. To, co agatologiczne daje do myślenia. To, co aksjologiczne ukazuje kierunki działania. To, co agatologiczne sprawia, że samo istnienie staje się problemem. To, co agatologiczne ukazuje sposoby ocalenia<sup>54</sup>.

Wprowadzenie nowego – agatologicznego – wymiaru doświadczenia nie koryguje jednak zasadniczej optyki deontologicznej: „Człowiek może umrzeć za to, co niewidzialne. Może poświęcić swój „autentyczny byt” w imię tego, co jest „ponad bytem”. Dramat ontologiczny jest tylko wstępem do dramatu agatologicznego<sup>55</sup>. „Podejmując zagadnienie człowieka, musimy porzucić obszar ontologii i stanąć na gruncie agatologii”<sup>56</sup>. „Ontologia osoby zostaje poddana prawom agatologii”<sup>57</sup>. I rozstrzygająca dla naszych krytycznych peregrynacji teza: „Agatologiczna przestrzeń świadomości jest warunkiem możliwości człowieczeństwa człowieka. To, co agatologiczne daje do myślenia. Wydaje się nam, że ocalenie wykracza poza

<sup>52</sup> Tamże, s. 170.

<sup>53</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 516.

<sup>54</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków-Paris 1990, s. 58.

<sup>55</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka...*, s. 97.

<sup>56</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 8.

<sup>57</sup> Tamże, s. 168.

bycie w świetle dobra, poza wolność Boga. Bóg stworzył kosmos, jako godny władca wszechświata stworzył pierwszych rodziców, z boku Adama ulepił Ewę, następnie dał słowo człowiekowi dotyczące jego zbawienia, polecił by go słuchać, ale z drzewa pośrodku ogrodu nie wolno wam jeść. Nie posłuchali, zatem Bóg jakby chciał powiedzieć: „nie pomniejszajcie moich osiągnięć, nie niszczone mnie”. Wyszli pierwsi rodzice z raj, według nakazu Boga uczynili sobie ziemię poddaną, pełni nieklamanej nadziei. Ale ktoś powiedział, że Bóg nie posiada wnuczków, dlatego teraz każdy musi wybierać, musi pielęgnować podarowany czas. I oto jako chrześcijanin w każdej chwili wybierać muszę miłość, i to nawet niewidzialną. To jest ta ostatnia, szczególna lekcja, zarówno z pouczeń Lévinasowskich i z kazania na górze Nazareńskiego Jezusa.

## Literatura

- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli E. Levinasa*, w: J. Derrida, *Pismo Filozofii*, wybrał B. Banasiak, przełożyli K. Matuszewski i P. Pieniążek, Kraków 1992, ss.161-224.
- Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff 1974.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność: eseje o zewnętrżności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Filipem Nemo*, tłum. Bogna Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Humanismus des anderen Menschen, übers. von L. Wenzler*, Hamburg 1989.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Imiona własne*, tłum. Janusz Margański, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. von T. Wiemer*, Freiburg 1992.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff 1981.
- Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff 1961.
- Lévinas E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. von W.N. Krewani*, Freiburg 1987 .
- Lévinas E., *Wenn Gott ins Denken einfällt, übers. von T. Wiemer*, Freiburg 1988.
- Rożdżeński R., *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991.
- Tischner J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków-Paryż 1990.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Wobec zła*, „Tygodnik Powszechny“ 1992.
- Wodziński C., *Światłocienie zła*, Wrocław 1998.

## O filozofii Emmanuela Lévinasa u schyłku życia

**Keywords:** transcendence, first philosophy, fundamental ontology, the totality of the world, Heidegger's Dasein, external parallelism, participation, Lévinas' ethics, beyond relational externality, the proximity with no relation, hypostasis, the struggle for identity, alienation, premature death, another's time, the meeting of an unspecified another, immanence, selflessness, accused 'me', face your neighbor, the neighbor's radical responsibility, faith for an internal needs, substitution, an excess of Infinity, the inevitability of God, God as a good, performance, agathological consciousness

