FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Tom 3, 2006

CHRISTIAN PHILOSOPHY

Volume 3, 2006

Transcendence and Responsibility. On the 100th Birth Anniversary of Emmanuel Levinas (1906-1995)

EDITED BY MAREK JĘDRASZEWSKI

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY · FACULTY OF THEOLOGY

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Tom 3, 2006

Transcendencja i odpowiedzialność. W stulecie urodzin Emmanuela Levinasa (1906-1995)

POD REDAKCJĄ MARKA JĘDRASZEWSKIEGO

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

KOMITET WYDAWNICZY

ADAM ADAMSKI, PAWEŁ BORTKIEWICZ, FELIKS LENORT,
TADEUSZ KARKOSZ, KRZYSZTOF MICHALCZAK, JAN SZPET

REDAKTOR

FELIKS LENORT

Recenzent tomu:

TADEUSZ GADACZ
Polska Akademia Nauk

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1734-4530
ISBN 83-60598-63-0

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: bibliot@thfac.poznan.pl
tel./fax (0-61) 851-97-43
http://www.thfac.poznan.pl

PROJEKT GRAFICZNY SERII: PAWEŁ PĄK

KOREKTA: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

TŁUMACZENIA NA JĘZYK ANGIELSKI: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

DRUK: ESUS AGENCJA REKLAMOWO-WYDAWNICZA, 61-858 POZNAŃ, UL. WIERZBIĘCICE 35

Spis treści
Contents

Marek Jędraszewski
Jak można filozofować po Auschwitz *7*
How to Philosophize after Auschwitz

Jan Grzeszczak
Emmanuel Levinas (1906-1995) *13*
Emmanuel Levinas (1906-1995)

Katarzyna Dzikowska
O spotkaniach Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły *31*
On the Encounters of Emmanuel Levinas and Karol Wojtyła

Marek Jędraszewski
W stronę prehistorii Ja.
Korespondencja między Emmanuelem Levinasem a Simonem Decloux *51*
Towards the Prehistory of "I".
On the Correspondence between Emmanuel Levinas and Simon Decloux

Antoni Siemianowski
W sprawie poszukiwania nowej metafizyki *61*
On Seeking a New Metaphysics

Andrzej Latoń
Levinas i fenomenologia francuska *67*
Levinas and French Phenomenology

Krzysztof Stachewicz
Emmanuela Levinasa koncepcja etyki jako filozofii pierwszej *85*
The conception of ethics as prime philosophy in Emmanuel Levinas

Marek Jędraszewski
Interior intimo meo.
Św. Augustyn i Emmanuel Levinas o Bogu i o człowieku *105*
Interior intimo meo.
St. Augustine and Emmanuel Levinas on God and Man

Andrzej Latoń
Świadectwo jako kategoria filozoficzna u Heideggera i Levinasa *157*
Evidence as a Philosophical Category in Heidegger and Levinas

Katarzyna Dzikowska
Znak dany bliźniemu.
Emmanuel Levinas czyta Paula Celana *177*
A Sign to One's Neighbour.
Emmanuel Levinas Reads Paul Celan

Zbigniew Nikodem Brzózy
Filozofia Emmanuela Levinasa i kilka wątków bioetycznych *195*
The Philosophy of Emmanuel Levinas and Selected Bioethical Issues

Jan Grzeszczak
Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa
i opracowań poświęconych jego filozofii *223*
Polish Bibliography of Translations of the Writings of Emmanuel Levinas
and Studies of his Philosophy

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

MAREK JĘDRASZEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Jak można filozofować po Auschwitz

How to Philosophize after Auschwitz

W 1949 roku Theodor Adorno stwierdził: *Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch – Napisać wiersz po Auschwitz jest czymś barbarzyńskim*. To stwierdzenie stało się bardzo głośne, budząc wielkie echo. W związku z nim pojawiło się też wiele uwag krytycznych, między innymi ze strony poety Paula Celana. Jednak Adorno uparcie trwał przy swoim stanowisku. Odstąpił od niego dopiero w 1966 roku.

Co Adorno miał naprawdę na myśli, kiedy głosił, że pisanie wierszy po Auschwitz jest przejawem duchowego barbarzyństwa? Jeśli poezja była dla niego przejawem pewnej działalności należącej przede wszystkim do dziedziny piękna, to trzeba by stwierdzić, że ogrom nieszczęść, jakie symbolizuje słowo Auschwitz, nie pozwala odtąd ludziom zajmować się tym, co jest związane z porządkiem czysto estetycznym. Tworzenie kolejnych dzieł sztuki wskazywałoby bowiem na szczególnie bezduszne pięknoduchostwo, które pozostawałoby barbarzyńsko obojętne na tragedię, jaka się wydarzyła w Auschwitz i na innych rozsianych po całym świecie miejscach eksterminacji. Jeśli jednak poezja była rozumiana przez Adorno jako przesłanie i przekaz myśli, niekiedy wyrafinowanej w swej formie, to jego stwierdzenie wskazywałoby na to, że tragedia Auschwitz byłaby, najpierw, jedną wielką kompromitacją ludzkiego rozumu, i że, następnie, wobec tej tragedii dalsze działanie myśli z punktu widzenia pewnej wrażliwości etycznej byłaby niemożliwa. Tragedia Auschwitz powinna zatem zatrzymać myśl i skłonić ja do zanurzenia w bezkresną przestrzeń (bolesnego) milczenia.

Do tego stwierdzenia Adorno nawiązał później Maurice Blanchot. Pojmując pisanie wierszy jako czynność przede wszystkim intelektualną, związaną z działalnością rozumu oraz z odkrywaniem i przekazywaniem prawdy, Blanchot niejako uogólnił powiedzenie Adorno. Dlatego postawił niezmiernie ważne pytanie: *Jak filozofować, jak pisać będąc przenikniętym wspomnieniem o Auschwitz, o tych, którzy niekiedy powiedzieli nam w zapiskach zakopanych blisko krematoriów: Wiedzcie o tym, co się stało, nie zapomnijcie, i jednocześnie, nigdy nie będziecie wiedzieć*[1].

Pytanie Blanchota daje wiele do myślenia. Od czasów Oświecenia w kulturze europejskiej zaczęło bowiem dominować przekonanie, że „człowiek oświecony", czyli człowiek czyniący z rozumu jedyną normę swego myślenia i postępowania, będzie coraz lepszy i przez to coraz bardziej szczęśliwy. W konsekwencji także społeczeństwo, w którym on żyje, będzie odtąd dobre i szczęśliwe. Bycie człowiekiem oświeconym i budowanie społeczeństwa oświeconego zakładało jednak jeden podstawowy warunek: wyzbycie się przesądów religijnych, w tym przede wszystkim wiary w osobowego Boga, którego istnienie i błogosławioną Opatrzność głosi chrześcijaństwo. Zaczęto więc urzeczywistniać utopię społeczną przeniknięta – w imię oświeceniowego rozumu – ideologią najpierw deistyczną, a następnie ateistyczną. Skutki tej utopii w sposób najbardziej wyraziście ujawniły się w wieku dwudziestym. Przerażający przemysł śmierci, symbolizowany przez Auschwitz, dokładnie zaplanowany i konsekwentnie realizowany, stał się jedną wielką kompromitacją ludzkiego rozumu. Mówił o tym niezwykle przenikliwie Benedykt XVI podczas Światowego Dnia Młodzieży w Kolonii w 2005 roku: *W minionym wieku przeżywaliśmy rewolucje, których wspólny program głosił, by nie oczekiwać na pomoc Boga, lecz całkowicie wziąć we własne ręce sprawy świata, aby go zmienić. I zobaczyliśmy, że w ten sposób ludzki i stronniczy punkt widzenia uważany był za absolutne kryterium, którym należało się kierować. Nadawanie wartości absolutnej temu, co nie jest absolutne, lecz względne, nazywa się totalitaryzmem. Nie czyni człowiek wolnym, lecz pozbawia go godności i zniewala. To nie ideologie zbawiają świat*[2].

Czy można więc – wobec tej ogromnej kompromitacji ludzkiego rozumu i wobec skutków jego zbrodniczych ideologii – jeszcze filozofować? A jeśli tak – to jak? Pytanie Blanchota przybiera bardzo konkretny kształt w postaci kolejnych pytań: Czy po Auschwitz można jeszcze pokładać nadzieję w ludzkim rozumie? Czy można żyć dalej utopią budowania szczęścia zarówno indy-

---

[1] E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, s. 115, przypis 1.

[2] Benedykt XVI, *Święci zmieniają Kościół i świat. Czuwanie modlitewne, Kolonia 20 VIII 2005*, „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 26 (2005), n. 10, s. 25.

widualnego człowieka, jak i całego społeczeństwa przy jednoczesnym usunięciu Boga z horyzontu przyjmowanego powszechnie świata wartości?

Te właśnie pytania, wynikające najpierw z pytania Theodora Adorno, a następnie z pytania Maurice'a Blanchota, podjął w swej filozofii Emmanuel Levinas. W „Sygnaturze" – w tekście wieńczącym drugie wydanie jego książki *Trudna wolność* z 1976 roku – wyznał on, że jego biografia jest *owładnięta przeczuciem i wspomnieniem okropności nazizmu*[3]. Później to wspomnienie rozszerzył o inne budzące przerażenie wydarzenia, składające się na tragiczną historię dwudziestego wieku – wieku, *który w ciągu trzydziestu lat poznał dwie wojny światowe, totalitaryzmy prawicowe i lewicowe, hitleryzm i stalinizm, Hiroszimę, Gułag, ludobójstwo Auschwitz i Kambodży. Wiek, który kończy się obsesją powrotu tego wszystkiego, co znaczą te barbarzyńskie nazwy. Cierpienie i zło rozmyślnie narzucone, lecz żadna racja nie ograniczała rozjątrzenia rozumu, który stał się rozumem politycznym, oderwanym od wszelkiej etyki*[4]. Dlatego też w artykule *La souffrance inutile* rozszerzył Levinas znaczenie pojęcia Auschwitz: *Myślę, że wszystkie śmiertelne ofiary Gułagu i wszystkich innych miejsc męczarni w naszym politycznym wieku są obecne, kiedy mówi się o Auschwitz*[5].

Levinas był głęboko przekonany o tym, że po tak rozumianym Auschwitz – wbrew temu, co sądził Adorno – nie wolno nie myśleć, ani też pogrążać się w przestrzeni milczenia. Trzeba za wszelką cenę podjąć na nowo wysiłek myślenia. Trzeba filozofować! Trzeba zwłaszcza podjąć *następujący istotny problem: czy możemy mówić o absolutnym przykazaniu po Auschwitz? Czy możemy mówić o moralności po niepowodzeniu moralności?*[6]

Poprzez swoje liczne dzieła Emmanuel Levinas jednoznacznie pokazał zatem, że po Auschwitz trzeba koniecznie filozofować. Jednocześnie w swojej bogatej twórczości przedstawił też pewną bardzo ważną propozycję, jak należy filozofować po Auschwitz. Uważał bowiem, że myślenie dotyczące człowieka i etyczności musi być głęboko osadzone w horyzoncie myślenia o Bogu – i to tym bardziej, że w świetle tragicznych wydarzeń, które tak dogłębnie naznaczyły historię dwudziestego wieku, skompromitowały się dotychczasowe teodycee, zbyt łatwo i zbyt szybko „usprawiedliwiające" i „tłumaczące" Boga

---

[3] E. L e v i n a s, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 314.

[4] T e n ż e, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre,* s. 114.

[5] Tamże, s. 115, przypis 1.

[6] *The real question is, can one spek of an absolute commandment after Auschwitz? Can we speak of morality after failure of morality?* Por. T e n ż e, *The paradoxe of Morality. Entretien with T. Wright, P. Hughes, A. Ainley*, w: *The provocation of Lévinas: rethinking the Other*, London 1988, s. 168-180.

za zaistniałe zło, zwłaszcza za zło dotykające ludzi całkowicie niewinnych i bezbronnych. *Dysproporcja zachodząca między cierpieniem a wszelką teodyceą – stwierdzał w artykule «La souffrance inutile» – ukazała się w Auschwitz z jasnością, która rzuca się w oczy. Jej możliwość kwestionuje tradycyjną, istniejącą od wielu tysięcy lat wiarę. Czyż powiedzenie Nietzschego o śmierci Boga nie zyskało w obozach masowej eksterminacji znaczenia pewnego faktu quasi empirycznego?*[7]

Patrząc na filozoficzne dzieło Emmanuela Levinasa zawarte w takich jego głównych publikacjach, jak *Totalité et Infini* (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) czy *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), można powiedzieć, że jest ono jednocześnie jednym wielkim usiłowaniem przezwyciężenia tego, co on nazywał ontologią – w tym także głównych idei wywodzących się z epoki Oświecenia. Dochodzi w nim bowiem do głosu realizm prawdy o człowieku i jego osobowej godności – wbrew oświeceniowej utopii niemal idyllicznego świata stworzonego przez rozum; jest w nim mowa o konieczności etyki odrzucającej „wolność spontaniczną" na rzecz „wolności skończonej" i odpowiedzialnej – wbrew hasłom domagającym się dla człowieka wolności absolutnej; pojawia się w nim, na koniec, wyraźne myślenie „o Bogu, który nawiedza myśl" i który jawi się jako ostateczne uprawomocnienie etyczności – wbrew tendencjom dążącym do wykluczenia idei osobowego Boga jako całkowicie niezgodnej z rozumem.

To właśnie tłumaczy, dlaczego tytuł trzeciego tomu „Filozofii Chrześcijańskiej" poświęconego filozofii Emmanuela Levinasa, przygotowanego z okazji stulecia jego urodzin, brzmi: *Transcendencja i odpowiedzialność*. Obydwa człony tego tytułu stanowią w istocie pojęcia-klucze w całej, rozwijającej się przez niemal pięćdziesiąt lat, filozofii Levinasa. Jeśli bowiem odpowiedzialność za drugiego człowieka jest, według niego, miarą i kryterium człowieczeństwa, to z drugiej strony pozostałaby ona niejako zawieszona w próżni, jeśli nie zostałaby odniesiona do Dobra, które wybiera i naznacza każdego człowieka do odpowiedzialności za Drugiego.

Zawarte w tomie *Transcendencja i odpowiedzialność* artykuły dotyczą różnych problemów związanych z filozofią Emmanuela Levinasa lub inspirowanych jego myślą. Pierwsze trzy teksty przybliżają nam jego osobę poprzez jego biografię (Jan Grzeszczak, *Emmanuel Levinas [1906-1995]*), przez jego spotkania z Ojcem Świętym Janem Pawłem II (Katarzyna Dzikowska, *O spotkaniach Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły*) oraz przez prywatną korespondencję z o. Simonem Decloux SJ (Marek Jędraszewski, *W stronę prehistorii*

[7] Tamże, s. 115.

Ja. Korespondencja między Emmanuelem Levinasem a Simonem Decloux). Następne artykuły podejmują zagadnienie oryginalnego pojmowania przez Levinasa samej metafizyki (Krzysztof Stachewicz, *Emmanuela Levinasa koncepcja etyki jako filozofii pierwszej*) w świetle tego, co dotyczy rozwoju samej fenomenologii począwszy od Edmunda Husserla (Andrzej Latoń, *Levinas i fenomenologia francuska*), co na temat metafizyki pisał Martin Heidegger (Antoni Siemianowski, *W sprawie poszukiwania nowej metafizyki*; Andrzej Latoń, *Świadectwo jako kategoria filozoficzna u Heideggera i Levinasa*), oraz w konfrontacji jego myśli z św. Augustynem (Marek Jędraszewski, *«Interior intimo meo». Św. Augustyn i Emmanuel Levinas o Bogu i o człowieku*). a także z Paulem Celanem (Katarzyna Dzikowska, *Znak dany bliźniemu. Emmanuel Levinas czyta Paula Celana*). Jak natomiast filozofia Levinasa może inspirować dalsze myślenie przy poszukiwaniu rozwiązań dla niektórych zagadnień bioetycznych, pokazuje artykuł Nikodema Zbigniewa Brzózego (*Filozofia Emmanuela Levinasa i kilka wątków bioetycznych*). Całość tego tomu wieńczy bibliografia polskich tłumaczeń tekstów Emmanuela Levinasa oraz polskich opracowań jego filozofii, zarówno w porządku alfabetycznym poszczególnych autorów, jak i w porządku chronologicznym ich ukazywania się począwszy od 1975 roku aż do końca października 2006 roku (Jan Grzeszczak, *Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa i opracowań poświęconych jego filozofii*).

I jeszcze jednak uwaga na koniec. Dzieła Emmanuela Levinasa były publikowane w dość szczególny sposób: niekiedy jego nazwisko było pisane jako „Levinas", niekiedy zaś jako „Lévinas". Ponieważ pierwsze, a przy tym najważniejsze jego dzieła, takie jak *Totalité et Infini* czy *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ukazały się z zastosowaniem pisowni „Levinas" i ponieważ sam Levinas właśnie w taki sposób osobiście się podpisywał, w tomie *Transcendencja i odpowiedzialność* zachowujemy taką też pisownię jego nazwiska. Jedynie w niektórych przypisach zachowujemy pisownię „Lévinas", starając się możliwie wiernie oddać zarówno sposób, w jaki były publikowane inne jego dzieła, jak i to, jak inni autorzy, odnosząc się do jego filozofii, pisali jego nazwisko.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

JAN GRZESZCZAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Emmanuel Levinas (1906-1995)

Emmanuel Levinas (1906-1995)

Emmanuel Levinas urodził się dnia 30 grudnia 1905 (12 stycznia 1906 według kalendarza gregoriańskiego) w rodzinie żydowskiej, od dwóch pokoleń osiadłej w Kownie[1]. Rodzice opuścili dzielnicę zamieszkaną przez Żydów i utrzymywali się ze sprzedaży książek i artykułów papierniczych w prowadzonej przez ojca kowieńskiej księgarni. Praca ta zapewniała im dość dobre utrzymanie, pozwalając na zatrudnienie służącej i wakacje na wsi. Emmanuel miał dwóch młodszych braci: Borysa (ur. 1909) i Aminadaba (ur. 1913). W domu rodzina używała języka rosyjskiego, choć głębokie przywiązanie do tradycji żydowskiej sprawiło, że rodzice zapewnili synom naukę języka hebrajskiego i Biblii, którą prowadził przychodzący dwa razy w tygodniu nauczyciel. W czasie lekcji Levinas poznał zarówno hebrajski biblijny, jak i współczesny, a metoda, którą stosował nauczyciel, była podobna do używanej w nauce języków nowożytnych[2]. W późniejszych wspomnieniach podkreśla, że związek jego rodziny z judaizmem jako religią przypominał to, co cechowało codzienność chrześcijan, a w centrum jego duchowości nie znajdowała się mistyka, lecz

[1] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, Paris 1994, s. 19, 32.

[2] *Dès l'âge de 6 ans je recevais régulièrement des cours d'hébreu mais déjà dans une «chrestomathie» come pour une langue moderne: l'hébreu qui déjà se croyait libéré de l'«empire» des textes religieux; l'hébreu moderne, le même que l'hébreu biblique mais présenté dans un livre avec des images. Les textes bibliques vinrent d'ailleurs aussitôt. Et c'était quand même extraordinaire, pendant toute la migration, à toutes les étapes que j'ai connues, de Kovno à Kharkov en Ukraine, le maître d'hébreu – engagé aussitôt – était, selon la volonté de mon père, comment dirais-je?: l'élément premier du confort* – F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, s. 67.

ogromne zainteresowanie książkami, w czym upatrywał zresztą charakterystyczny element, kształtujący oblicze *litewskiego judaizmu*[3].

Po wybuchu I wojny światowej Levinas wraz z matką i braćmi opuszcza Kowno i mieszka u dziadków. Wkrótce dołącza do nich ojciec i rozpoczyna się wędrówka rodziny przez Ukrainę, której kresem jest Charków, gdzie Emmanuel pokonuje przeszkodę, jaką stanowi *numerus clausus*, obowiązujący kandydatów pochodzenia żydowskiego, i w 1916 roku zostaje przyjęty do tamtejszego rosyjskiego gimnazjum. W 1920 rodzina opuszcza Ukrainę, która przechodzi pod panowanie komunistów, i wraca na Litwę, która ogłasza w międzyczasie swoją niepodległość. W Kownie kontynuuje naukę w tamtejszym gimnazjum żydowskim, którego dyrektorem jest niemiecki Żyd, dr Mojżesz Schwabe. Lektura dzieł Puszkina, Lermontowa, Dostojewskiego, Turgieniewa i Tołstoja, otwiera Levinasa na problematykę ściśle filozoficzną[4]. Po egzaminie dojrzałości Levinas opuszcza Litwę i w 1923 roku przybywa do Strasburga, gdzie początkowo studiuje języki klasyczne, a następnie filozofię. Studia uniwersyteckie w Strasburgu stają się dla niego okazją do spotkania z myślą etyczną, której wcieleniem są wspominani przez Levinasa z uznaniem profesorowie uniwersyteccy, tacy jak: Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs czy Henri Carteron[5]. Nie bez znaczenia dla intelektualne-

---

[3] Por. tamże, s. 66-67.

[4] *Le roman russe, le roman de Dostoïevski et de Tolstoï, me paraissait très préoccupé des choses fondamentales. Livres traversés par l'inquiétude, par l'essentiel, l'inquiétude religieuse, mais lisible come quête du sens de la vie. Le sens de la vie est un mot souvent prononcé au lycée à propos des héros de Tourgueniev. Très essentiel cela. Des romans où l'amour révèle ses dimensions de transcendance déjà dans ses pudeurs, avant les évidences de l'érotique et où une expression comme «faire l'amour» serait profanation scandaleuse avant d'être indécence. L'amour-sentiment des livres, c'est certainement là mes premières tentations philosophiques. Dans les lycées en Lituanie, selon la tradition russe, pas de philosophie, pas de classe de philosophie, mais si vous voulez, abondance d'inquiétude métaphysique. Et puis dans mon cas, sollicitation de textes juifs qui dès mes premières lectures de philosophie se présentent à mes pensées et sans que je les relise et qui semblait me mener à ce que j'appelle philosophie. Je ne suis pas sûr que ce soit là une préparation à Platon et à Aristote mais en tout cas c'est cela qui correspond à mes goûts pour la philosophie générale* – tamże, s. 69-70; por. M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, s. 42-50; M. D e n n e s, *Miejsce literatury rosyjskiej w dziele Lévinasa*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, w: „ Midrasz" 2005, n. 11, s. 31-37.

[5] Por. F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 70. Na problematyce etycznej i politycznej, widocznej w wykładach mistrzów Lévinasa ze Strasburga, zaciążyła niewątpliwie głośna na przełomie XIX i XX wieku sprawa Dreyfusa (*l'affaire Dreyfus*). Alfred Dreyfus (1859-1935), kapitan armii francuskiej pochodzenia żydowskiego, pracownik sztabu generalnego, został oskarżony o szpiegostwo i mimo zapewnień o niewinności, zdegradowany i skazany w 1894 roku na dożywotnią deportację. W 1897 ujawniono, że autorem kompromitujących Dreyfusa dokumentów był inny francuski wojskowy, którego jednak uniewinniono decyzją sądu wojennego. Decyzja ta wywołała falę protestów, których najbardziej spektakularnym przejawem był list otwarty Emila Zoli do prezydenta Francji,

go dojrzewania Levinasa było środowisko kolegów z uniwersytetu, a zwłaszcza przyjaciele, z których na plan pierwszy wysuwa się niewątpliwie Maurice Blanchot. Ten niezwykle inteligentny i aktywny student przybył do Strasburga w 1926 roku i szybko stał się pierwszym Francuzem, z którym połączyła Levinasa trwająca wiele dziesięcioleci przyjaźń. Blanchot jawi się we wspomnieniach swojego przyjaciela jako człowiek o niepospolitej inteligencji, przywiązany do ideałów i niezwykle wrażliwy moralnie[6]. Dzięki niemu Levinas poznał literaturę francuską, zwłaszcza twórczość takich autorów, jak Marcel Proust czy Paul Valéry[7]. Prawdziwym odkryciem, jakiego Levinas dokonał w czasie studiów w Strasburgu, była myśl Bergsona, bez której nie mogłyby zaistnieć – jego zdaniem – *wszystkie nowe elementy, zawarte w filozofii współczesnej i ponowoczesnej, a szczególnie godna uznania nowość myśli Heideggera*[8]. Levinas twierdzi, że zasadniczy wkład Bergsona do filozofii polega na jego teorii trwania i przekonaniu, *że czas fizyki jest tylko wtórny*, co sprawiło, że filozofia została przez niego uwolniona *z cieszącego się dotychczas wielkim poważaniem naukowego modelu czasu*[9]. To swego rodzaju *olśnienie Bergsonem* (*l'éblouissement bergsonien*) odpowiadało strukturze osobowości młodego Levinasa – *Żyda z pogranicza* (M.-A. Lescourret), ogarniętego *trwogą przed znalezieniem się w świecie bez możliwej nowości, bez nadziei przyszłości, gdzie wszystko jest ustalone z góry*[10].

W Strasburgu Levinas odkrywa również filozofię niemiecką w jej najbardziej charakterystycznej dla pierwszej połowy XX wieku postaci, jaką była fenomenologia. Idąc za radą młodej francuskiej znawczyni Husserla Gabrielle Peiffer, sięga po jego *Logische Untersuchungen*, które otwierają przed Levina-

---

opublikowany 13 stycznia 1898 pod tytułem *J'accuse* w radykalnym czasopiśmie „l'Aurore". Wszczęta w kolejnych latach procedura sądowa doprowadziła do uniewinnienia Dreyfusa w 1906 roku. *L'affaire Dreyfus* podzieliła Francję na dwa obozy: z jednej strony na prawicowych zwolenników silnej i opartej na autorytecie władzy państwa, a z drugiej rewizjonistów, zarzucających swoim przeciwnikom klerykalizm i reakcyjne poglądy.

[6] *Nous étions ensemble pendant presque tout mon séjour à Strasbourg; peut-être est-il venu 2 ou 3 ans après moi. Je ne peux pas le décrire. J'ai eu d'emblée l'impression d'une extrême intelligence, d'une pensée se donnant come une aristocratie, très éloigné politiquement de moi à cette époque-là, il était monarchiste, mais nous eûmes très vite l'accès l'un à l'autre* – tamże, s. 70-71.

[7] *Il fut aussi pour moi comme l'expression même de l'excellence française; pas tant à cause des idées qu'à cause d'une certaine possibilité de dire les choses, très difficile à imiter et apparaissant comme une force très haute. Oui, c'est toujours en termes de hauteur que je vous parle de lui* – tamże.

[8] Por. F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 72; por. E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 22-23.

[9] Por. E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, s. 22.

[10] Tamże; por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 69.

sem nowe horyzonty myślenia[11]. Kolejnym krokiem na drodze wiodącej ku fenomenologii są wykłady, jakie w tym czasie prowadził na wydziale teologii protestanckiej w Strasburgu uczeń Husserla Jean Héring. W 1927 roku Levinas uzyskał licencjat i postanowił zająć się pisaniem rozprawy doktorskiej pod kierunkiem wspomnianego już profesora Maurice Pradines. Tematem rozprawy była teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Aby zrealizować swoje zamierzenia filozoficzne, Levinas decyduje się na wyjazd do Fryburga Bryzgowijskiego, gdzie od marca do lipca 1928 i od października do lutego następnego roku słucha wykładów i uczęszcza na seminarium samego Husserla. Twórca fenomenologii otworzył przed nim nie tylko *konkretny sens samej możliwości «pracy w filozofii», bez zamykania się od razu w jakimś systemie dogmatów, jak również nie ulegając ryzyku zniewolenia przez chaotyczne intuicje*, lecz także swój dom, w którym Levinas udzielał lekcji francuskiego żonie Husserla[12]. Kiedy Husserl zrezygnował z wykładów, Levinas postanowił kontynuować swoje studia w zakresie fenomenologii u jego następcy na uniwersytecie we Fryburgu, którym od września 1928 roku został Martin Heidegger, autor opublikowanego rok wcześniej *«Sein und Zeit»*. Uczęszczał na dwa prowadzone przez niego seminaria, pozostając pod wielkim wrażeniem, jakie wywarła na nim lektura głównego dzieła mistrza. Po latach stwierdzi: *Podziwiałem Heideggera przede wszystkim jako autora* Sein und Zeit. *Usiłuję przeżyć na nowo atmosferę towarzyszącą tamtej lekturze, gdy rok 1933 był jeszcze nie do pomyślenia*[13]. Tym, co szczególnie uderzyło Levinasa w dziele Heideggera, było zwrócenie uwagi na całkowicie wówczas nowatorski wydźwięk czasownikowy słowa *być*, na *dziać się* bytu, który znalazł się w samym centrum jego filozofii jako *ontologii fundamentalnej*[14].

W marcu 1929 roku Levinas, idąc za radą Heideggera, wziął udział w spotkaniu filozofów z Francji i Niemiec, które odbyło się w szwajcarskim Davos. Pokrycie kosztów kilkunastodniowego pobytu w alpejskim kurorcie umożliwiło mu stypendium, w którego otrzymaniu pomógł jego profesor ze Strasburga Charles Blondel. Celem spotkania miało być szeroko rozumiane francusko-nie-

---

[11] *J'ai lu* Les Recherches logiques *de très près et j'eus l'impression d'avoir accédé non pas à une construction spéculative inédite de plus mais à de nouvelles possibilités de penser, à une nouvelle possibilité de passer d'une idée à l'autre, à côté de la déduction, à côté de l'induction et de la dialectique, à une manière nouvelle de dérouler les «concepts», par-delà l'appel bergsonien à l'inspiration dans «l'intuition»* – F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 73. W 1931 opublikował wraz z Gabrielle Peiffer francuskie tłumaczenie *Medytacji kartezjańskich* Husserla – por. E. H u s s e r l, *Méditations cartésiennes*, Paris 1931.

[12] E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, s. 23.

[13] Tamże, s. 26.

[14] Por. tamże.

mieckie pojednanie, wpisujące się w ambitny projekt ustanowienia światowego pokoju, którego gorącym orędownikiem był Aristide Briand, wielokrotny premier francuskiego rządu i jeden z twórców układu z Locarno. Spotkanie otworzył wykład Alberta Einsteina, zatytułowany: *Concepts fondamentaux de la physique et leurs récentes transformations*. Francję reprezentował Léon Brunschvicg, profesor Sorbony i *École Normale Supérieure*, zwany *papieżem filozofii francuskiej*[15]. Ze strony niemieckiej najbardziej znanymi filozofami, przybyłymi do Davos, byli neokantysta Ernst Cassirer i Martin Heidegger. W czasie sesji filozoficznych doszło do wymiany poglądów pomiędzy Cassirerem, który opowiedział się po stronie tradycji oświeceniowej i postępu europejskiej świadomości oraz Heideggerem, który nie zawahał się ogłosić upadku tego, co dotychczas stanowiło fundament metafizyki Zachodu[16]. Dyskusja pomiędzy Cassirerem i Heideggerem została zinterpretowana przez uczestników forum w Davos jako konfrontacja pomiędzy starym i nowym, swego rodzaju moment krytyczny, który rozdzielał dwie epoki[17]. Levinas, śledzący uważnie punkt widzenia znakomitych uczestników debaty, stwierdził po latach, że w Davos Heidegger zapowiedział zagładę starego świata[18].

Dnia 4 marca 1930 roku Levinas obronił rozprawę doktorską, noszącą tytuł: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*[19]. Dzieło to było w znacznym stopniu owocem osobistych spotkań jego autora z Husserlem, co, wraz z zaproponowanym ujęciem problematyki, wpłynęło na jego wysoką ocenę przez gremium profesorskie w Strasburgu. Levinas proponuje definicję intuicji, która odrywa ją od ujęć widocznych w panującym wówczas francuskim witalizmie Bergsona, zapowiada przezwyciężenie neokantowskiej koncepcji filozofii jako teorii poznania i w konkluzji swojego wywodu wskazuje na Heideggera, którego myśl stanowić będzie – jego zdaniem – rodzaj filozofii przyszłości[20].

---

[15] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 100.

[16] Por. tamże, s. 78-81.

[17] Por. tamże.

[18] *Cassirer représentait un ordre qui allait être défait. On a maintenant un certain écart de perspective qui fausse peut-être les souvenirs; je pense que Heidegger annonçait un monde qui allait être boulversé. Vous savez qui il allait rejoindre trois ans plus tard: il aurait fallu tout de même avoir le don de prophétie pour le pressentir déjà à Davos. J'ai pensé pendant longtemps – au cours des années terribles – que je l'avais senti alors, malgré mes enthousiasmes. Le jugement de valeur porté sur l'un et sur l'autre a dû certainement changer avec le temps. Et je m'en suis beaucoup voulu pendant les années hitlériennes d'avoir préféré Heidegger à Davos* – F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 78.

[19] Por. E. L é v i n a s, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.

[20] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 83.

Osobnym zagadnieniem, składającym się na biografię Levinasa są, obok zainteresowań i pasji filozoficznych, jego żydowskie korzenie. Każdego roku w czasie wakacji odwiedza rodzinę na Litwie i pielęgnuje związki z językiem i kulturą swoich przodków. Jego znajomi są przekonani, że *Levinas nigdy nie poślubiłby chrześcijanki*[21]. W 1932 roku założył rodzinę, a jego wybranką była pochodząca z Kowna Raissa Levi, kobieta wykształcona i uzdolniona muzycznie. Po ślubie Levinasowie zamieszkali w Paryżu, a Emmanuel rozpoczął pracę jako wychowawca w *École Normale Israélite Orientale*. Już w 1930 roku Levinas związał się z *Alliance Israélite Universelle*, organizacją zajmującą się pomocą Żydom w krajach, gdzie pozbawieni byli obywatelstwa, co wiązało się z brakiem dostępu do edukacji. Aby wyjść naprzeciw ich potrzebom, Alliance organizowała w krajach ich pobytu szkoły z językiem francuskim, w których mogliby zdobywać potrzebną im wiedzę[22]. Decyzja Levinasa wywołała zdziwienie jego profesorów i kolegow ze Strasburga, którzy spodziewali się, że dobrze zapowiadający się filozof podejmie karierę na uniwersytecie lub w administracji publicznej[23]. Trwająca wiele lat praca w *Alliance Israélite Universelle* pozwoliła Levinasowi wejść w bezpośredni kontakt z *kwestią żydowską* w jej różnych przejawach na całym świecie. W 1931 roku otrzymał obywatelstwo francuskie, a w następnym roku odbył obowiązkową służbę wojskową we francuskiej armii, służąc w 46 regimencie piechoty w Vincennes. Po zakończeniu służby wraca do przerwanych zajęć w szkole i studiów na Sorbonie, gdzie uczęszcza na wykłady Léona Brunschvicga. Postać tego znanego we Francji profesora pochodzenia żydowskiego, neokantysty i niewierzącego, jest dla Levinasa okazją do przemyśleń dotyczących jego własnej tożsamości religijnej i wiary[24].

Paryż umożliwił Levinasowi szeroko rozumiany kontakt z myślą filozoficzną. W latach trzydziestych XX wieku podejmuje dalsze samodzielne studia nad fenomenologią, zamieszcza recenzje w czasopismach filozoficznych i daje się poznać jako główny orędownik nowej metody fenomenologicznej na gruncie francuskim. Jej upowszechnieniem i obroną zajął się w artykułach poświęconych myśli Husserla i Heideggera, a także w wydanej po wojnie książce, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*[25]. Uczęszcza na spotkania w domu Gabriela Marcela przy rue de Tournon, a działalność w *Société française de philosophie* daje mu możliwość nawiązania owocnej wymiany z pro-

---

[21] Por. tamże, s. 91.

[22] Więcej na temat *Alliance Israélite Universelle* – por. tamże, s. 92-97; F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 81-83.

[23] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 89.

[24] Por. tamże, s. 100-106.

[25] Por. E. L é v i n a s, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.

fesorem filozofii na Sorbonie Jeanem Wahlem. Nie bez znaczenia są również kontakty Levinasa z intelektualistami rosyjskimi i niemieckimi, przebywającymi na emigracji we Francji[26].

Dojście Hitlera do władzy w Niemczech i rosnąca fala antysemityzmu, widoczna pod koniec lat trzydziestych we francuskim życiu publicznym, niepokoją Levinasa, który w marcu 1939 na łamach *Paix et droit*, czasopisma *Alliance Israélite Universelle*, składa hołd zmarłemu właśnie papieżowi Piusowi XI, który potępił nacjonalistyczną i antysemicką *Action Française* oraz dwa rodzące się właśnie totalitatyzmy, czyli nazizm i komunizm. W artykule znaleźć można wiodące elementy spojrzenia Levinasa na judaizm oraz jego stosunek do chrześcijaństwa[27]. Judaizm, poprzez poprzez swój radykalny sprzeciw wobec pogaństwa, staje się wrogiem idei narodowosocjalistycznych, zakorzenionych w pogańskim kulcie natury, a konfrontacja Żydów z hitleryzmem jest dla nich przypomnieniem o ich wybraniu, które realizuje się w cierpieniu. Levinas dodaje, że droga Żydów nie jest tą samą, którą kroczą chrześcijanie, choć *w świecie coraz bardziej im wrogim, wypełniającym się swastykami, często wznosimy nasze oczy ku prostym i czystym ramionom Krzyża*[28].

Wraz z wybuchem II wojny światowej Levinas zostaje zmobilizowany jako podoficer i tłumacz języka rosyjskiego. W czerwcu 1940 dostał się do niewoli i trafił do stalagu 11B, którego centrum znajdowało się w Fallinpostel, niedaleko Magdeburga. Mimo swojego żydowskiego pochodzenia, Levinas był traktowany jak jeniec wojenny, choć na jego mundurze znalazł się napisany niezmywalnym atramentem znak rozpoznawczy *JUD*. W stalagu pracował jako drwal[29]. W czasie wojny żona, urodzona w 1935 córka Simone i teściowa Le-

---

[26] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 107-109.

[27] Por. tamże, s. 115-116.

[28] Por. tamże, s. 116, 121-122.

[29] *Było nas siedemdziesięciu w leśnym komando dla żydowskich więźniów wojennych w nazistowskich Niemczech. Szczególnym zbiegiem okoliczności obóz nosił numer 1492, będący datą wygnania Żydów z Hiszpanii za Ferdynanda V Katolickiego. Francuski mundur chronił nas jeszcze przed hitlerowskim gwałtem. Ale inni ludzie, tak zwani wolni, którzy nas mijali, czy też przydzielali pracę, wydawali rozkazy albo nawet posyłali uśmiech – kobiety i dzieci, które przechodziły i czasem podnosiły na nas oczy – obdzierali nas z naszej ludzkiej skóry. Byliśmy jedynie pół-ludźmi, stadem małp. Tylko cichy szept wewnętrzny, siła i nędza prześladowanych, przypominał nam o naszej rozumnej naturze. Ale na świecie już nas nie było. Nasze wyjścia do pracy i powroty, nasze trudy i nasze śmiechy, nasze choroby i nasze rozrywki, praca naszych rąk i lęk naszych oczu, listy, które nam przekazywano z Francji i listy, które przyjmowano dla naszych rodzin – to wszystko zostało wzięte w nawias. Istoty zamknięte wewnątrz swego gatunku; pomimo całego swego słownictwa, istoty bez języka. Rasizm nie jest pojęciem biologicznym; antysemityzm jest archetypem wszelkiego zamknięcia. Nawet ucisk społeczny jedynie naśladuje ten wzór. Zamyka on w jednej kategorii, pozbawia środków wyrazu i skazuje na bycie «znaczącymi bez znaczeń», a stąd na przemoc*

vinasa, pozostały początkowo w Paryżu, aż do momentu, gdy Maurice Blanchot wskazał dla Simone schronienie w klasztorze sióstr szarytek niedaleko Orleanu. Teściowa Levinasa zgłosiła się do rejestracji w komisariacie policji, zgodnie z prawem Vichy, i została deportowana, natomiast Raissa do roku 1943 ukrywała się w Paryżu, a następnie dołączyła do córki i pod zmienionym nazwiskiem pozostała u szarytek, by powrócić do Paryża po lądowaniu aliantów we Francji[30]. Rodzina Levinasa, pozostała na Litwie, zginęła w czasie wojny. W chwilach wolnych od pracy obozowej Levinas czyta Hegla, Prousta i francuskich autorów oświecenia, rozpoczął też pisanie swojej książki, *De l'existence à l'existant*[31].