**Abstract:** Emmanuel Lévinas' central thesis was that ethics is first philosophy. His work has had a pro-

found impact on a number of fields outside philosophy, such as theology, Jewish studies, literature and cultural theory, and political theory. His thinking is an interpretive, phenomenological description of the repetition of the face-to-face encounter, the intersubjective relation at its precognitive core, being called by another and responding to that other. In a phenomenology it is a taking into account the experience related to free human action. Our goal is to take what is irreducible in man, that may be developed thanks to the free acts of individuals. Lévinas' assertion of the transcendence of the face should be understood as the most telling point of departure to a respect and human responsibility. This struggle for esteem occurs in the context of different spheres of life: at work, the struggle to prevail, to protect one's rank in the hierarchy of authority; at home, relations of neighborhood and proximity. Basically, the author describes Lévinas' book titled: *God, death and time*. The article has four sub-sections: the transition from ontology to the thinking of transcendence, ethics and religion, the philosophy of dialogue, another and the metaphysics of Good. Since attempts to overcome the fundamental ontology, outlining the same time as the concept of an identity with the Other, the author proceeds to present Lévinas' reflection on the face, which 'says' no transcendence, but contact with my neighbor, immanence. Specific is Lévinas' ethics, reflected in the final a reflection of God who is "transcendent until his absence". Personal responsibility of man to man consists in the fact that God cannot cancel it. The God who hides his face and left his fair justice without a victory – this distant God – 'comes from the inside'. So what could be more imminent than Good to be entrusted. Contemporary Philosophy extends also personal skills which can be recognized by others. The question thus arises as to whether social ties refer only to struggle for recognition, or it is also a kind of goodwill based on a specific affinity for one person to another in the great human family.

**Słowa kluczowe:** transcendencja, filozofia pierwsza, ontologia fundamentalna, totalność świata, Dasein Heideggera, analogiczność zewnętrzna, współuczestnictwo, etyka Lévinasa, poza relacyjna zewnętrzność, bliskość bez relacji, hipostaza, walka o tożsamość, obcość przedwczesnej śmierci, czas innego, spotkanie nieokreślonego innego, immanencja, bezinteresowność, Ja oskarżone, twarz bliźniego, odpowiedzialność radykalna za bliźniego, wiara wewnętrznej troski, substytucja, nadmiar Nieskończoności, nieuniknioność Boga, Bóg jako dobro, spełnienie, agatologiczna świadomość.

**Streszczenie:** Wedle Emmanuela Lévinasa etyka jest filozofią pierwszą. Jego praca miała ogromny wpływ w wielu dziedzinach poza filozofią, takich jak teologia, badania żydowskie, literatura i teoria kultury i teoria politycznej. Jego myślenie jest fenomenologicznym opisem powtórzenia spotkania człowieka twarzą w twarz, w jego relacji intersubiektywnej, gdy jest nazywany przez innego oraz odpowiada innym. Twierdzenie Lévinasa o transcendencji twarzy powinno być rozumiane jako najbardziej czytelne stanowisko wyjścia ku szacunkowi i odpowiedzialności człowieka. Walka o szacunek pojawia się w różnych sferach życia: w pracy, walka o pierwszeństwo, aby chronić stopnie w hierarchii władzy, w domu, w ramach stosunków sąsiedzkich, a nawet w relacji do naszej bliskości. Zasadniczo autor opisuje jedynie książkę, która ukazała się pod tytułem: Emmanuel Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*. Artykuł ma cztery podrozdziały: przejście od ontologii do myślenia transcendencji, etyka i religia, filozofia dialogu, inny i metafizyka dobra. Od próby przewyciężenia ontologii fundamentalnej, zarysowując czas jako pojęcie tożsame z Innym, autor przechodzi do przedstawienia lévinasowskiej refleksji na temat twarzy, którą 'pisze' nie transcendencja, ale kontakt z bliźnim, immanencja. Specyficzna jest Lévinasowska etyka, której wyrazem ostatnim jest refleksja o Bogu „transcendentnym aż do nieobecności”. Odpowiedzialność osobowa człowieka wobec człowieka polega na tym, że Bóg nie może jej anulować. Z kolei Bóg, który zakrywa swe oblicze i pozostawia sprawiedliwego jego

sprawiedliwości bez zwycięstwa – ten odległy Bóg – „przybywa od wewnątrz”. Cóż zatem może być bardziej bliskie niż Dobro, które się powierza. Filozofia współczesna wynosi też osobiste zdolności, które mogą zostać uznane przez innych. Powstaje zatem pytanie o to, czy więzi społeczne odnoszą się jedynie do walki o uznanie, czy również chodzi tutaj o rodzaj dobrej woli oparty na szczególnym podobieństwie jednej osoby do drugiej w wielkiej rodzinie ludzkiej.