W 1945 roku armia amerykańska wyzwoliła stalag i Levinas wraca do Paryża, gdzie spotyka swoich najbliższych i obejmuje stanowisko dyrektora w *École Normale Israélite Orientale*. Powrót do normalnego życia w powojennej Francji polega w jego sytuacji na odbudowaniu wspólnoty żydowskiej, którą kieruje, uczynieniu kroku do przodu na polu filozofii i trosce o rodzinę. Z grona przyjaciół i współpracowników Levinasa w okresie powojennym na uwagę zasługuje przede wszystkim Henri Nerson (1902-1980), lekarz-ginekolog, wykładowca na wydziale medycyny w Paryżu, który w czasie wojny pomagał uchodźcom, a następnie byłym więźniom obozu koncentracyjnego w Bergen Belsen. Po śmierci żony zamieszkał w Jerozolimie. Spotkanie z Nersonem stało się dla Levinasa okazją do wejścia na drogę judaizmu intelektualnego, a w 1947 roku poznał za jego pośrednictwem swojego przyszłego mistrza, którym był słynny w paryskim środowisku znawca żydowskiej literatury Monsieur Chouchani. Élie Wiesel nazywał go *wędrownym Żydem, który czuł*

---

i na walkę. Jak w nim wyzwolić przesłanie człowieczeństwa, które, spoza krat cudzysłowu, rozchodzi się inaczej niż krzyki małp?

I oto niemal w środku naszej niewoli – na kilka krótkich tygodni, zanim nie przepędzili go wartownicy – w nasze życie wszedł przybłąkany pies. Pewnego dnia przyłączył się do gromady powracającej pod silną strażą z pracy. Pędził marne życie w jakimś zapadłym kącie w pobliżu obozu. Nazwaliśmy go Bobby, egzotycznym imieniem, jak przystoi ukochanemu psu. Zjawiał się na porannych zbiórkach i oczekiwał nas przy powrocie, skacząc i wesoło szczekając. Dla niego – nie ulegało to wątpliwości – byliśmy ludźmi.

Czy pies, który rozpoznał Ulissesa powracającego w przebraniu z Odysei, był krewnym naszego psa? Ależ nie! skądże! Tam, było to w Itace, i w ojczyźnie. Tu, było to nigdzie. Ostatni kantysta w nazistowskich Niemczech, nie dysponujący odpowiednim mózgiem, by uogólnić prawidła swych popędów, wywodził się z psów egipskich. A jego przyjazne szczekanie – słowo zwierzęcia! – zrodziło się w milczeniu jego przodków nad brzegami Nilu – E. L é v i n a s, *Pies albo prawo naturalne*, w: T e n ż e, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 162; por. F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 84-86.

[30] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 121-122.

[31] Por. E. L é v i n a s, *De l'existence à l'existant*, Paris 1947; F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 87.

się jak u siebie we wszystkich kulturach[32]. Monsieur Chouchani był niezwykle utalentowanym talmudystą, który nauczył Levinasa wydobywać sens, ukryty w tekstach judaizmu[33]. Ich obfitująca w barwne szczegóły współpraca trwała z przerwami kilka lat i była znakiem włączenia się Levinasa w powojenny nurt, zmierzający do odrodzenia judaizmu po tragicznym obmyciu w czasie *Shoah*, interpretowanym często jako wypełnienie proroctwa Ezechiela 36, 33-36: *W dniu, w którym oczyszczę was ze wszystkich win waszych, zaludnię znowu miasta, ruiny zostaną odbudowane, a spustoszony kraj znowu ma być uprawiany, zamiast odłogiem leżeć na oczach każdego przechodnia. I będą mówić: «Ten spustoszony kraj stał się jak ogród Eden, a miasta, które były spustoszone, zniszczone i zburzone, zostały umocnione i ludne». A narody pogańskie, które wokoło was pozostaną, poznają, że Ja, Pan, to, co zburzone, znowu odbudowałem, a to, co opuszczone, znowu zasadziłem*. Po dramatycznej nauce płynącej z Auschwitz i odzierającej wiarę i religię z nadziei, spotkanie z mistrzem sprawiło, że *odzyskał zaufanie do ksiąg*[34]. W 1957 roku Levinas współorganizuje spotkanie o nazwie Konferencja Intelektualistów Żydowskich Języka Francuskiego (*Colloque des Intellectuels Juifs de France*), poświęconą tekstom talmudycznym, daje się też poznać jako znakomity znawca żydowskiej literatury mądrościowej. Jego wykłady i artykuły, zamieszczane na przestrzeni wielu lat w czasopismach i biuletynach organizacji żydowskich, zostały zebrane i wydane w książkach, z których najbardziej znana jest *Trudna wolność* (*Difficile liberté*), zadedykowana przyjacielowi Henri Nersonowi[35].

---

[32] *Il maîtrisait une trentaine de langues anciennes et modernes, y compris le hindi et le hongrois. Son français était pur, son anglais parfait et son yiddish se pliait aux accents de son interlocuteur. Les Veda et le Zohar, il les récitait par coeur, Juif errant, il se sentait chez lui dans toutes les cultures. Toujours sale, hirsute, il avait l'air d'un clochard devenu un clown ou d'un clown jouant au clochard. Il portait un chapeau minuscule, toujours le même, sur une tête immense, ronde, bouffie; ses lunettes aux verres épais et poussiéreux estompaient son regard. Quiconque le rencontrait dans la rue sans le connaître s'en écartait avec dégoût* – É. W i e s e l, *Le Chant des morts*, Paris 1966, s. 120; por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 142-145.

[33] *Je lui suis extrêment reconnaissant de ce que j'ai appris chez lui! Dans un texte hagadique du traité Avoth, il y a cette phrase: les paroles des Sages sont comme de la cendre ardente. On peut se demander: pourquoi cendres, pourquoi pas flamme? C'est que cela ne devient flamme que quand on sait souffler dessus! Je n'ai guère appris à souffler. Il y a toujours de grands esprits qui contestent cette façon de souffler. Ils disent: voyez, il tire du texte ce qui n'est pas dans le texte, il insuffle un sens au texte… Mais quand on le fait avec Goethe, quand on le fait avec Valéry, quand on le fait avec Corneille, ces critiques le tolèrent. Cela leur paraît beaucoup plus scandaleux quand on le fait avec l'Écriture. Et il faut avoir rencontré Chouchani pour ne pas se laisser convaincre par ces esprits critiques. Chouchani m'a appris: l'essentiel, c'est que le sens trouvé mérite par sa sagesse la recherche qui le révèle. Cela, le texte vous l'a suggéré* – F. P o i r i é, *Emmanuel Lévinas*, s. 129-130; por. s. 132.

[34] Por. tamże.

[35] Por. E. L é v i n a s, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1963; *Quatre lectures*

Powojenna filozofia Levinasa naznaczona jest jego żydowską religijnością i dramatem holokaustu. Jego sięgające końca lat dwudziestych XX wieku zainteresowania fenomenologią Husserla i Heideggera ewoluują w kierunku Transcendencji, za którą kryje się zarówno *Drugi* (człowiek), jak i transcendencja Boga[36]. Istotnym zagadnieniem, który pojawia się w podejściu Levinasa do filozofii, jest jego stosunek do myśli greckiej. W jednej z prywatnych rozmów miał stwierdzić, że powodem rezygnacji z kariery uniwersyteckiej po studiach był brak znajomości języka greckiego[37]. Tragiczne doświadczenia narodu żydowskiego podczas II wojny światowej podważyły jego zaufanie również do tego, co na przestrzeni wieków zostało wyrażone w języku greckim, w tym również do składających się na europejską kulturę idei Dobra i godności człowieka[38]. II wojna światowa stanowi dla Levinasa wyraźną cezurę, a doświadczenie zbrodni hitleryzmu ukierunkowało go ku rozważaniom metafizycznym, w których centrum znalazł się Drugi oraz związane z nim pojęcie odpowiedzialności i hermeneutyka ludzkiej twarzy[39]. Tak rozumiana metafizyka staje się w jego przypadku etyką, której charakterystyczną cechą jest odpowiedzialność, nacechowana *nie-symetrycznością relacji intersubiektywnej*[40].

Wśród osób bliskich Levinasowi, decydujący wpływ na jego filozoficzną karierę miał wspomniany już Jean Wahl, profesor Sorbony oraz założyciel i organizator działającego w latach 1946-1966 *Collège philosophique*. Działalność tych „małych Aten" (*la petite Athènes*), jak nazywali *Collège* jego członkowie, miała charakter nieformalny i polegała na prezentacji referatu wobec

---

talmudiques, Paris 1968; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977; *L'Au-Delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982; *A l'heure des nations*, Paris 1988. Pośmiertnie ukazały się *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1996.

[36] Por. M. Jędraszewski, *Europa i Biblia*, w: E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. II.

[37] Por. M.-A. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, s. 89, 382, przypis 86.

[38] Por. M. Jędraszewski, *Europa i Biblia*, s. II.

[39] Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 49-57; S. Kowalczyk, *Lévinas Emmanuel*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 881-882; E. Baccarini, *Lévinas. Soggettività e Infinito*, Roma 1985, s. 11-26, 42-68.

[40] W rozmowie z Ph. Nemo Lévinas stwierdza: *Jednym z głównych tematów «Totalité et Infini» […] jest nie-symetryczność relacji intersubiektywnej. W tym sensie jestem odpowiedzialny za bliźniego, nie czekając na wzajemność, nawet jeśli miałbym przypłacić to życiem. Wzajemność jest jego sprawą. To właśnie na tyle, na ile relacja pomiędzy drugim i mną nie jest wzajemna, jestem poddany drugiemu; głównie w tym sensie jestem pod-miotem. To ja niosę na sobie wszystko. Zna Pan to zdanie Dostojewskiego: «Wszyscy jesteśmy winni za wszystko i wszystkich, przed wszystkimi, a ja bardziej niż inni»* (*Bracia Karamazow). Nie jest tak ze względu na jakąś moją rzeczywistą winę, z powodu błędów, które rzekomo popełniłem, lecz dlatego, że jestem odpowiedzialny za całą odpowiedzialność, która odpowiada za wszystkich innych i za wszystko u innych, nawet za ich odpowiedzialność. «Ja» ma zawsze większą odpowiedzialność niż wszyscy inni* – E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 56.

słuchaczy, którzy gromadzili się w tym celu w paryskim mieszkaniu Wahla przy rue Le Peletier 29 lub w wynajętym w tym celu lokalu[41]. W 1946 roku szeroko już znany Jean-Paul Sartre wystąpił z referatem *L'existentialisme est un humanisme?*, ściągając tak liczną rzeszę słuchaczy, że zabrakło miejsca i przybyły z żoną Gabriel Marcel musiał z konieczności zmienić plany i pójść do kina na film René Clair[42]. W czasie istnienia *Collège* Levinas zaprezentował cztery referaty, wydane następnie w książce, *Le Temps et l'Autre*[43]. W 1958 roku Jean Wahl zachęcił Levinasa, który rozpoczynał właśnie pisanie *Totalité et Infini*, by to najważniejsze dzieło filozoficzne przedstawił jako *la thèse d'État*, otwierającą mu wstęp na francuskie uniwersytety[44]. Książka, wydana w 1961 roku w Holandii, w serii „Phænomenologica", zadecydowała o wejściu Levinasa w szeregi francuskiego środowiska uniwersyteckiego, przynosząc mu jednocześnie międzynarodowy rozgłos[45]. W 1963 roku rozpoczął pracę na wydziale filozofii uniwersytetu w Poitiers, dojeżdżając tam z wykładami z Paryża. Na uniwersytecie prowadził zajęcia z historii filozofii, etyki i socjologii. W Poitiers spotkał się Rogerem Garaudym i znanym francuskim heglistą Jacquesem D'Hondtem.

W latach sześćdziesiątych władze francuskie podjęły decyzję o powołaniu do życia uniwersytetu Nanterre w zachodniej części paryskich przedmieść. W 1967 roku Levinas został mianowany profesorem na tamtejszym wydziale filozofii. Rok później znalazł się w samym epicentrum studenckiej kontestacji. Jego stosunek do wydarzeń z maja 1968 jest nacechowany daleko idącą rezerwą. Wydaje się, że jego reakcja na wydarzenia paryskie była podyktowana dotychczasowym doświadczeniem życiowym i wyznawanymi zasadami[46]. Levinas ceni niepodważalny autorytet uniwersytetu jako instytucji republikańskiej, instytucji, do której w młodości nie miał dostępu z powodu swojego żydowskiego pochodzenia. Odmowa włączenia się w ruch kontestacji podyktowana jest również świadomością długu, jaki zaciągnął względem Francji, która stała się jego nową ojczyzną. Generał de Gaulle był dla Levinasa ikoną wolnej Francji, wzbudzając respekt i podziw, którego nie były w stanie umniejszyć nawet jego krytyczne uwagi wypowiedziane pod adresem Izraela w czasie

---

[41] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 184.

[42] Por. tamże, s. 186.

[43] Por. E. L é v i n a s, *Le Temps et l'Autre*, Paris-Grenoble 1947.

[44] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 190.

[45] Por. E. L é v i n a s, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961; tłum. polskie: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002; M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 218.

[46] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 240.

wojny sześciodniowej[47]. Nie bez znaczenia był cechujący jego działanie szacunek względem autorytetów i dezaprobata sytuacji, w której młodzież chciała narzucać swoje prawa starszym. Rok 1968 utwierdził Levinasa w przekonaniu o słuszności jego głównej tezy filozoficznej, jaką był nie poddający się kontestacji przymat *Drugiego*[48].

W 1973 Levinas opuszcza uniwersytet Nanterre i przenosi się na Sorbonę, w której – jak się wydaje – upatrywał zwieńczenie swojej kariery akademickiej[49]. Trzy lata później, w wieku 71 lat, przeszedł na emeryturę. W latach siedemdziesiątych XX wieku kilkakrotnie prowadził wykłady na zaproszenie zagranicznych uniwersytetów: we Fryburgu szwajcarskim, Baltimore i Brukseli. W 1979 wycofuje się całkowicie z zajęć na uniwersytetach we Francji, a rok później rezygnuje z funkcji dyrektora *École Normale Israélite Orientale*. Od tego momentu może się poświęcić całkowicie pisaniu. Jego działalność została doceniona przez władze państwowe: w 1956 roku został kawalerem Legii Honorowej, w 1974 odznaczony został francuskim orderem zasługi (*l'ordre national du Mérite*), dziesięć lat później, dnia 10 kwietnia 1985 roku, został uhonorowany prestiżowym wyróżnieniem *commandeur des Arts et Lettres*, a w 1991 roku został oficerem Legii Honorowej[50].

Doświadczenia wojenne pobudziły Levinasa do pogłębionej refleksji nad stosunkiem judaizmu do chrześcijaństwa. Od roku 1968 bierze udział w rzymskich spotkaniach międzyreligijnych, których pomysłodawcą i organizatorem był włoski arystokrata Enrico Castelli Gattinara di Zubiena (1900-1977). Spotkania miały służyć idei odrodzenia Europy różnorodnych kultur, brali w nich udział znakomici myśliciele tacy jak Paul Ricoeur, Karl Kerenyi, Jean Brun, Xavier Tilliette, Jacques Lacan, Gershom Scholem, Jean-Luc Marion czy Umberto Eco. W 1969 roku Levinas zaprezentował referat zatytułowany: *L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu*, który zapoczątkował jego aktywną obecność na rzymskich spotkaniach, trwającą do roku 1986. Na stosunek Levinasa do chrześcijaństwa rzutują jego własne doświadczenia wojenne i los jego najbliższej rodziny, która znalazła schronienie w klasztorze, choć nie

---

[47] De Gaulle nazwał wtedy Izrael *narodem pewnym siebie i żądnym panowania* (*peuple sûr de lui et dominateur*). Głębokie oburzenie wywołało kiedyś u Levinasa graffiti, przedstawiające generała de Gaulle'a z grzywką i wąsem Hitlera – por. tamże, s. 241.

[48] *En 1969, moi j'avais le sentiment que toutes les valeurs étaient contestées comme bourgeoises. C'était assez impressionnant. Sauf une: Autrui. Personne n'a jamais dit que le droit de l'autre homme – malgré toute la libération du Moi spontané, malgré toutes les licences du langage, le mépris de l'Autre comme autre – restait imprononçable* – cyt. za: M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 242; Por. M. J ę d r a s z e w s k i, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 25-39.

[49] Por. tamże, s. 250.

[50] Por. tamże, s. 266-267.

brak też akcentów polemicznych, których podłożem jest refleksja nad całokształtem relacji pomiędzy Żydami i chrześcijanami[51]. W czasie Soboru Watykańskiego II Levinas z zainteresowaniem śledzi stanowisko Kościoła katolickiego wobec Żydów, wyrażone w soborowej deklaracji *Nostra Aetate*. W 1965 roku wszedł w skład kierownictwa utworzonego po II wojnie światowej stowarzyszenia *l'Amitié judéo-chrétienne de France*, która stawiała sobie za cel wspólną walkę z antysemityzmem oraz dążenie do wzajemnego poznania i szacunku[52]. Działalność Levinasa sprowadzała się do konferencji i recenzji, publikowanych w czasopiśmie „Sens", będącym organem stowarzyszenia. Zwraca w nich uwagę na delikatnie zagadnienia, składające się na całokształt relacji pomiędzy chrześcijanami i Żydami. Zauważa między innymi problematyczny charakter postawy polegającej na ciągłym domaganiu się przez Żydów przeprosin oraz zasadniczą bliskość dwóch religii monoteistycznych[53]. Okres posoborowy sprzyja intensyfikacji wzajemnych kontaktów i Levinas jest często zapraszany przez stronę katolicką z wykładami na temat judaizmu. Wśród tych spotkań na uwagę zasługuje udział w obradach tygodnia intelektualistów katolickich, organizowanych przez *Le Centre des intellectuels catholiques français*, na którego czele stał René Rémond[54]. Jego działalność, służąca zbliżeniu pomiędzy religiami została zauważona zarówno przez katolików, jak i protestantów, czego wyrazem był doktorat *honoris causa*, nadany mu w 1970 roku przez katolicki uniwersytet Loyola w Chicago. Pięć lat później Levinas otrzymał tytuł doktora *honoris causa* wydziału teologii protestanckiej uniwersytetu w Lejdzie. Po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża Levinas opublikował w numerze „Communio" z 1980 roku artykuł zawierający uwagi na temat jego myśli filozoficznej[55]. W tym samym roku, w czasie wizyty Jana Pawła II we Francji, doszło do spotkania Levinasa z papieżem, które zainicjowało kon-

---

[51] Przykładem tej złożonej wizji stosunków pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem jest dość nietypowa dla charakteru Levinasa gwałtowna reakcja na tzw. *sprawę Finaly* (*affaire Finaly*). W czasie wojny dwóch żydowskich chłopców zostało oddanych przez rodziców rodzinie chrześcijańskiej w nadziei, że w ten sposób unikną śmierci z rąk hitlerowców. Ich rodzice zostali wywiezieni i zamordowani. W międzyczasie opiekunowie ochrzcili dzieci i po zakończeniu wojny odmówili ich wydania najbliższym krewnym, ocalałym z holokaustu. Kiedy sąd pozbawił ich opieki nad chłopcami, ukryli ich, korzystając z pomocy Kościoła. W 1953 Levinas odniósł się do sprawy na łamach *Combat*, w patetycznych i gwałtownych słowach dając wyraz krzywdzie i niesprawiedliwości, jaka spotkała jego już i tak bardzo doświadczony naród – Por. tamże, s. 278-289.

[52] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas,* s. 280-284.

[53] Por. tamże.

[54] Por. tamże, s. 284-287.

[55] Por. E. L e v i n a s, *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla,* w: „Communio" 5 (1980), s. 87-90.

takty w ramach spotkań w Castel Gandolfo, organizowanych przez wiedeński *Institut für die Wissenschaften vom Menschen*[56]. W 1984 roku na relacje chrześcijańsko-żydowskie cieniem rzuca się sprawa Karmelu w Auschwitz, a Levinas, zaproszony w 1987 roku do Castel Gandolfo, odmawia udziału w spotkaniu, choć gest ten nie umniejszył jego często deklarowanej sympatii do Jana Pawła II[57].

Osobny problem stanowi stosunek Levinasa do powstałego po II wojnie światowej państwa żydowskiego. W 1952 roku odbył wraz z żoną pierwszą podróż do Izraela, po której nastąpiły kolejne. W 1979 roku został zaproszony na kongres poświęcony Spinozie, zorganizowany przez wydział filozofii uniwersytetu w Jerozolimie. W tym samym czasie wziął udział w spotkaniu na temat Martina Bubera na uniwersytecie Beersheba oraz w międzynarodowym kongresie niemieckich katolików, zorganizowanym w 1981 roku w Jerozolimie. Otrzymał wtedy tytuł doktora *honoris causa* hebrajskiego uniwersytetu Bar-Ilan. Wyróżnienie to stanowiło jedyny większy gest uznania dla Levinasa ze strony Izraela. Tamtejsze środowiska religijnych intelektualistów przyjęły go raczej chłodno, o czym świadczy chociażby, nie pozbawiony ironicznego humoryzmu, potrójny zarzut kierowany pod jego adresem: Levinas jest dla nich *Żydem, Litwinem i filozofem*[58]. Jego *Lectures talmudiques* nie wzbudzały zainteresowania ortodoksyjnych Żydów, mieszkających w Izraelu. Zostały napisane po francusku, a zastosowana w nich metoda hermeneutyczna była obca kultywowanej w Izraelu tradycji rabinistycznej. Nie bez znaczenia był też brak zaufania do judaizmu z diaspory[59]. Filozofowie żydowscy, mieszkający w Izraelu, nie wykazywali takiej otwartości na wpływy z zewnątrz, jaka cechowała ich kolegów z diaspory. Levinas czerpał inspirację z myśli niemieckiej, co nie zjednywało mu sympatii w Izraelu, a poza tym jego refleksja była daleka od wpływów anglosaskich, dominujących w filozofii uprawianej nad Jordanem[60]. Kiedy przybył z wykładami na wydział filozofii uniwersytetu jerozolimskiego, zgromadził niewielu słuchaczy, a ci, którzy byli obecni, z trudnością rozumieli jego zbyt skomplikowany dla nich tok myślenia[61]. Z powodu różnic w poglą-

---

[56] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 297.

[57] Por. tamże, s. 302-303.

[58] Por. tamże, s. 331.

[59] Por. tamże.

[60] Wymownie brzmi w tym kontekście stwierdzenie Marie-Anne Lescourret: *Que pouvait-il faire dans un pays où, selon l'expression d'un vieil Israélien, «chacun cultive son ghetto», et où, en règle générale, l'on ne comprend pas qu'un juif qui, trois fois par jour, dans la prière demande à Dieu de rentrer à Jérusalem continue de mener ce que le père de la Nation, Ben Gourion, appalait «l'existence schizophrénique des juifs de la diaspora»?* – por. tamże, s. 332.

[61] Por. tamże.

dach nie wydały też owoców próby nawiązania bliższego kontaktu z mieszkającym w Izraelu intelektualistami, takimi jak Gerszom Scholem czy Martin Buber[62].

Stosunek Levinasa do polityki nacechowany jest szacunkiem dla instytucji państwowych. Państwo Izrael nie jest dla niego Ziemią Obiecaną, choć traktuje je jako przystań dla ludu prześladowanego na całym świecie. Młode państwo żydowskie jest dla Levinasa ekspresją judaizmu, za którą powinna iść wysoka świadomość moralna, charakteryzująca nową politykę[63]. W 1982 roku masakra w obozach palestyńskich uchodźców w Sabra i Szatila niedaleko Bejrutu zmienia dotychczasowe postrzeganie Żydów przez część międzynarodowej opinii publicznej. Levinas włączył się do dyskusji paryskich środowisk żydowskich i zdystansował się od pojmowania holokaustu jako usprawiedliwienia dla jakichkolwiek działań, również polityki agresji[64].

Znany jest istotny wpływ Franza Rosenzweiga na filozofię Levinasa[65]. Bardzo wcześnie zapoznał się z jego *Gwiazdą Zbawienia*, której poświęcił wiele artykułów i wystąpień, z których na szczególną uwagę zasługuje konferencja, *Między dwoma światami (Droga Franza Rosenzweiga)*, wygłoszona dnia 27 września 1959 podczas drugiej Konferencji Intelektualistów Żydowskich Języka Francuskiego[66]. W *Całości i nieskończoności* Levinas wyznaje, że *Opozycja wobec idei całości uderzyła nas w «Stern der Erlösung» Franza Rosenzweiga, który jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba go było cytować*[67]. W trwających wiele lat intelektualnych zmaganiach dzieło Rosenzweiga okazało się dla Levinasa nieocenioną pomocą w odrzuceniu totalizującego myślenia, którego punktem kulminacyjnym jest – zdaniem autora *Gwiazdy Zbawienia* – filozofia Hegla[68].

W 1951 roku Levinas opublikował artykuł *L'ontologie est-elle fondamentale?*, którym zapoczątkował nowy etap swojej filozofii[69]. Ontologii, której

---

[62] Por. tamże, s. 332-337; M. J ę d r a s z e w s k i, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, s. 117-131.

[63] Por. E. L é v i n a s, *Trudna wolność*, s. 230-231.

[64] Lévinas stwierdził wtedy: *se réclamer de l'holocauste pour dire que Dieu est avec nous en toutes circonstances est aussi odieux que le* Gott mit uns *qui figurait sur les ceinturons des bourreaux* – Por. tamże, s. 344.

[65] Por. T. G a d a c z, *Wstęp*, w: F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998, s. 41.

[66] Por. E. L é v i n a s, *Trudna wolność*, s. 190-211; M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, s. 354.

[67] Por. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 14.

[68] Por. F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, s. 53-56.

[69] Por. E. L é v i n a s, *l'ontologie est-elle fondamentale?*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale" 56 (1951), s. 88-98.

przejawem jest europejskie myślenie, zakorzenione w Sokratesie i Platonie, przeciwstawia metafizykę, będącą etycznym myśleniem o Drugim[70]. W opublikowanej dziesięć lat później *Całości i nieskończoności* nowe ujęcie zostało wyrażone za pomocą kartezjańskiej idei Nieskończonego w nas, a jego zwieńczeniem jest kolejna książka Levinasa *Inaczej niż być lub ponad istotą* z 1974 roku[71]. Dzieła te wyznaczają etapy drogi filozofa ku metafizyce, rozumianej jako etyka odpowiedzialności.

Emmanuel Levinas zmarł w Paryżu dnia 25 grudnia 1995 roku w żydowskie święto Chanuka. Rok wcześniej, we wrześniu 1994, zmarła jego żona Raissa – nieodłączna towarzyszka jego drogi życiowej i filozoficznej.

---

[70] Por. M. J ę d r a s z e w s k i, *Europa i Biblia*, s. V; T e n ż e, *Homo: capax Alterius, capax Dei*, s. 145.

[71] Por. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; tytuł oryg.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye 1974.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

KATARZYNA DZIKOWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Neofilologii
Zakład Literatury i Kultury Austriackiej

O spotkaniach Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły

On the Encounters of Emmanuel Levinas and Karol Wojtyła

Emmanuel Levinas po raz pierwszy osobiście spotkał się z Karolem Wojtyłą, wtedy już Janem Pawłem II, w sobotni poranek 31 maja 1980 roku w Nuncjaturze Apostolskiej w Paryżu. Ponieważ spotkanie z intelektualistami nie było oficjalnym punktem programu wizyty papieskiej we Francji, listę gości ułożył sam Ojciec Święty. O tym, że nazwisko Levinasa nie znalazło się na niej przez przypadek, świadczyć może uwaga Papieża, poczyniona podczas spotkania z delegacją wspólnot żydowskich Francji, jakie miało miejsce nieco później tego samego dnia: *Mają Państwo szczęście mieć we Francji kogoś takiego jak Emmanuel Levinas, jak to się stało, że go nie ma tutaj?*[1]

I. „Jest twarz". Levinas i Wojtyła

Precyzyjne określenie czasu, kiedy Emmanuel Levinas usłyszał po raz pierwszy o polskim filozofie Karolu Wojtyle, przysparza nieco trudności. Praw-

[1] S. M a l k a, *Emmanuel Levinas. Eine Biographie*, tłum. F. Miething, München 2003, s. 211. Francuskie wydanie ukazało się w roku 2002 i nosi tytuł *Emmanuel Levinas. La vie et la trace*. Tłumaczenie niemieckie powstało przy współpracy autora i różni się nieznacznie od pierwowzoru francuskiego. Wszystkie cytaty za wydaniem niemieckim w tłumaczeniu własnym. Publikacja Malki jest źródłem znaczącej części informacji biograficznych przywoływanych w niniejszym artykule. Przy wielu walorach (prezentuje Emmanuela Levinasa od niejako osobistej, prywatnej strony) biografia ta posiada jedną wadę: wiele z opisywanych wydarzeń lub przytaczanych wypowiedzi nie jest opatrzonych informacją, kiedy dokładnie miały one miejsce.

dopodobnym wydaje się być rok 1975, pewnym natomiast – pośrednictwo dwóch kobiet.

Pierwsza z nich to Anna-Teresa Tymieniecka, urodzona w 1923 roku Polka, mieszkająca od lat w Stanach Zjednoczonych, profesor filozofii, założycielka instytutu zajmującego się badaniami fenomenologicznymi w Massachusetts, wydawca „Analecta Husserliana". Poznała Levinasa, gdy ten gościł w Szwajcarii z wykładami o Talmudzie. Zrobił na niej tak duże wrażenie, iż poprosiła go, by zechciał przewodniczyć organizowanej przez jej instytut konferencji w zaplanowanej na 1975 rok we Fryburgu Szwajcarskim. Levinas podjął się tego zadania, jak i też przewodniczenia następnej podobnej konferencji, tym razem w Paryżu w 1977 roku. Na tę drugą konferencję zaproszony został także kardynał Karol Wojtyła. Ponieważ nie mógł on osobiście uczestniczyć w obradach, przesłał swój referat, który odczytał właśnie Emmanuel Levinas. Levinas wspominał to później wielokrotnie z prawdziwą dumą, ale też z pewnym szelmowskim uśmiechem. Można przypuszczać, że Tymieniecka już od początków swej znajomości z Levinasem opowiadała mu o Wojtyle i jego filozofii, którą znała bardzo dobrze. W 1983 roku wspominała: *Podczas moich licznych rozmów, jakie odbyłam w Paryżu z Levinasem, jego zainteresowanie Karolem Wojtyłą było bardzo wyraźne. Widziałam, że za tym zainteresowaniem stoi nie tylko respekt dla jego poglądów religijnych i jego autorytetu. Wynikało ono także z tego, że już od początku jego pontyfikatu jego obraz człowieka, jako otwartego w kierunku tego, co Boskie mógł współbrzmieć z wizją moralną twarzą-w-twarz, która reprezentował Levinas*[2].

Drugą kobietą, za pośrednictwem której Levinas mógł zapoznawać się z osobą i myślą Karola Wojtyły, była Agnieszka Kalinowska. Agnieszka Kalinowska, absolwentka Ecole Normale Supérieure i Sorbony, dziś specjalista w dziedzinie egzegezy Nowego Testamentu, jest córką Jerzego Kalinowskiego, dziekana Wydziału Filozoficznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z czasów, gdy wykładowcą oraz kierownikiem Katedry Etyki na tym Uniwersytecie był Karol Wojtyła. Obu profesorów łączyły nie tylko zainteresowania zawodowe, ale i przyjaźń. Ona zapewne sprawiła, że ksiądz Wojtyła ochrzcił w październiku 1956 roku w kaplicy akademickiej w Lublinie córkę Kalinowskiego, małą Agnieszkę[3]. Ta właśnie Agnieszka została w 1975 roku studentką Sorbony i za radą ojca zapisała się na kurs prowadzony przez Emmanuela Le-

---

[2] Cyt. za: S. M a l k a, *Emmanuel Levinas*, s. 210.

[3] Por. J. K a l i n o w s k i, *O Karolu. Wspomnienia lubelskie, i nie tylko,* w: *Obecność. Karol Wojtyła w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Lublin 1989, s. 158-159. Kalinowscy, już po narodzinach Agnieszki, wyemigrowali do Francji, gdzie Jerzy Kalinowski przez wiele lat był profesorem w Centre National de la Recherche Scientifique w Paryżu.

vinasa. Tak rozpoczęła się jej wieloletnia znajomość z Levinasem. Podczas spotkań rozmawiali o filozofii i teologii, o Biblii, ale też o tym, co ich zapewne musiało szczególnie łączyć: o świecie słowiańskim. Levinas bowiem, choć przez wielu określany jako filozof francuski żydowskiego pochodzenia, niezwykle głęboko związany był z kulturą języka rosyjskiego, w której się wychował. Szczególnym świadectwem tego związania jest fakt, iż w swym domu państwo Raissa i Emmanuel Levinas rozmawiali ze sobą po rosyjsku[4]. Agnieszka Kalinowska towarzyszyła Levinasowi w ów sobotni poranek 31 maja 1980 roku, kiedy szedł on na spotkanie z Janem Pawłem II[5]. Ona też podczas tegoż spotkania postarała się skierować uwagę Wujka przede wszystkim na Levinasa.

W tym miejscu warto przytoczyć fragment nieco anegdotycznego komentarza Jerzego Kalinowskiego, tomisty, odnośnie do swej krytycznej postawy wobec dzieła Wojtyły *Osoba i czyn*: *Przeczytałem tę książkę co najmniej trzy czy cztery razy, ale pewnie dlatego, że jej mimo to dobrze nie zrozumiałem, a od 1969 roku do dziś z najczcigodniejszym Autorem dyskutuję, a nawet polemizuję. Wszyscy wiemy: «Amicus Plato...», ale mimo to boję się, żeby się to kiedyś źle, z tym moim tomizmem, nie skończyło* (*raz w Orsay Kardynał Wojtyła powiedział o mnie do mej córki: «To nasz wróg»..., a Emmanuel Levinas ze swej strony rzekł: «Zobaczysz, twój ojciec zostanie któregoś dnia ekskomunikowany»*)[6]. Ta historia, opowiadająca o nieoczekiwanej „zgodności poglądów" Levinasa i Wojtyły na temat osoby Jerzego Kalinowskiego (a właściwie jego przywiązania do tomizmu), świadczy przede wszystkim o dużej zażyłości Agnieszki Kalinowskiej z Emmanuelem Levinasem i pozwala przypuszczać, iż rozmawiali także wiele, i to całkiem poważnie, o jej Wujku z Krakowa i o jego filozofii.

---

[4] Warto przytoczyć w tym kontekście wspomnienie pewnego spotkania: *Nieoczekiwany kaprys losu sprawił, że zetknęłam się z Emmanuelem Levinasem. [...] Moja świeżo upieczona znajoma, niegdyś słuchaczka wykładów talmudycznych Levinasa, zapragnęła przyprowadzić mnie do Mistrza. Twierdziła, że po śmierci żony cierpi on również z tego powodu, że nie ma z kim rozmawiać po rosyjsku, a w tym właśnie języku państwo Levinasowie zazwyczaj się ze sobą porozumiewali*. B. Szwarcman-Czarnota, *Koniec i początek*, w: „Midrasz" 2005, n. 11, s. 50.

[5] Była sobota, a więc Levinas, który zasadniczo przestrzegał przepisów prawa (były jednak różne wyjątki: na przykład w sobotę używał windy), musiał iść pieszo, choć zapewne i tak nie zachował w pełni odnośnego przepisu, gdyż odległość, jak dzieliła jego dom przy Rue Michel-Ange od Nuncjatury Apostolskiej, wynosiła prawie cztery kilometry. Drugim wyłomem była rezygnacja z seminarium, jakie co sobotę o godzinie jedenastej odbywało się w Ecole Normale Israélite Orientale (ENIO), poświęconego średniowiecznym komentarzom biblijnym i talmudycznym Rasziego. Seminaria te Levinas prowadził od czasów, kiedy był przełożonym w ENIO, do prawie do końca swego życia.

[6] J. Kalinowski, *O Karolu*, s. 160. Dyskusja Kalinowskiego z Wojtyłą por.: Tenże, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez osobę i czyn*, w: „Analecta Cracoviensia" 5-6 (1973-1974), s. 63-71.

Zanim jednak doszło do pierwszego osobistego spotkania, miała miejsce publiczna wypowiedź Emmanuela Levinasa na temat filozofii Karola Wojtyły. Był to referat wygłoszony przez niego w dniu 23 lutego 1980 roku w Paryżu podczas konferencji Związku Pisarzy Katolickich poświęconej myśli filozoficznej Jana Pawła II[7]. Sam Levinas zastrzegł na wstępie, iż przedmiotem jego wystąpienia nie będzie nauczanie Jego Świątobliwości Jana Pawła II, lecz filozofia Jego Eminencji Kardynała Wojtyły. Tekst tego referatu został opublikowany pod tytułem *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla* (*Uwagi na temat myśli filozoficznej Kardynała Wojtyły*) w tym samym roku w czasopiśmie „Communio"[8]. Jest to niezbyt obszerne, ale wnikliwe studium Levinasa poświęcone filozofii Wojtyły. Levinas odwołuje się w nim do książki Kardynała *Osoba i czyn* oraz do jego artykułu, który ukazał się w dziewiątym tomie „Analecta Husserliana" (z tego tekstu został przytoczony cytat opatrzony dokładnym przypisem)[9]. Nie można też wykluczyć, iż Levinas znał także inne artykuły Wojtyły, opublikowane wcześniej również w „Analecta Husserliana"[10].

W tym miejscu nasuwa się pytanie, z jakiego tekstu *Osoby i czynu* mógł korzystać Levinas? Ponieważ tłumaczenie francuskie ukazało się dopiero w 1983 roku, najbardziej prawdopodobnym jest to, iż Levinas znał jego wersję angielską, która ukazała się w 1979 roku w X tomie „Analecta Husserliana" pod tytułem *The Acting Person*. Zważywszy na kontakty Levinasa z Anną-Teresą Tymieniecką, która była wydawcą tego dzieła, nie można wykluczyć, że znał on fragmenty tego tłumaczenia, zanim ukazało się ono drukiem. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że powołując się w swym artykule na *Osobę i czyn* Levinas nie tylko nie podaje żadnego cytatu czy odnośnika do wydania angielskiego, ale że nawet tytuł tego dzieła podaje on w tłumaczeniu własnym jako *Personne et l'Action*. Dosłownym odpowiednikiem francuskim angielskiego

---

[7] Malka błędnie podaje datę 23 listopada. Por. S. M a l k a, *Emmanuel Levinas*, s. 209.

[8] E. L e v i n a s, *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla*, w: „Communio" 1980, n. 5, s. 87-90. W tym samym roku w numerze specjalnym „Le Matin de Paris", przygotowanym z okazji wizyty Ojca Świętego we Francji, także znalazła się wypowiedź Levinasa, w której m.in. relacjonował on spotkanie w nuncjaturze (T e n ż e, *Un pape philosophe*, w: „Le Matin de Paris". Numero special consacré au pape Jean-Paul II, juin 1980).

[9] K. W o j t y ł a, *The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology*, w: „Analecta Husserliana" 9 (1979), s. 203-212.

[10] T e n ż e, *Special contribution to the debate: The intentional act – the human act that is, act and experience*, w: „Analecta Husserliana" 5 (1976), s. 269-280; T e n ż e, *Participation or Alienation?*, w: „Analecta Husserliana" 6 (1977), s. 61-73 (wyd. polskie: *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: T e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 445-461); T e n ż e, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, w: „Analecta Husserliana" 7 (1978), s. 107-114 (wyd. polskie: *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, w: T e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 433-443).

acting person byłoby bowiem *personne agissante*. Warto zauważyć, że wydanie francuskie książki *Osoba i czyn*, które ukazało się w 1983 roku, nosi tytuł *Personne et acte*[11]. Brak noty bibliograficznej można uznać za wskazówkę, iż Levinas korzystał z jeszcze nie opublikowanych materiałów będących w posiadaniu Anny-Teresy Tymienieckiej. Francuskie tłumaczenie tytułu dzieła Wojtyły, jakie podczas swego referatu dał Levinas, odchodzące od interpretacji angielskiej, a bardzo wierne polskiemu oryginałowi (być może nawet trafniejsze od wersji z późniejszego wydania francuskiego), zdaje się podkreślać uwagę, z jaką Levinas odniósł się do myśli Karola Wojtyły. Zaznacza się w tym także jego suwerenność wobec interpretacji Tymienieckiej, która przez niektórych znawców myśli Wojtyły była dość ostro krytykowana[12]. George Weigel pisze w odniesieniu do tytułu dzieła: *Sam tytuł angielski, «The Acting Person», pokazuje trochę, w czym leży problem z pracą dr Tymienieckiej. «Osoba i czyn» w dosłownym przekładzie brzmi: «Person and Act», tytuł, który zachowuje napięcie pomiędzy subiektywną świadomością a obiektywną rzeczywistością, z jakimi Wojtyła stara się pracować. «The Acting Person» – «osoba działająca» – kładzie większy nacisk na subiektywną czy fenomenologiczną stronę analizy Wojtyły – co jest najczęściej kierowaną krytyką pod adresem przeróbki tekstu przez dr Tymieniecką*[13]. Zważywszy, iż Levinas docenia w swym studium Wojtyłę jako fenomenologa, tym bardziej wydaje się, że jego wersja tytułu stawia go po stronie krytyków Tymienieckiej (przynajmniej w tej kwestii). Czy natomiast Levinas sięgnął do tekstu polskiego oryginału, trudno jest stwierdzić. Suwerenny przekład tytułu nie upoważnia do tak dalece idącego wniosku. Jego doskonała znajomość rosyjskiego dawała niewątpliwie możność rozumienia prostszych tekstów w języku polskim, ale byłoby to raczej trudne wobec takiego tekstu, jak *Osoba i czyn*. Levinas wychował się na Litwie, więc przypuszczenie, że mógł znać język polski (jeśli nie czynnie, to przynajmniej biernie) nie jest, co prawda, całkiem bezzasadne. Z drugiej jednak strony, wzrastał on przede wszystkim w kulturze rosyjskiej, z którą był głęboko związany przez całe swoje życie, w tym przede wszystkim poprzez język, co objawiało się między innymi w wielokrotnie wyrażanym przez niego podziwie dla wielkiej literatury rosyjskiej. W każdym razie Salomon Malka w cytowanej biografii Levinasa nic nie wspomina o tym, jakoby miał on znać język polski. On sam w swoich wypowiedziach, także we wspomnieniach z lat litewskich, nic o tym nie mówi[14].

---

[11] T e n ż e, *Personne et acte*, tłum. G. Jarczyk, Paris 1983.

[12] Na temat dyskusji wokół angielskiego przekładu *Osoby i czynu* por.: G. W e i g e l, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. zespół tłumaczy, Kraków 2002, s. 224-225, p. 81.

[13] Tamże, s. 225.

[14] Na internetowych stronach można znaleźć wzmianki, jakoby na biurku Levinasa znajdował

Tekst *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla* można bez wątpienia nazwać małym studium poświęconym filozofii Karola Wojtyły. Składa się on z czterech wyróżnionych przez autora punktów. W krótkim punkcie pierwszym Levinas wskazuje na metodologię, jaką stosuje Wojtyła, i której – jak to zaznacza – także sam przestrzega w swych badaniach: jest to norma dyskursu filozoficznego, którego język *ściśle utrzymuje się w świetle naturalnym i który, jeśli można się tak wyrazić, nie dowierza oświetleniu teologicznemu*[15].

W drugim punkcie artykułu, znacznie obszerniejszym, Levinas wydobywa kilka głównych tez filozofii Wojtyły. Podkreśla z uznaniem, że w myśleniu Wojtyły zachodzi ścisły związek pomiędzy strukturami etycznymi a Transcendencją – problem, na który, jak zaznacza, także on sam jest szczególnie wyczulony (jako przeciwieństwo i przykład filozofii, w której pomiędzy etyką a religią panuje głęboka przepaść, Levinas przywołuje Kierkagaarda). Levinas podkreśla przy tym wagę filozofii Kanta i Schelera dla kształtowania się myśli filozoficznej Wojtyły. Wskazując na fundamentalne tezy jego filozofii, Levinas stwierdza, iż *poszukuje* [on] *sensu człowieka w wolności osoby działającej*. Wydobywa też kluczowe pojęcia i myśli, zawarte w *Osobie i czynie*, pisząc: *Pojawienie się sumienia* (*conscience morale*)*, to znaczy wiedzy, i wejście, wraz z etyką,* prawdy *w strukturę czynu. Jeśli w czystej intencjonalności wartości zarysowuje się w człowieku transcendencja zwana transcendencją poziomą, to właśnie w prawdzie świadomości* (*vérité de la conscience*) *konstytuuje się transcendencja pionowa, gdzie Ja decyduje i dysponuje swymi dynamizmami i w pewien sposób* chce *lub determinuje i ogranicza swoją naturalną wolę. [...] I właśnie w tej prawdzie świadomości* (*vérité de la conscience*) *daje się słyszeć głos Boga*[16]. Tego ostatniego stwierdzenia nie znajdzie się wprost w dziele Wojtyły. To, że Levinas „słyszy głos Boga", jest jego własnym odczytaniem, zapewne zgodnym z intencją samego Kardynała. Spostrzeżeniem tym Levinas już po raz drugi podkreśla fakt, iż filozofia Wojtyły otwiera się na Transcendencję. W końcowej części punktu drugiego Levinas delikatnie stawia pytanie o zasadność użycia terminu prawdy. I jakby chcąc „załagodzić" swój krytyczny głos, raz jeszcze (już po raz trzeci) kieruje uwagę na to, co jego zdaniem jest najważniejsze u Wojtyły: *pełny odgłos słowa Bóg począwszy od sumienia* (*conscience morale*)[17].

Trzeci punkt artykułu Levinasa jest analizą definicji osoby, jaka wyłania się z dzieła *Osoba i czyn*. Dwie zasady: dobra wspólnego i subiektywnego po-

---

się egzemplarz *Pana Tadeusza* lub nawet, że recytował jego fragmenty z pamięci. Niestety, nie udało się dotrzeć do źródła bardzie wiarygodnego, więc tutaj traktujemy te informacje jako anegdoty.

[15] Por. E. L e v i n a s, *Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla*, s. 87.

[16] Por. tamże, s. 88.

wołania każdego człowieka chronią osobę zarówno przed indywidualizmem, jak i totalitaryzmem. Levinas podziela pogląd o konieczności obrony osoby przed totalitaryzmem, a koncepcję Wojtyły postrzega dodatkowo jako zakwestionowanie strukturalizmu i socjologizmu. Jako źródło tej koncepcji osoby Levinas wskazuje na doświadczenie hitleryzmu i stalinizmu – nieobce także i jemu samemu. Podkreśla ponadto, że autora *Osoby i czynu* przenikała *troska, aby potwierdzić i uchronić transcendentną duszę w człowieku*[18]. Na koniec pojawia się delikatny głos polemiczny. Levinas pisze, iż ta właśnie obrona osoby przed podporządkowaniem jej strukturom społecznym czy tzw. kolektywowi nie pozwala Wojtyle przyznać *jakiegokolwiek pierwszeństwa drugiego w samej konstytucji Ja*[19] – a to właśnie pierwszeństwo jest czymś fundamentalnym dla koncepcji człowieka u Levinasa.

Czwarty punkt swego studium Levinas poświęca przedstawieniu Wojtyły jako fenomenologa. Najpierw daje krótki zarys tego, jak on sam rozumie istotę fenomenologii. Jest to dla niego przede wszystkim metoda, w której rozpoczynając od tego, co się ukazuje, przechodzi się do całego kontekstu, w jakim przedmiot się ukazuje, i dopiero w ten sposób odnajduje się całą pełnię sensu. Levinas twierdzi, iż Kardynał Wojtyła z powodzeniem stosując tę właśnie metodę fenomenologiczną *doszedł* [zarówno] *do antropologicznego sformułowania pojęć metafizycznych, jak i do metafizycznej istoty człowieka*[20].

W studium Levinasa bez trudu daje się dostrzec, iż nie tylko przedstawia on myśl Wojtyły, ale też nieustanne konfrontuje ją z własnymi poglądami. Na podkreślenie zasługuje też fakt, iż polemika ma charakter niezwykle dyskretny, natomiast bardzo wyraziste są te fragmenty, które wskazują na uznanie i zgodność poglądów. Z całą pewnością można stwierdzić, iż teksty Karola Wojtyły studiował Levinas bardzo wnikliwie. Swoistym potwierdzeniem tego może być fakt, iż znany ze swego przeczulenia na punkcie osoby Heideggera zauważa on, iż nazwisko autora *Sein un Zeit* pojawia się w *Osobie i czynie* jeden tylko raz. Warto tu dodać, że ten zaledwie jeden raz pojawia się nie w tekście zasadniczym, a tylko w przypisie, i to przy cytowaniu *Sporu o istnienie świata* Ingardena[21].

Zapoczątkowane w 1980 roku osobiste spotkania Emmanuela Levinasa i Jana Pawła II odbywały się regularnie w letniej rezydencji papieży w Castel Gandolfo. Związane one były z organizowanymi przez wiedeński Instytut Nauk

---

[17] Por. tamże.
[18] Por. tamże.
[19] Por. tamże.
[20] Por. tamże, s. 89.
[21] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1982, wyd. 2, s. 91, przypis 28.

o Człowieku, pod patronatem i przy udziale Jana Pawła II, konferencjami naukowymi, na które zapraszano znaczących myślicieli reprezentujących różne dziedziny nauk humanistycznych. Spotkania te trwały zazwyczaj trzy dni, podczas których wygłaszano kilka referatów oraz dyskutowano nad ich treścią. Dokumentacją tych szczególnych sympozjów naukowych jest szereg tomów wydawanych przez Krzysztofa Michalskiego. Niestety, zawierają one tylko teksty wystąpień, brak natomiast pełnych list uczestników oraz zapisów dyskusji. Z całą pewnością można stwierdzić, iż Emmanuel Levinas uczestniczył w spotkaniach w Castel Gandolfo począwszy od pierwszego w sierpniu 1983 roku. Temat tego sympozjum brzmiał *Człowiek w nauce współczesnej*, a Levinas wygłosił na nim referat zatytułowany *Transcendencja i pojmowalność*[22]. Z pierwszego spotkania zachowały się między innymi dwie relacje świadczące o szacunku, jakim Levinas darzył Jana Pawła II. Pierwsza z nich to wspomnienie Roberta Spaemanna. Pisał on: *Przez wiele lat Jan Paweł II był gospodarzem trzydniowych sympozjów, organizowanych w Castel Gandolfo przez Instytut Nauk o Człowieku z siedzibą w Wiedniu. [...] Od samego początku nieznanemu jeszcze Instytutowi udawało się pozyskiwać do rozmów w Castel Gandolfo niemal każdego z takich ośrodków, jak Oxford, Harvard, Heidelberg, Paryż czy Princeton, a więc Paula Ricoeura, Emmanuela Levinasa, Hansa-Georga Gadamera, Karla Friedricha von Weizsäckera, Leszka Kołakowskiego, Ralfa Dahrendorfa, Ernesta Gellnera, Bernarda Lewisa... itd. itd. Nikt nie chciał przepuścić okazji, żeby być gościem Papieża. Przypominam sobie głębokie poruszenie, które okazał Levinas, który w tych spotkaniach dostrzegał coś, co tworzy historię świata*[23]. Drugie wspomnienie z roku 1983 zapisał na podstawie relacji Józefa Tischnera biograf Papieża, George Weigel: *Emmanuela Levinasa […] Jan Paweł znał zanim został wybrany na papieża, i żywił głęboki szacunek dla jego pracy. Sam Levinas, który miał teraz zobaczyć się z Papieżem, zastanawiał się, jak zostanie przyjęty. Jan Paweł II podał Levinasowi rękę i powiedział: «Dziękuję panu, że zechciał pan do mnie przyjechać». Levinas był tak wzruszony, że odebrało mu mowę aż do obiadu – kiedy to zapytał Papieża, po co przyjął przywódcę Palestyńczyków, Jasira Arafata*[24]. A w kwestii niepokoju Levinasa, jak zostanie przyjęty, warto przytoczyć tu fakt nieco anegdotyczny, świadczący jednak w istocie rzeczy o tym, z jak wielkim

---

[22] E. L e v i n a s, *Transcendance et intelligibilité*, Genève 1984; T e n ż e, *Transcendencja i pojmowalność*, tłum. B. Baran, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*, red. K. Michalski, Paryż 1988, s. 199-213; toż: Kraków 2006, s. 175-187.

[23] R. S p a e m a n n, *Rozmowa o rzeczach ostatecznych*, w: *Te chwile tworzą historię. Spotkania z Janem Pawłem II*, red. W. Bartoszewski, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 186.

[24] G. W e i g e l, *Świadek nadziei*, s. 592. Weigel powołuje się na rozmowę z Józefem Tischnerem z dnia 23 kwietnia 1997 roku.

szacunkiem traktowani byli papiescy goście: skierowane do Levinasa zapewnienie, iż zostały przygotowane koszerne posiłki[25].

Następne sympozja w Castel Gandolfo, jakie miały miejsce za życia Levinasa i na które był każdorazowo zapraszany, odbywały się kolejno w latach 1985, 1987, 1989, 1992 i 1994. Spośród nich z całą pewnością uczestniczył on w kolokwiach w latach 1985 i 1989. Według relacji Salomona Malki, Levinas odmówił Papieżowi tylko raz: w związku z konfliktem, jaki powstał wokół oświęcimskiego Karmelu. Levinas przyłączył się wtedy do opinii środowisk żydowskich i także był przeciwny stałej obecności sióstr karmelitanek na terenie byłego obozu Auschwitz. Swoje zdanie na ten temat wyraził w artykule opublikowanym w dzienniku „Le Figaro", gdzie pisał: *Mam przywilej i honor, we Francji i we wszystkich krajach europejskich, spotykać się i być związanym więzami trwałej przyjaźni z wieloma katolikami: duchownymi i świeckimi, zwykłymi wierzącymi i członkami hierarchii – aż do jej szczytów – którzy w pewności zbawienia ukazywali mi się jako bezgranicznie wierzący chrześcijańskiej nadziei i ufający ogarniającej miłości, możliwej dzięki wierze w zbawienie. Widziałem wrażenie, jakie w wymiarze religijnym czyniła na nich historia Izraela. Myślę, że wielkość ich serc nigdy nie dopuści, by męka Auschwitz – nawet jeśli miałoby to wynikać z najszlachetniejszych pobudek – została brutalnie oderwana od tajemnicy Izraela. Do nich skierowane są te słowa*[26]. Wolno nam przypuszczać, że Levinas myślał w tym momencie także o Janie Pawle II. Według Adriaana Peperzaka, Levinas skierował w sprawie oświęcimskiego Karmelu list do Ojca Świętego[27]. Natomiast w rozmowie z Salomonem Malką stwierdził: *Nigdy go o nic nie prosiłem, ale nasz wzajemny stosunek był zawsze bardzo serdeczny*[28].

Pojawia się, niestety, problem z ustaleniem, na które kolokwium Levinas nie chciał przybyć. Malka w swej biografii nie podaje tej informacji[29]. Przytacza za to rozmowę z Levinasem, w której komentował on z zadowoleniem fakt podjęcia stosunków dyplomatycznych pomiędzy Izraelem a Stolicą Apostolską

---

[25] Por. M.-A. L e s c o u r r e t, *Emmanuel Levinas*, Paris 1994, s. 300. O atmosferze, jaka panowała podczas sympozjów w Castel Gandolfo, świadczyć może relacja z jednego z nich: *Pewnego dnia, podczas nieco nudnawego posiedzenia, Kołakowski napisał po łacinie zmyśloną «bullę» ogłaszająca ekskomunikę Levinasa, którego nie lubił. Podczas obiadu – na prośbę Tischnera – odczytał ją w obecności Papieża, który zareagował gromkim śmiechem*. B. Lacomte, *Pasterz*, tłum. Zespół tłumaczy, Kraków 2006, s. 645 (Lacomte powołuje się na relację samego Kołakowskiego).

[26] Cyt. za: S. M a l k a, *Emmanuel Levinas*, s. 216.

[27] Por. tamże, s. 217.

[28] Cyt. za: tamże, s. 219.

[29] Niestety, krytykowana wcześniej niedokładność książki Salomona Malki jest w tym kontekście szczególnie wyraźna. Nie podaje on nawet przypisu, z jakiego numeru „Le Monde" cytuje wypowiedź Levinasa.

i w której też wspomina, iż właśnie odmówił przyjęcia zaproszenia Jana Pawła II do Castel Gandolfo. Z całego kontekstu, który tworzą chronologia wydarzeń związanych z oświęcimskim Karmelem oraz nawiązanie relacji dyplomatycznych między Watykanem a Izraelem, mógł to być rok 1992. Z kolei Marie-Anne Lescourret w książce *Emmanuel Levinas* wskazuje zdecydowanie na to, że Levinas nie przybył na spotkanie z Papieżem w 1987 roku. Potwierdzeniem tego może być fakt, iż w obszernych relacjach o tym kolokwium zamieszczonych w kolejnych numerach „L'Osservatore Romano" nie wspomina się nic o obecności Levinasa[30]. Lescourret popełniła natomiast błąd, stwierdzając, że Levinas uczestniczył tylko w dwóch pierwszych sympozjach. Z całą pewnością był obecny w Castel Gandolfo także w 1989 roku, ponieważ jego nazwisko znajduje się na liście uczestników zamieszczonej w „L'Osservatore Romano"[31]. Nie ulega zatem wątpliwości, że w Castel Gandolfo był trzy razy. Czy był tam także po raz czwarty? Tak można by sądzić na podstawie informacji Malki, który twierdził, że Levinas *odmówił tylko raz*. Musiałby on zatem uczestniczyć w sumie w czterech kolokwiach: 1983, 1985, 1989 oraz jednym z dwóch następujących: 1987 lub 1992. Jednak niełatwo znaleźć na to jednoznaczną odpowiedź. Jak już wyżej zostało wspomniane, brakuje wzmianki o Levinasie w obszernych relacjach z kolokwium z 1987 roku. Gdy natomiast chodzi o kolokwium z roku 1992 ani edycja włoska „L'Osservatore Romano", ani też kronika pontyfikatu publikowana w edycji polskiej nic o nim nie wspominają. Kolokwium to z całą pewnością się odbyło, jak świadczą o tym opublikowane materiały[32]. Natomiast brak wzmianki w „L'Osservatore Romano" może wynikać z tego, że Jan Paweł II nie wziął w nim osobistego udziału. Jest to o tyle prawdopodobne, że w tym czasie Ojciec Święty był chory i w dniach od 12 do 28 lipca przebywał w szpitalu, a po rekonwalescencji, która zapewne musiała mieć miejsce, podjął niemal od razu swoje papieskie obowiązki, udając się w dniach od 17 sierpnia do 2 września w podróż apostolską po Włoszech.

Z kolei na spotkanie w Castel Gandolfo w 1994 roku Levinas nie mógł przybyć z zupełnie innych racji. Tym razem powodem nieobecności była choroba jego żony, Raissy, a zapewne i coraz słabsza kondycja fizyczna jego samego. Kiedy po powrocie z tego kolokwium odwiedził go Paul Ricoeur, Levinas pogrążony był w bólu po śmierci swej małżonki. Mimo to na pozdrowie-

---

[30] Por. C. De Lucia, *L'Europa e le sue conseguenze*, w: „L'Osservatore Romano" 21 VIII 1987 s. 2; Tenże, *Solo i mezzi politici e non quelli tecnici posoono assicurare la pace mondiale*, w: „L'Osservatore Romano" 22 VIII 1987 s. 2; Tenże, *I nazionalismi europei tra cultura e politica*, „L'Osservatore Romano" 23 VIII 1987 s. 2.

[31] Por. „L'Osservatore Romano", wydanie polskie, 10 (1989), n. 8, s. 13.

[32] Por. *Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992*, wyd. K. Michalski, Stuttgart 1993.

nia, jakie Ricoeur przywiózł mu od Jana Pawła II, wyraźnie się ożywił i zareagował po swojemu – z uszczypliwym humorem: *Najwidoczniej potrzeba protestanta, by katolik rozmawiał z żydem*[33].

Jednak to nie ten żart, ale zupełnie inna wypowiedź zdaje się oddawać istotę stosunku Emmanuela Levinasa do Jana Pawła II. W wywiadzie, jakiego udzielił w 1988 roku dla „Le Matin de Paris" z okazji dziesięciolecia pontyfikatu Jana Pawła II, tak mówił o swoich spotkaniach z Papieżem: *Spotkać Jana Pawła II to znaczy spotkać kogoś, do kogo można mówić. Jest «twarz». Byłem uderzony przez prosty i ciepły charakter jego relacji osobowych. Osobowość, w której znajdują się razem tendencja czysto tradycyjna, a jednocześnie prawdziwe otwarcie. Wydaje mi się, że pierwsza wyrasta z jego polskiej pobożności bardzo związanej z «miejscem»: Dziewica z Częstochowy zajmuje bardzo ważne miejsce w jego życiu silnie naznaczonym przez dziecięcą wiarę, która go zawsze podtrzymywała. I w tej samej prawdziwości, jest to człowiek, który w sposób niezaprzeczalny czyni gesty otwarcia*[34]. Z wypowiedzi tej przebija niezwykła wrażliwość Emmanuela Levinasa. Najpierw mówi o Wojtyle kategoriami swej filozofii jako o tym, który urzeczywistnia jej kluczowy postulat i jednocześnie wezwanie, by być w pełni otwartym na drugiego człowieka. Jednak szczególnie poruszające, a nawet chciałoby się powiedzieć, że zaskakujące w wypowiedzi Levinasa jest jego odwołanie się i powołanie nie tylko na pobożność Papieża w ogóle – w wierze w jedynego Boga spotykają się oni ze sobą niewątpliwie najpełniej – ale wskazanie na głęboką relację Jana Pawła II do Matki Bożej jako źródła jego mocy, źródła także „prawdziwości" jego relacji z drugim człowiekiem. Wypowiedź ta jest o tyle zaskakująca w ustach Levinasa, iż mimo całej jego otwartości na chrześcijaństwo kult oddawany Matce Bożej mógł być dla niego czymś bardzo dalekim, by nie powiedzieć wręcz obcym. Cytowane wyżej słowa tym bardziej więc pokazują, iż jego spojrzenie na Jana Pawła II wolne było od jakichkolwiek uprzedzeń, przeciwnie: pełne niezwykłej uwagi pozwalającej widzieć i docenić drugiego człowieka we wszystkich wymiarach jego osobowości.

II. „Dziękuje Panu, że zechciał Pan do mnie przyjechać". Wojtyła i Levinas

Proszę, niech Pan pozdrowi ode mnie Levinasa i zapewni go o moim szacunku i podziwie[35] – z taką prośbą zwrócił się Jan Paweł II do Paula Ricoeura

---

[33] Cyt. za: S. M a l k a, *Emmanuel Levinas*, s. 182.

[34] Por. E. L e v i n a s, rozmowa z Gwendoline Jarczyk, „Le Matin de Paris" 17 X 1988, w: M.-A. L e s c o u r r et, *Emmanuel Levinas*, s. 303.

[35] Cyt. za: S. M a l k a, *Emmanuel Levinas*, s. 182.

podczas sympozjum w Castel Gandolfo w 1994 roku. Karol Wojtyła spotkał się z filozofią Emmanuela Levinasa około dwudziestu lat wcześniej. Nie wiadomo w jakich okolicznościach lub dzięki komu Kardynał dowiedział się o niej po raz pierwszy. Jedną z pierwszych osób, która mogła zwrócić uwagę Wojtyły na filozofię Levinasa, mogła być ta sama Anna-Teresa Tymieniecka, która niegdyś skierowała uwagę Levinasa na filozofię Wojtyły. Wspominała ona po latach: *Kardynał Wojtyła w ciągu pięciu lat naszych kontaktów zanim został papieżem, słyszał ode mnie bardzo dużo o Levinasie. Czytał też niektóre prace Levinasa*[36]. Ów pięcioletni okres rozpoczął się w 1973 roku, kiedy Tymieniecka zafascynowana dziełem *Osoba i czyn* postanowiła przyczynić się do opublikowania go po angielsku. Kardynał Wojtyła przygotował przy współpracy Tymienieckiej tekst, który stał się podstawą tłumaczenia angielskiego. Spotkania te były więc okazją także i do rozmów o Levinasie, którego Tymieniecka poznała mniej więcej w tych samych latach.

Czy do spotkania Karola Wojtyły z dziełami Emmanuela Levinasa przyczyniły się także inne osoby, na przykład Agnieszka Kalinowska? Kiedy Kardynał Wojtyła podczas rozmowy z nią w Paryżu w 1977 roku wyrażał swój podziw dla Levinasa, ona sama była tym uradowana, znajdując w słowach Wujka potwierdzenie dla własnej dobrej opinii, ale też zaskoczona. Można by z tego wnioskować, iż od niej do tej pory nic o Levinasie nie słyszał. Z drugiej strony od dwóch lat była studentką Levinasa i, zważywszy na przyjaźń, jaka łączyła Kalinowskich z Wojtyłą, trudno sobie wyobrazić, by nic nie wiedział o tym fakcie[37]. Być może jednak nigdy nie rozmawiali zbyt szczegółowo o filozofii Levinasa. To tłumaczy zdziwienie Agnieszki wywołane zapewne zdecydowanie pozytywną opinią Kardynała, z której wynikało, że nie tylko słyszał on o Levinasie, ale też że znał jego pisma. Jak wiadomo, uczestniczyła ona w ich pierwszym spotkaniu w Nuncjaturze Apostolskiej w Paryżu w 1980 roku. Być może sam Jerzy Kalinowski skierował uwagę Wojtyły na Levinasa. Jest to także prawdopodobne, zważywszy, że musiał mieć o nim wysokie mniemanie, skoro sugerował córce studia właśnie u niego. Nie można także wykluczyć, iż były i inne osoby, które przyczyniły się do zainteresowania Karola Wojtyły filozofią Levinasa. Mógł to być na przykład ksiądz Józef Tischner, który po raz pierwszy zetknął się z jego dziełem *Totalité et Infini* już w 1969 roku i głęboko zainteresował myślą Levinasa, o czym świadczą liczne nawiązania do niej w jego własnej refleksji filozoficznej.

---

[36] Cyt. za: tamże, s. 211.

[37] Jerzy Kalinowski zapisał, iż pozostawali w kontakcie listownym z Kardynałem, a Agnieszka od 1975 roku, a więc od momentu gdy została studentką Levinasa, jeździła do Krakowa i odwiedzała „swego Chrzciciela". Por. J. K a l i n o w s k i, *O Karolu*, s. 161.

Trudno w tym momencie stwierdzić, które teksty Levinasa czytał Karol Wojtyła. Jak wiadomo, opublikowane w 1969 roku dzieło Wojtyły *Osoba i czyn* powstawało pod koniec lat sześćdziesiątych, kiedy, jak to wynika z powyższych analiz, nie znał on jeszcze prac Levinasa[38]. Jest to tym bardziej prawdopodobne, iż sam Levinas był w tym czasie nawet we Francji mało znanym autorem. Ponadto pierwsze wydanie dzieła *Osoba i czyn* nie zawierało przypisów. Zostały one przygotowane do wydania drugiego z 1985 roku, którego redakcją zajmował się Andrzej Półtawski. Tutaj pojawiły się też dwa przypisy odnoszące się do Levinasa. Pierwszy z nich był związany z analizami dotyczącymi istoty przeżycia, drugi z problemem czasowości. Przywołane zostały nawet konkretne fragmenty *Totalité et Infini* na podstawie wydania czwartego z 1971 roku[39]. Można więc przypuszczać, że Karol Wojtyła wnikliwie studiował dzieło Levinasa, szukając w nim odniesień do własnych koncepcji. Pojawienie się nazwiska Levinasa w drugim wydaniu książki *Osoba i czyn* świadczyć może o tym, że takie odniesienia znajdował.

Kiedy Karol Wojtyła spotkał się z myślą Levinasa, było już ukończone i opublikowane jego dzieło *Osoba i czyn*. W zamyśle autora nie było ono jednak jego ostatnim słowem jako filozofa. Co więcej, jak pisze Andrzej Szostek, *już w czasie pisania tej książki, a tym bardziej w trakcie dyskusji nad nią, dojrzewała idea gruntowniejszej analizy doświadczenia moralności, podjętej w nawiązaniu do «Osoby i czynu» i prowadzonej niejako na jej wzór. Tak oto zrodziła się myśl napisania studium, którego roboczy tytuł brzmiał «Człowiek w polu odpowiedzialności»*[40]. Praca ta miała mieć dwóch autorów: Kardynała Wojtyłę oraz jego ucznia i współpracownika Tadeusza Stycznia. Jej ukończenie zaplanowano wstępnie na 1974 rok. Powstała robocza wersja autorstwa Wojtyły, którą latem 1972 roku przesłał Styczniowi, określając ją dość skromnie jako konspekt. Część ta stanowiła, według słów samego Kardynała, *pierwszy rzut i pierwszą próbę uporządkowania myśli* oraz *podstawę do dyskusji*[41]. Wybór Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową sprawił, iż do powstania planowanego wspólnego studium już nie doszło. Można zasadnie zapytać, czy na dalszy ciąg prac miałaby wpływ lektura tekstów prac Levinasa, skoro jego nazwisko poja-

---

[38] Pierwsze wydanie dzieła *Osoba i czyn* ukazało się w roku 1969, ale zważywszy długość ówczesnego cyklu wydawniczego praca została ukończona zapewne wiele wcześniej.

[39] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1982, wyd. 2, s. 59, przypis 19; s. 121, przypis 35.

[40] A. S z o s t e k, *Wprowadzenie*, w: K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991, s. 12.

[41] Karol Wojtyła w liście do Tadeusza Stycznia z dnia 17 lipca 1972 roku. Cyt. za: tamże, s. 12-13.

wiło się w przypisach drugiego wydania *Osoby i czynu*. Być może odpowiedź znajduje się w zapiskach i notatkach, jakie pozostawił Jan Paweł II.

Świadectwem uznania, jakim Wojtyła, a później Jan Paweł II darzył myśl filozoficzną Levinasa, jest powoływanie się na nią przez Ojca Świętego w jego dwóch książkach-wywiadach: w pierwszej, z 1994 roku, zatytułowanej *Przekroczyć próg nadziei*, i w ostatniej, z 2005 roku, noszącej tytuł *Pamięć i tożsamość*. W *Przekroczyć próg nadziei* Papież przywołuje myśl Levinasa w dwóch kontekstach. Po raz pierwszy, gdy mówi o potrzebie tak zwanych „dowodów na istnienie Boga" we współczesnym świecie. W rozdziale 5 zatytułowanym „«Dowody na istnienie Boga» jeszcze aktualne?" czytamy: *Współczesna hermeneutyka, obecna na przykład w dziełach Paula Ricoeura czy w inny sposób u Emmanuela Lévinasa, ukazuje nam z nowego punktu widzenia prawdę o świecie i człowieku. O ile od tego pełniejszego zrozumienia pozytywizm nas oddala, a w pewnym sensie całkowicie nas odcina, o tyle hermeneutyka drążąca znaczenie języka symbolicznego pozwala nam tę pełnię z powrotem odnaleźć, a nawet w pewien sposób ją pogłębić. Mówiąc to, oczywiście nie chcemy negować zdolności rozumu do tworzenia prawdziwych pojęć o Bogu i o prawdach wiary. Dlatego tak ważna dla współczesnej myśli jest filozofia religii [...] Stajemy się świadkami znamiennego powrotu do metafizyki* (filozofia bytu) *poprzez integralną antropologię. Nie można pomyśleć człowieka bez tego odniesienia do Boga, które jest dla niego konstytutywne. Św. Tomasz wyrażał to w języku filozofii istnienia jako actus essendi. Filozofia religii wyraża to w kategoriach antropologicznego doświadczenia. W to doświadczenie ogromnie wiele wnieśli filozofowie dialogu, tacy jak Martin Buber czy właśnie wspomniany Lévinas. Tu już jesteśmy bardzo bliscy św. Tomasza, z tym że droga prowadzi nie tyle przez byt i istnienie, ile przez osoby oraz spotkanie osób: «ja» i «ty». To jest podstawowy wymiar bytowania człowieka, które zawsze jest współbytowaniem*[42].

Po raz drugi Papież odwołuje się do Levinasa w kontekście wartości życia ludzkiego. W rozdziale 31 zatytułowanym „W obronie każdego życia" czytamy: *A jeżeli chodzi o współczesnych myślicieli, nie mogę powstrzymać się od wymienienia przynajmniej jednego nazwiska. Jest to Emmanuel Lévinas, reprezentant szczególnego kierunku we współczesnym personalizmie oraz filozofii dialogu. Podobnie jak Martin Buber i Franz Rosenzweig, wyraża on tradycję personalistyczną Starego Testamentu, gdzie tak bardzo silnie uwydatnia się stosunek między ludzkim «ja» a Boskim, absolutnie suwerennym «Ty».*

Bóg, który jest najwyższym prawodawcą, wypowiedział na Synaju z całą mocą to przykazanie: «Nie zabijaj!», jako jeden z imperatywów moralnych

---

[42] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 45-46.

o charakterze absolutnym. Lévinas, który podobnie jak jego współwyznawcy, głęboko przeżył dramat Holocaustu, daje temu wielkiemu przykazaniu Dekalogu szczególny wyraz. Oto osoba objawia się dla niego poprzez oblicze. Filozofia oblicza to także dziedzictwo Starego Testamentu, psalmów i ksiąg proroków, gdzie tyle razy jest mowa o «szukaniu Boskiego oblicza» (por. np. Ps 27[26], 8). Z kolei zaś oblicze, jako twarz ludzka, przemawia poprzez każdego skrzywdzonego człowieka, przemawia właśnie słowami: «Nie zabijesz mnie!». Ludzka twarz i przykazanie: «Nie zabijaj», skojarzyły się Levinasowi w sposób genialny, stając się równocześnie świadectwem naszej epoki, w której zabijanie człowieka jest tak łatwo dekretowane także przez różne parlamenty, i to parlamenty demokratycznie wybrane[43].

W książce *Pamięć i tożsamość* nazwisko Levinasa pojawia się w kontekście filozofii moralności. W rozdziale 7 zatytułowanym „O właściwe używanie wolności" czytamy: *Na podstawie późniejszych lektur, a także prac, jakie prowadziłem na seminarium etyki w Lublinie, mogłem się przekonać, jak bardzo ta tematyka odzywa się u różnych myślicieli współczesnych: u Maxa Schelera i innych fenomenologów, u Jeana Paula Sartre'a czy też Emmanuela Levinasa i Paula Ricoeura, ale także u Władimira Sołowjowa, nie mówiąc już o Fiodorze Dostojewskim. Poprzez te analizy rzeczywistości antropologicznej przeziera na różne sposoby ludzka potrzeba odkupienia i potwierdza się konieczność Odkupiciela dla zbawienia człowieka*[44].

W dwóch książkach o innym, bardziej refleksyjnym charakterze: *Dar i tajemnica* oraz *Wstańcie, chodźmy!*, Jan Paweł II nie wymienia nazwiska Levinasa, ale w obu przywołuje spotkania w Castel Gandolfo. Czyni to najpierw w swej książce o kapłaństwie *Dar i tajemnica*, pisząc o konieczności pogłębiania wiedzy i dialogu kapłana z myślą współczesną oraz o znaczeniu personalizmu dla kapłana i duszpasterza[45], a następnie w książce *Wstańcie, chodźmy!* w kontekście obowiązków biskupa w zakresie troski o rozwój nauki[46]. Przywołując niejako hasłowo spotkania w Castel Gandolfo, Papież przywołuje tym samym osoby ich uczestników, a więc także – choć tylko pośrednio – Emmanuela Levinasa.

W dokumentach papieskich nazwisko Levinasa pojawia się tylko raz – choć trzeba zaznaczyć, że tego rodzaju odniesienia do konkretnych postaci, zwłaszcza współczesnych, w przypadku oficjalnych dokumentów Stolicy Apostolskiej ma miejsce niezwykle rzadko. W przemówieniu do przedstawicieli

---

[43] Tamże, s. 155-156.
[44] T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 46.
[45] Por. T e n ż e, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 90-91.
[46] Por. T e n ż e, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 72-73.

organizacji żydowskich Stanów Zjednoczonych podczas spotkania, które miało miejsce 11 września 1987 roku w Miami, Jan Paweł II wskazując na potrzebę dialogu pomiędzy chrześcijanami a żydami, wymienia między innymi Emmanuela Levinasa jako tego, który taki dialog już urzeczywistnia[47].

Podsumowując wszystkie przywołania myśli Levinasa przez Papieża, można stwierdzić, iż Jan Paweł II niezwykle wysoko cenił jego filozofię. Najbardziej wyrazistym dowodem uznania jest wskazanie na ten typ myślenia – personalizm wyrastający z korzeni biblijnych – jako na drogę dla współczesnego człowieka i jako obronę przed najstraszniejszymi zagrożeniami przełomu wieków.

III. Wspólna troska. O potrzebie studiów nad myślą Levinasa i Wojtyły

Emmanuel Levinas spotkał się z myślą filozoficzną Karola Wojtyły w momencie, kiedy był myślicielem w pełni dojrzałym, a zatem wtedy, gdy już zostało ukończone i opublikowane w 1974 roku drugie z jego podstawowych dzieł zatytułowane *Inaczej niż być lub ponad istotą*[48]. Publikacje z następnych lat były rodzajem rozwinięć i dopowiedzeń i nie przyniosły już żadnych przełomowych czy znaczących zmian w jego filozofii, jak to miało miejsce wcześniej, gdy kolejne prace wyznaczały nowy etap w rozwoju jego myśli[49]. Karol Wojtyła spotkał się z myślą filozoficzną Emmanuela Levinasa w momencie, gdy było już opublikowane jego dzieło *Osoba i czyn*. Jednocześnie zdawał on sobie sprawę z tego, że domaga się ono dalszego rozwinięcia i pogłębienia. Pierwszym tego owocem był konspekt *Człowiek w polu odpowiedzialności*, przekazany latem 1972 roku Tadeuszowi Styczniowi. Następnie ukazywały się pojedyncze artykuły, publikowane przede wszystkim w „Analecta Husserliana", ostatni w roku 1981[50] (choć za graniczną datę zakończenia badań w dziedzinie filozofii należałoby uznać rok wyboru na Stolicę Piotrową, a więc 1978). Trudno w tym momencie stwierdzić, na ile zasadne byłoby szukanie śladów wzajemnej recepcji myśli obu filozofów. Przytoczone wydarzenia, historia ich spotkań wskazują na ich wzajemny szacunek.

---

[47] Por. *Discorso di Giovanni Paolo II ai rappresentanti delle organizzazioni ebraiche*, Miami, 11 IX 1987. Por. www.vatican.va.

[48] Dzieło to powstawało na przestrzeni kilku lat. Składają się na nie teksty publikowane od jesieni 1968 do stycznia 1972 roku. Pierwsze wydanie zredagowanej całości ukazało się w roku 1974: E. L e v i n a s, *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974; wydanie polskie: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

[49] Por. M. J ę d r a s z e w s k i, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990.

[50] K. W o j t y ł a, *The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action*, w: „Analecta Husserliana" 11 (1981), s. 125-130.

Natomiast wzajemne zainteresowanie i podziw dla ich twórczości filozoficznej dowodzą, iż przedsięwzięciem jak najbardziej uzasadnionym byłoby podjęcie wnikliwych studiów porównawczych myśli obu filozofów: Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły, a być może także ewentualnych śladów filozofii Levinasa w nauczaniu Jana Pawła II. Ciągle jeszcze żyje wielu świadków ich życia i pracy. Jak pokazała wyżej przeprowadzona próba wstępnej rekonstrukcji historii ich spotkań zarówno w wymiarze osobistym, jak i intelektualnym, pamięć współpracowników, uczniów, przyjaciół może być nieocenionym źródłem wiedzy pomocnej dla prowadzenia dalszych rzetelnych badań. Zachowało się też zapewne wiele dotąd nieopublikowanych zapisków, domagających się opracowania i uwzględnienia.

Z pobieżnego przeglądu publikacji wynika, że nazwiska Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły pojawiają się obok siebie niezwykle rzadko. Przykładem takiego „braku" (chodzi tu o stwierdzenie faktu, a nie krytykę) może być książka *Levinas i inni*[51]. Jest to zbiór studiów poświęconych intelektualnym spotkaniom Levinasa z myślą wielu filozofów europejskich od Kartezjusza po Mariona, zarówno pod kątem inspiracji, jakie w ich myśli znajdował (część pierwsza: *Inspiracje*), jak i analizy porównawczej (część druga: *Różnice i podobieństwa*). Artykułu poświęconego Levinasowi i Wojtyle w tym zbiorze jednak nie znajdziemy. Wydaje się, iż po raz pierwszy ich nazwiska pojawiły się obok siebie w książce księdza Marka Jędraszewskiego *Filozofia i modlitwa*[52], której pierwsze wydanie ukazało się w 1986 roku. Książka ta stanowi zbiór esejów poświęconych osobom i myśli czternastu europejskich filozofów nowożytnych i współczesnych w kontekście tytułowego zagadnienia: bycia jednocześnie myślicielem i człowiekiem modlitwy, czyli bycia filozofem, który swój namysł poświęca także spotkaniu człowieka z Bogiem lub przynajmniej jest on na to spotkanie otwarty lub urzeczywistnia je w swoim życiu. Dwa ostatnie eseje przedstawiają kolejno sylwetki Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły. Ich nazwiska także „dosłownie" znajdują się zatem obok siebie[53]. Mimo iż nie mamy w tym przypadku do czynienia ze studium porównawczym koncepcji filozoficznych, to jednak umieszczenie ich w jednym, wspólnym kontekście należy potraktować za pewien swoisty przyczynek do takiego studium – przyczynek wskazujący na wspólny rys charakterystyczny dla myślenia obu autorów. Za pewien bardziej wyraźny krok idący w kierunku porównawczego studium koncepcji filozoficznych Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły można

---

[51] *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002.

[52] M. J ę d r a s z e w s k i, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986.

[53] Są to eseje: *Boże Abrahama. Emmanuel Lévinas (ur. 1906)* i *I tak jestem wpisany w Ciebie nadzieją. Karol Wojtyła (ur. 1920)*, por. tamże, s. 185-221.

uznać artykuł Marka Jędraszewskiego, który ukazał się w roku 1996 na łamach miesięcznika „Przegląd Powszechny”[54]. Jedną z tez artykułu jest stwierdzenie, iż wobec przełomu kulturowego w Europie końca lat 60-tych ważnym, polemicznym głosem wobec tego, co nazywane jest „rewolucją 1968 roku”, stały się właśnie dzieła Levinasa i Wojtyły. Levinas, głosząc wizję człowieka wezwanego do odpowiedzialności za drugiego, przeciwstawia się skrajnemu egoizmowi i filozofii używania, jaką głosili główni ideolodzy roku 1968. Jednocześnie taka koncepcja wolności budzić może pewien niedosyt: *wydaje się, że Levinas głosząc tzw. wolność skończoną* (*la „liberté finie”*)*, jakby nie doceniał wolności człowieka. Zbytnio podkreślając archaiczność wybrania niejako nie daje człowiekowi czasu na wolność, na dokonanie w pełni wolnego* (*choć, oczywiście, nie dowolnego*) *wyboru*[55]. Odpowiedzią na tę słabość koncepcji Levinasa ma być, zdaniem autora artykułu, koncepcja Karola Wojtyły z dzieła *Osoba i czyn*, według której *autentyczne spełnienie siebie, czyli spełnienie siebie w dobru, jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek dzięki sumieniu staje wobec obiektywnej prawdy o dobru, gdy, następnie, słyszy w sobie przynaglenie, by za nią pójść – i ostatecznie za tą prawdą w sposób wolny się opowiada. Inaczej mówiąc, jego posłuszeństwo wobec prawdy o dobru stanowi o jego prawdziwej wolności*[56]. Można więc stwierdzić, że Marek Jędraszewski wskazuje na pewien filozoficzny spór, jaki zarysowuje się pomiędzy koncepcjami wolności wynikającymi z filozofii Levinasa i Wojtyły.

Jednak jest to, tak można niewątpliwie już teraz uprzedzająco stwierdzić, „spór w rodzinie”. To, co przede wszystkim łączy filozofowanie Levinasa i Wojtyły, to budowanie etyki na wspólnym fundamencie personalistycznej wizji człowieka mającej swe korzenie w Biblii. Stanisław Nagy SCJ tak wyraził się o Kardynale Wojtyle: *Ksiądz Kardynał umiał się przyznać do braków, w tym do jednego bardzo oryginalnego braku, mianowicie braku systematycznie odbywanych studiów teologicznych w okresie seminaryjnym. Odniosłem wrażenie, że bardzo to przeżywał. Przeżywał jednak do jednego momentu, momentu, który On sam traktował jako swoje wielkie, dziwne spotkanie z teologią, a co wiąże się ściśle z Jego systemem filozoficznym. Filozofię uprawiał bowiem po to, żeby się otworzyć na Objawienie. I dlatego, gdy dane Mu było dotrzeć do tej innej niż czysto filozoficzna wizja świata, ale zwłaszcza wizja człowieka, wtedy przyszło jakieś uspokojenie*[57]. Natomiast sam Levinas, odpowiadając na pytanie o problem różnic pomiędzy tradycją grecko-łacińską a judeochrześci-

---

[54] T e n ż e, *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, w: „Przegląd Powszechny” 1996, n. 5, s. 184-195.

[55] Tamże, s. 190.

[56] Tamże, s. 191-192.

[57] S. N a g y, *Filozof otwarty na Objawienie*, w: *Obecność*, s. 176.

jańską, tak określił istotę swych poszukiwań: *Wszędzie moją troską jest właśnie przełożenie tego biblijnego nie-hellenizmu na terminy helleńskie*[58].

Wydaje się, iż warto na koniec wskazać na pewną, dość specyficzną zbieżność, tak zdawałoby się różnych biografii. Obaj, i Emmanuel Levinas i Karol Wojtyła, byli nie tylko filozofami. W przypadku Wojtyły jest to swoistą oczywistością: był on przede wszystkim (o ile można takiego sformułowania użyć) duszpasterzem. Gdy chodzi o Levinasa, tego, a dokładniej t a k i e g o wymiaru jego zaangażowania się nie dostrzega lub dostrzega zbyt rzadko. Nie był on oczywiście duszpasterzem w sensie duchownego katolickiego, ale jego wykłady talmudyczne były wykładami z teologii żydowskiej, a praca w Ecole Normale Israélite Orientale była także pracą wychowawcy. We wspomnieniach wychowanków opinie na temat Levinasa jako wykładowcy są podzielone: według jednych wykładał jasno i zrozumiale, ale wielu jest także całkiem odmiennego zdania. Natomiast wszyscy zgodnie wspominają go jako niezwykle uważnego i zatroskanego o każdego z powierzonych jego pieczy młodych ludzi. Podobne opinie, zarówno pierwszą – odnoszącą się do sposobu wykładania, jak i drugą – odnoszącą się do relacji osobistych, można także usłyszeć od byłych studentów Karola Wojtyły, kiedy wspominają swego profesora i duszpasterza.

Tak więc można bez zbytniej chyba przesady stwierdzić, że drogi duchowe Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły splatają się o wiele częściej i ściślej, niż to by się mogło w pierwszej chwili wydawać. I jest to niewątpliwie istotny argument dla ich dalszego zgłębiania. W tym świetle swoisty żart Levinasa, który nazwał siebie „katolickim żydem", nabiera jak najbardziej poważnego i głębokiego znaczenia.

---

[58] E. L e v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 152.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

MAREK JĘDRASZEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

W stronę prehistorii Ja. Korespondencja między Emmanuelem Levinasem a Simonem Decloux

Towards the Prehistory of "I". On the Correspondence between Emmanuel Levinas and Simon Decloux

Czas zawarty między publikacją *Totalité et Infini* (1961) a ukazaniem się *Autrement qu'être ou ou-delà de l'essence* (1974) należy do najważniejszych w procesie dojrzewania filozoficznej myśli Emmanuela Levinasa. W *Totalité et Infini* Levinas ukazał najpierw kształtowanie się egoizmu Ja poprzez rozkoszowanie się (*la jouissance*), dom i życie ekonomiczne, a następnie spotkanie owego Ja z nagą i bezbronną twarzą drugiego człowieka, która wzbudza w nim odpowiedzialność za tegoż Drugiego. Natomiast dzieło *Autrement qu'être ou ou-delà de l'essence* stanowi przedstawienie tego, co sam Levinas podczas swego wykładu na Sorbonie w dniu 20 lutego 1976 roku określił mianem prehistorii Ja (*la pré-histoire du Moi*)[1].

Według niektórych komentatorów filozofii Levinasa do jej ewolucji, a jednocześnie do jej pogłębienia w znaczący sposób przyczynił się Jacques Derrida artykułem *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* z 1964 roku[2]. Jednakże nie on jeden. W procesie dojrzewania filozoficznych koncepcji Levinasa ważną rolę odegrała też korespondencja między nim

[1] Por. E. L e v i n a s, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, s. 205.

[2] Por. S. P e t r o s i n o, *D'un livre l'autre. Totalité et Infini – Autrement qu'être*, w: *Les Cahiers de la Nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Lagrasse 1984, n. 3, s. 194-210; J. D e r r i d a, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale" 69 (1964) s. 322-354, 425-473.

a o. Simonem Decloux SJ[3], która zawiązała się jesienią 1963 roku (a zatem rok wcześniej od ukazania się artykułu Derridy) i która trwała do grudnia 1965 roku. Korespondencja ta została mi udostępniona przez samego o. Decloux w końcu lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy pod jego kierownictwem pisałem rozprawę doktorską na temat *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Levinas* na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie[4]. Składają się na nią 4 listy Levinasa do Decloux, oraz 3 bruliony listów, jakie Decloux skierował do Levinasa. Dwa listy Levinasa – z 25 października 1963 roku i z 14 września 1965 roku – zostały napisane na maszynie, natomiast dwa inne – z 1 listopada 1964 roku oraz z 1 czerwca 1965 roku – zostały napisane odręcznie. Ze względu na dość nieczytelny charakter pisma Levinasa ich lektura sprawia sporo trudności. Jeszcze większe wiążą się z odczytaniem listów o. Decloux. Nie są to bowiem kopie oryginałów wysłanych do Levinasa, lecz jedynie bruliony listów, opatrzone licznymi poprawkami i dopiskami, niekiedy też skreśleniami, oraz abrewiacjami. Ich odczytanie jest w pewnych miejscach prawdziwie karkołomnym przedsięwzięciem. Czytelnik jest parokrotnie skazany na ustalenie wersji jedynie prawdopodobnej. Niemniej jednak stanowią one niezwykle cenne świadectwo tego, jak Decloux zmagał się ze słowem, pragnąc możliwie precyzyjnie wyrazić swoją myśl.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że jest to korespondencja *par excellence* filozoficzna i że niektóre z tych listów stały się małymi traktatami filozoficznymi lub też stanowiły inspiracją do powstania nowych tekstów. Przyznał to w pewnym momencie sam Levinas, pisząc dnia 1 czerwca 1965 roku do Decloux: *Lecz gdy chodzi o [moją] odpowiedź [na list Ojca], spotkało mnie szczególne zdarzenie. Najpierw liczyła ona dwie strony, na których podjąłem kilka punktów. Tekst powiększył się dwukrotnie. Od tego czasu zwielokrotnił się, przekraczając wymiary listu, zbliżając się do wymiarów artykułu, nad którym teraz rzeczywiście pracuję. Będzie on poświęcony problemowi, który Ojciec podniósł po lekturze tak bogatego studium Derridy*[5]. Tym artykułem był opu-

---

[3] O. Simon Decloux SJ, ur. 30 listopada 1930 roku, ukończył studia w 1963 roku na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, broniąc tezy doktorskiej nt. *Temps, Dieu, liberté dans les commentaires aristoteliciens de st. Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque e la pensée chrétienne*; profesor filozofii na Wydziale Filozofii i Teologii Towarzystwa Jezusowego w Eegenhoven (1963-1967), następnie na Wydziale Filozofii w Namur (1967-1975) oraz na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (1975-1995). Od 1995 roku profesor Wydziału Filozofii na Uniwersytecie w Kimwenza (Kongo).

[4] M. J ę d r a s z e w s k i, *Le relazioni intersoggettive nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Romae 1980.

[5] *Mais il m'est arrivé une singulière aventure avec la réponse. Elle a d'abord été de deux pages, où j'ai repris quelques points. Le texte doubla. Il s'est multiplié depuis lors, dépassant les dimensions d'une lettre, s'approchant de celles d'un article sur lequel effectivement je travaille*

blikowany w 1965 roku na łamach „Esprit" tekst zatytułowany *Enigme et phénomène*[6].

Omawiana tu korespondencja rozpoczęła się wczesną jesienią 1963 roku, kiedy to o. Simon Decloux, pracując wówczas na Wydziale Filozofii i Teologii Towarzystwa Jezusowego w Eegenhoven niedaleko Louvain, wygłosił wykład podczas inauguracji roku akademickiego 1963-1964. Jako temat wykładu wybrał on pewne zagadnienia i refleksje, które wzbudziło w nim opublikowane dwa lata wcześniej dzieło Levinasa *Totalité et Infini*. Tekst tego wykładu został następnie poszerzony przez Decloux i jeszcze przed jego publikacją w postaci artykułu na łamach „Nouvelle Revue Théologique" wysłany Levinasowi[7]. Levinas odpowiedział mu listem z dnia 25 października 1963 roku.

W tym i w następnych listach poruszano, niekiedy dość obszernie, tak ważne dla filozofii Levinasa zagadnienia, jak problematyka Boga, sposób wyrażania Jego transcendencji (rola języka), koncepcja trzeciego (*le tiers*) rozumianego i jako ludzkość i jako Oność (*l'Illéité*), pojęcia Enigmy, diachronii, eschatologii oraz niektóre różnice zachodzące między judaizmem a chrześcijaństwem w odniesieniu do koncepcji osoby ludzkiej i jej zanurzenia w czasie. Zagadnienia te, jak również związane z nimi tak charakterystyczne dla filozofii Levinasa pojęcia, pojawiały się niejako równolegle w jego artykułach, które ukazały się już po publikacji *Totalité et Infini* a przed *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* i które naznaczyły już w pełni dojrzałą jego filozofię. Tymi artykułami były: *La trace de l'autre* (1963), *La signification et le sens* (1964), *Intentionalité et sensation* (1965), *Enigme et phénomène* (1965) oraz *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne* (1965)[8].

Z korespondencji z o. Decloux wynika, że Levinas był w pełni świadom pewnych niedoskonałości *Totalité et Infini*, zwłaszcza dotyczących języka, jakim

---

maintenant. Il se trouverà consacré un problème que vous avez soulevé après la lecture de l'étude si riche de Derrida (E. Levinas, List do S. Decloux z 1 czerwca 1965 roku).

[6] E. L e v i n a s, *Enigme et phénomène*, w: „Esprit" 33 (1965) n. 6, s. 1128-1142; toż w: T e n ż e, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, wyd. 3, s. 145-163.

[7] S. D e c l o u x, *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, w: „Nouvelle Revue Théologique" 86 (1964), s. 706-724.

[8] E. Levinas, *La Trace de l'Autre*, w: „Tijdschrift voor Filozofie", 25 (1963), s. 605-623; toż w: T e n ż e, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 187-202; T e n ż e, *La signification et le sens*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale", 69 (1964), s. 125-156; toż w: T e n ż e, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 145-163; T e n ż e, *Intentionalité et sensation*, w: „Revue Internationale de Philosophie", 19 (1965), s. 34-54; toż w: T e n ż e, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 145-163; T e n ż e, *Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne*, w: „Revue de Théologie et de Philosophie", 98 (1965), s. 208-221.

się posługiwał pragnąc wyrazić Transcendencję. Przyjmując – choć tylko częściowo – krytyczne uwagi ze strony Decloux i Derridy odnośnie do pewnych koncepcji przedstawionych w tym dziele, Levinas pisał w liście z 1 czerwca 1965 roku, że jego aktualne wysiłki idą w kierunku przezwyciężenia języka ontologicznego. *Krytyczne zadanie Derridy* – wyznawał – *było z pewnością ułatwione między innymi przez język «Totalité et Infini», nieostrożnie ontologiczny* (*i który był taki głównie z obawy, by nie wydawał się psychologicznym*). *Trzeba było jakiegoś innego języka, aby wypowiedzieć to, co jest* «*poza byciem*» [l'au-delà de l'être] *lub Jednego* [l'Un], *absolutną jednostkowość, która nie jest najwyższym stopniem bytu*[9]. Warto zaznaczyć, że niemal identycznych sformułowań użył Levinas również później – i to dwukrotnie. Po raz pierwszy miało to miejsce podczas kolokwium związanym z nadaniem mu tytułu doktora *honoris causa* na Uniwersytecie w Lejdzie w 1975 roku, kiedy to stwierdził: *Stosowany w «Totalité et Inifini» język ontologiczny nie jest bynajmniej językiem ostatecznym. W «Totalité et Inifini język» jest ontologiczny, ponieważ przede wszystkim nie chce być psychologiczny. Ale w rzeczywistości jest to już poszukiwanie tego, co nazywam* «*przekraczaniem bycia*» [au-delà de l'être], *rozdarciem tej równości ze sobą, jaką zawsze jest byt – Sein – nawet jeżeli próbujemy oddzielić go od teraźniejszości*[10]. Natomiast po raz drugi Levinas wrócił do tego zagadnienia w „Sygnaturze" wieńczącej drugie wydanie jego *Trudnej wolności*, pisząc na temat dalszej ewolucji swojej myśli: *Język ontologiczny, jakim posługuje się jeszcze «Totalité et Inifini», aby wykluczyć czysto psychologiczne znaczenie proponowanych analiz, jest odtąd* [to znaczy w *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – dop.: MJ] *zbędny. A same analizy odsyłają nie do* d o ś w i a d c z e n i a, *w którym podmiot zawsze tematyzuje to, z czym staje na równi, ale do* t r a n s c e n d e n c j i, *w której odpowiada on temu, co nie jest miarą jego intencji*[11].

[9] *La tâche critique de Derrida fut certes, entre autres, facilitée par le langage imprudemment ontologique de* Totalité et Infini (*et qui le fut surtout par crainte de paraître psychologique*). *Il en fallait un autre pour dire l'au-delà de l'être ou l'Un, singularité absolue qui n'est pas un superlatif de l'être* (E. Levinas, List do S. Decloux z 1 czerwca 1965 roku).

[10] E. L e v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 148-149; w oryginale wypowiedź ta brzmi następująco: *Le langage ontologique qui est employé dans* Totalité et Inifini *n'est pas du tout un langage définitif. Dans* Totalité et Inifini *le langage est ontologique, parce qu'il veut surtout ne pas être psychologique. Mais en réalité c'est déjà une recherce de ce que j'appelle* «*l'au-delà de l'être*», *le déchirement de cette égalité à soi qui est toujours l'être – le* Sein – *quelles que soient les tentatives de le séparer du présent* (E. L e v i n a s, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, s. 133).

[11] T e n ż e, *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 319; w oryginale tekst ten ma następującą postać: *Le langage ontologique dont use encore* Totalité et Inifini *pour exlure la signification purement psychologique des analyses proposées – est désormais évité. Et les analyses, elles-mêmes, renvoient non pas à* l'expérience *où toujours un sujet thématise ce qu'il égale, mais à la* transcendance *où il répond de ce que ses intentions n'ont pas mesuré* (E. L e v i n a s, *Difficile liberté*, Paris 1976, s. 379).

Levinas kilkakrotnie dał również wyraz swemu zatroskaniu, aby jego refleksja pozostała do końca refleksją filozoficzną, mimo istnienia oczywistych inspiracji religijnych. Nie chciał też, by ewentualne dyskusje związane z jego dziełami filozoficznymi przeniosły się na płaszczyznę teologiczną, prowadząc do w pełni zrozumiałych rozbieżności między religijną wizją Boga, która znajdowała się u źródeł jego filozofii, a wizją chrześcijańską. W ten właśnie sposób ustosunkował się do końcowych fragmentów artykułu o. Decloux – do jego „Réflexions critiques" – w których do głosu doszedł *filozof chrześcijański*[12]. Dlatego też dnia 25 października 1963 roku Levinas pisał w liście do Decloux: *Odnośnie do tego, co znajduje się w części krytycznej, ona rzeczywiście wskazuje na odmienną drogę, i z zainteresowaniem będę czytał te analizy, które ona zapowiada. Nie można jednak [dopuścić], by te rozbieżności – a wykład Ojca pozostaje ściśle filozoficzny aż do tej końcowej części – miały charakter teologiczny. Oczywiście, nie mogę zaprzeczyć [istnieniu] pre-filozoficznych źródeł, które mnie karmiły. Lecz zależy mi na filozoficznym charakterze książki, poprzez której tak dobre odczytanie sprawił mi Ojciec wielki zaszczyt. I nigdy nie posługuję się żadnym wersetem ani też religijnym odniesieniem, by coś uzasadnić*[13]. I, już przy końcu listu, dorzucił jeszcze: *Myślę, że jest rzeczą niezmiernie ważną, by z wielką ostrożnością wprowadzać do filozofii* (*niech Bóg mi wybaczy, że mówię w ten sposób!*) *to, co boskie, i że nie można zbyt szybko zakryć Jego niewidzialnej Obecności metaforami, które cały swój sens znajdują w duszy religijnej, lecz które powinny być ostrożnie przeniesione do filozoficznego dyskursu*[14].

Do tego zagadnienia wrócił Levinas w liście z 1 czerwca 1965 roku, wskazując w nim także na nie-religijne źródła inspirujące jego filozofię. Tym samym też odrzucał zarzuty Derridy, oskarżające go o anty-hellenizm i o wzywanie do szczególnego ojcobójstwa – do zabicia greckiego ojca naszej zachod-

---

[12] *Le philosophe chrétien, à notre avis, se distinguera cependant de l'auteur de* Totalité et Infini. *Nous voudrions brièvement l'indiquer ici* (S. Decloux, *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, s. 721).

[13] *Pour ce qui est de la partie critique, elle indique en effet une voie divergente et je lirai avec intérêt les analyses qu'elle annonce. Il ne faut pas toutefois que les divergences – et votre exposé demeure rigoreusement philosophique jusqu'à cette partie finale – soient théologiques. Je ne peux certes contester les sources pré-philosophiques qui m'ont nourri. Mais je tiens au caractère philosophique du livre que m'avez fait le grand honneur de lire si bien – et jamais je n'use d'un verset ni d'une référence religieuse pour prouver* (E. Levinas, List do S. Decloux z 25 października 1963 roku).

[14] *Je pense, qu'il est extrêmement important d'introduire le divin en philosophie avec beaucoup de prudence* (*que Dieu me pardonne de parler ainsi!*) *et de ne pas trop vite recouvrir son invisible Présence de métaphores qui ont tout leur sens dans l'âme religieuse, mais qui doivent être précautionnesement transposées dans le discours philosophique* (Tamże).

niej kultury[15]. Ustosunkowywał się jednocześnie do następującego pytania, jakie postawił mu Decloux w liście z dnia 11 marca 1965 roku: *Czy «grecki» wymiar refleksji filozoficznej, który otwiera nas na to, co powszechne, i który je nam odkrywa, wcześniejszy od wszelkiego jednostkowego wyłonienia się, nie został zbyt szybko osądzony i potępiony w opozycji, którą ustanawia Pan między tym, co «nieskończone», a «totalnością»?*[16] Levinas odpowiedział wtedy: *Nie jestem tak zarozumiały, by wierzyć, że całe moje usiłowanie jest wyrazem judaizmu. Ono również zbyt zależy od Platona i Plotyna, by uważać się – w sposób śmieszny – jako anty-helleńskie. Polega ono na poszukiwaniu w tym, co jednostkowe, źródła dla* sensu *i dla* prawdy (*to, co być może, sprowadza filozofię do rangi służebnej*). *[…] Ojciec się zastanawia, czy zbyt pospiesznie nie wyraziłem nieufności wobec pewnego greckiego wymiaru «filozofii». Również taki artykuł Derridy nie powinien sprawić, by się szło zbyt szybko! Pewna reductio ad irreligionem nie jest z pewnością reductio ad absurdum. Lecz ta druga zawsze każe mi się zastanawiać*[17]. Refleksja Levinasa pragnie zatem za wszelką cenę pozostać refleksją ściśle filozoficzną, a zatem zachować w sobie ducha helleńskiego. Dlatego pisze on o *reductio ad irreligionem* jako pewnym zabiegu metodologicznym, dzięki któremu odgradza się od refleksji typowej dla teologii. Tym bardziej więc nie zgadza się z krytycznymi uwagami Derridy, który oskarżając go o anty-hellenizm sam zbliżył się do granicy absurdu.

Ważne miejsce w korespondencji między Levinasem a Decloux zajęło również zagadnienie rozumienia Enigmy i czasu, w którym ona się ukazuje. Decloux, nawiązując do artykułu Levinasa *Enigme et phénomène*, w liście pisanym w lipcu 1965 roku zapytywał, czy właśnie Teraźniejszość nie może być czasem Enigmy. *Jeśli zamieszkuje mnie i «jest» dla mnie niepamiętność nieskończonego Śladu, to czy nie od pewnej głębokości, gdzie pulsuje teraźniejszość*

---

[15] Derrida pisał: *C'est donc à deuxième parricide que nous exhorte Levinas. Il faut tuer le père grec qui nous tient encore sous sa loi, ce à quoi un Grec – Platon – n'a jamais pu sincèrement se résoudre, le différent en un meurtre hallucinatoire* (J. D e r r i d a, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, s. 132-133).

[16] *La dimension «grecque» de la réflexion philosophique, celle qui nous ouvre à l'universel et nous le découvre, «antérriere» déjà à tout surgissement singulier, n'-a-t-elle pa été trop vite jugée et comdamnée dans l'opposition que vous instituez entre l'«infini» et la «totalité»?* (S. Decloux, List do E. Levinasa z 11 marca 1965 roku).

[17] *Toute ma tentative que je n'ai pas la présomption de croire expression du judaïsme et qui tient aussi trop à Platon et à Plotin pour se prétendre ridiculement anti-hellénique – consiste à chercher au* sens *et à la* vérité *une source dans le singulier* (*ce qui ramène peut-être la philosophie à une condition auxiliaire*). (...) *Vous vous demandez si je n'ai pas exprimé trop vite une méfiance à l'égard d'une certaine dimension grecque de la «philosophie». Le tel article de Derrida ne doit pas non plus faire aller trop vite! Une reductio ad irreligionem n'est certes pas une reductio ad absurdum. Mais celle-là me fait toujours réflechir!* (E. Levinas, List do S. Decloux z 1 czerwca 1965 roku).

mego życia? I jeśli ofiara jest przeżywana jako poza-śmiercią, to czyż życie, na które otwiera etyka i które przekracza «historię», nie jest najbardziej radykalną immanencją teraźniejszości?[18] Na te pytania Levinas odpowiedział w liście pisanym dnia 14 września 1965 roku, stwierdzając między innymi: *Enigma nie staje się przedmiotem mojej analizy, ponieważ byłaby bardziej tajemnicza i bardziej pociągająca niż byt odsłonięty w fenomenie; i trzeba by odtąd szukać dla niej wymiaru, by ją umiejscowić. To właśnie dlatego, że byt odsłonięty jest samą obecnością, i że obecność jest miejscem wszelkiej współczesności, wszelkiej struktury, wszelkiego porządku, i że wszelki synchronizm, wszelka struktura i wszelki porządek są samą immanencją, w poszukiwaniu Transcendentnego trzeba było porzucić czas teraźniejszy i sformułować pojęcie enigmy jako modalności transcendencji, modalności zdolnej do uchronienia jej nawet przed immanencją tangencjalną. Transcendencja powinna wstrząsnąć porządkiem tak, by wstrząs nie ujawnił się w porządku, by weń nie wszedł, by nie był nawet przedstawiony. Być przedstawionym znaczy to już wejść w porządek*[19].

Simon Decloux odpowiedział listem pisanym w grudniu 1965 roku. Ponieważ w międzyczasie ukazał się artykuł Levinasa na temat Rosenzweiga, Decloux nawiązywał również do niego. *Z wielkim zainteresowaniem śledziłem także Pańską refleksję o trzech «ekstazach» czasu. I wydaje mi się, że Pan definiuje, mówiąc wraz z Rosenzweigiem o Objawieniu jako usytuowanym w chwili teraźniejszej, sens kwestii, którą postawił Panu mój ostatni list odnośnie do czasu teraźniejszego Enigmy*[20].

Czy Levinas zgodziłby się z taką interpretacją czasu teraźniejszego Enigmy dokonaną w świetle doktryny Rosenzweiga? Czy zgodziłby się także z tym,

---

[18] *Si l'immémorialité de la Trace infinie m'habite et «est» pour moi, n'est-ce pas à partir d'une certaine profondeur où palpite le présent de ma vie? Et si le sacrifice est vecù comme l'au-delà de la mort, cette vie à laquelle ouvre l'éthique et qui dépasse l'«histoire», n'est-elle pas l'immanence la plus radicale du présent?* (S. Decloux, List do E. Levinasa z lipca 1965 roku).

[19] *L'énigme n'intervient pas dans mon analyse parce qu'elle serait plus mystérieuse et plus séduisante que l'être dévoilé dans le phénomène et qu'il faudrait, dès lors, lui chercher une dimension pour la loger. C'est parce que l'être dévoilé est présence même et que la présence est le lieu de toute contemporanéité, de toute structure, de tout ordre et que tout synchronisme, toute structure et tout ordre sont l'immanence même – que, dans la recherche du Transcendant, il fallait quitter le présent et formuler la notion de l'énigme en tant que modalité de la transcendance, modalité susceptible de la préserver même de l'immanence tangentielle. La transcendance doit bouleverser l'ordre sans que le bouleversement transparaisse dans l'ordre, sans qu'il y entre, sans qu'il y soi même représenté. Etre représenté, c'est déjà entrer dans l'ordre* (E. Levinas, List do S. Decloux z 14 września 1965 roku).

[20] *J'ai suivi avec beaucoup d'intérêt aussi votre réflexion sur les trois «extases» du temps. Et il me semble que vous définissiez, an parlant, avec Rosenzweig, de la révélation comme située dans l'instant présent, le sens de la question que vous posait ma dernière lettre à propos du présent de l'énigme* (S. Decloux, List do E. Levinasa z grudnia 1965 roku).

że Decloux w jakiejś mierze utożsamił Enigmę z osobowym Bogiem? Pisał on bowiem w tym samym liście z grudnia 1965 roku: *Jakże fascynuje na nowo w Pana liście Pana orędzie w całej swej czystości: orędzie inspirowane autentycznością Pańskiej wiary. Dziękuję za prawdę, z jaką Pan mówi o Bogu i Jego nieredukowalności do totalności ziemskich i systematycznych, a także o zbawieniu przekraczającym mało istotne zdarzenia i konflikty historii powszechnej*[21]. Czy Levinas, na koniec, podzieliłby interpretacje odnośnie do swojej refleksji na temat śmierci dokonane przez o. Decloux, kiedy ten pisał: *Pana myśli o szczególnej nieredukowalności śmierci jako przejściu wyjątkowo osobistym do wieczności Boga tym bardziej mnie wzruszyły i skłoniły do zastanowienia, że 7 listopada tego roku byłem obecny przy dość nieprzewidzianej śmierci mego ojca, która nastąpiła po krótkiej chorobie. To prawda, że człowiek umiera sam, tak jak w sposób fundamentalny żyje on sam. A jednak, jak Pan również to głosi, życie, które jest czasem i nadzieją, pozwala na ponawianą komunię*[22].

Trudno nam odpowiedzieć na te pytania. Na grudniowym liście o. Simona Decloux z 1965 roku urwała się bowiem jego korespondencja z Emmanuelem Levinasem. Dlatego też podobnie otwartym pozostał podniesiony przez Decloux w tym samym liście problem relacji między judaizmem a chrześcijaństwem. Jest w każdym razie rzeczą znamienną, że Levinas nie chciał, aby jego ściśle filozoficzna refleksja przechodziła na płaszczyznę teologiczną. Dał temu wyraz, jak widzieliśmy, już w swoim pierwszym liście do Decloux z 25 października 1963 roku. Natomiast dla Decloux rozważania tego typu pozostawały ciągle ważne. Stąd w swoim ostatnim liście do Levinasa raz jeszcze powrócił do tego zagadnienia, tym razem nawiązując do opublikowanego właśnie artykułu Levinasa na temat Rosenzweiga. *Zostaje zatem do omówienia refleksja, jaką czerpie Pan od Rosenzweiga na temat judaizmu i chrześcijaństwa. Separacja opierająca się na boskim wybraniu i ustanawiająca właśnie poprzez to uniwersalność, taka byłaby charakterystyczna cecha właściwa dla Izraela; taka religia może być tylko zdarzeniem, nie jest ona ani wierzeniem, ani też dogmatyką. Chrześcijaństwo ze swej strony byłoby doświadczeniem nie końca, lecz zapoczątkowania, zaangażowane w wieczne Drogę i Misję, przenikając kultury*

---

[21] *Comme dans votre lettre votre message fascine de nouveau dans toute sa pureté: message inspiré à l'authenticité de votre foi. Merci pour la vérité avec laquelle vous parlez de Dieu et de son irréductibilité à nos totalités mondianes et systématiques, ainsi que d'un salut dépassant les anecdotes et les conflits de l'histoire universelle* (Tamże).

[22] *Vos pensées sur l'irréductibilité singulière de la mort comme passage éminemment personnel à l'éternité de Dieu m'ont d'autant plus ému et interpellé que j'ai assisté le 7 novembre dernier à la assez imprévu mort de mon père, au terme d'une courte maladie. Il est vrai que l'homme meurt seul comme fondamentalment il vit seul. Et pourtant, comme vous l'énoncez aussi, la vie qui est temps et espérance, permet une communion renouvelée* (Tamże).

i instytucje. Zastanawiam się, jeśli chodzi o mnie, czy wszystko w ten sposób zostało powiedziane i czy chrześcijańskie doświadczenie czasu nie jest, nie usiłuje być zarówno doświadczeniem końca, jak i zapoczątkowania; czy czas teraźniejszy, w którym wszystko się rozgrywa, nie jest dla chrześcijanina centrum, gdzie komunikują się i łączą przeszłość ziemi pogańskiej i wybrania oraz przyszłość obiecanego zbawienia i nawrócenia. Zdefiniowałbym chrześcijaństwo (*lecz któż może nazwać się chrześcijaninem – zapytałby Kierkegaard*) *raczej jako miejsce jedności: tajemnica wcielenia i eschatologii. Wiara i dogmat, tak; zdarzenie i wierzenie: to właśnie tą trudną jednością, jak mi się wydaje, usiłuje żyć chrześcijanin. I czyż jedność ludzkiego życia nie jest w sposób konieczny właśnie tym?*[23]

---

[23] *Reste donc à parler de la réflexion que vous empruntez à Rosenzweig sur le judaïsme et le christianisme. Séparation reposant sur l'élection divine et fondant par le même une universalité, cette serait la caractéristique propre d'Israel; une telle religion ne peut être que l'événement, elle n'est ni croyance ni dogmatique. Le christianisme, lui, serait expérience non de la fin, mais du commencement, engagé sur une Voie et dans une Mission éternelles, pénétrant les cultures et les intitutions. Je me demande, pour ma part, si tout a été dit de la sorte, et si l'expérience chrétienne du temps n'est pas, ne cherche pas à être aussi bien celle de la fin, que du commencement; si le présent où le temps se joue n'est pas pour le christianisme le centre où communient et se conjoignent le passé de la terre païenne et de l'élection et de l'avenir du salut promis et de la conversion. Je définirais plutôt le christianisme* (*mais qui peut se dire chrétien?, aurait demandé Kierkegaard*) *comme le lieu de l'unité: mystère d'incarnation et d'eschatologie. Foi et dogme, oui; événement et croyance: c'est de cette difficile unité que tend à vivre le chrétien. Et l'unité de la vie humaine n'est-elle pas nécessairement cela?* (Tamże).

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

ANTONI SIEMIANOWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

W sprawie poszukiwania nowej metafizyki

On Seeking a New Metaphysics

W kulturze współczesnej ogólna atmosfera intelektualna nie sprzyja myśleniu metafizycznemu. Czas pogardy dla metafizyki trwa. Jest to zarazem także czas lekceważenia filozofii jako wiedzy czysto teoretycznej, dla której przecież metafizyka stanowi centrum dociekań. Dziś za wiedzę racjonalną uchodzi jedynie rzetelna znajomość faktów i poznanie użyteczne w opanowywaniu przyrody, sprzyjające produkcji dla udogodnienia życia. Filozofia, która nie usiłuje się upodobnić do nauki lub nie opiera się na poznaniu naukowym, traci autorytet racjonalnej wiedzy, zostaje wykreślona z nauki. Bo cóż za pożytek może być z jej uprawiania? Do czego poznanie metafizyczne można by zastosować? Nic dziwnego, że problemy metafizyki uchodzą za poznawczo bezpłodne, za nic nie wnoszące w naukowe wyjaśnianie faktów i tym samym za poznawczo zbędne.

Czy jednak rzeczywiście pytania metafizyczne są poznawczo bezpłodne? Czy nie ma sensu pytać o to, co w rzeczach pierwsze? Czy pytanie o podstawę bycia sobą czegokolwiek, co istnieje, jest irracjonalne? Czy można obronić sensowność poznania teoretycznego? Czy można wykazać racjonalność filozofii? Jej znaczenie dla nauki i dla człowieka? A może istotnie metafizyka – zwłaszcza metafizyka tradycyjna wywodząca się z projektu filozofii pierwszej Arystotelesa – zapętliła się w zbyt ogólne pojęcia, w abstrakcyjne i oderwane od życia problemy i pyta o sprawy, na które nie ma rzetelnej odpowiedzi? Albo może odpowiedzi, które daje, są nie do zaakceptowania? Przynajmniej w tej postaci, w jakiej bywają formułowane? Z tymi pytaniami musi się uporać każdy, kto pragnie rzetelnie uprawiać filozofię.

Mimo kryzysu w kulturze współczesnej wielu filozofów nie tylko uprawia tradycyjną metafizykę – są nimi przede wszystkim neotomiści, ale nie tylko oni – lecz ponadto wielu usiłuje uzasadnić sensowność i potrzebę pytań metafizycznych. Odkryć ich źródłową racjonalność. Do takich filozofów niewątpliwie należy Martin Heidegger. Cokolwiek by sądzić o nim jako o człowieku i o jego filozofowaniu, jest on wielkim metafizykiem XX wieku. Ożywił szczególnie myślenie metafizyczne i podniósł je do rangi myślenia odkrywczego, chociaż głosi tezę o zapomnieniu bycia przez tradycyjną metafizykę i potrzebę jej przezwyciężenia. Jednocześnie zdecydowanie broni sensu samej metafizyki jako wiedzy pierwszej i poznania czysto teoretycznego. Jego *Wprowadzenie do metafizyki* można by uznać za swoistą apologię myślenia metafizycznego. Wykazuje m.in., że podstawowe pytanie metafizyki o byt – sformułowane w sposób najogólniejszy „Dlaczego w ogóle jest byt, a nie nic?" – jest właśnie w tej najogólniejszej postaci pytaniem nie tylko sensownym, ale jako takie jest zarazem pytaniem najgłębszym i najdonioślejszym dla sposobu bycia człowieka w świecie. Dlaczego? Bo pyta nie o takie lub inne przyczyny – jak to ma miejsce w nauce, ani nie o uwarunkowania zachodzących faktów – ale o podstawę tego, co w ogóle jest, o racje bycia, o byt w całości jako taki. I to pytanie Heidegger nazywa wydarzeniem źródłowym, bo jest w nim obecne pytanie o podstawę samego pytania *dlaczego*. A według niego właśnie metafizyczne pytanie *dlaczego* jest *pytaniem wszystkich prawdziwych, tzn. opierających się na sobie pytań i w każdym pytaniu jest koniecznie współzadawane, świadomie lub nie. Żadne zapytywanie, a w konsekwencji też żaden szczegółowy «problem» naukowy nie rozumie siebie samego, jeżeli nie podejmuje pytania wszystkich pytań...*[1] A nieco dalej tak pisze: *...filozofia zawsze zmierzała do [uchwycenia] pierwszych i ostatecznych podstaw bytu, a to w ten sposób, że człowiek sam doświadczał przy tym – co się tyczy bycia człowiekiem – szczególnie wymownych interpretacji i ukierunkowań*. Według Heideggera oznacza to, że filozofia zawsze stawała – i staje się – *myślowym otwarciem dróg i horyzontów wiedzy, która ustanawia miary i hierarchie, dzięki której naród pojmuje swe jestestwo w dziejowym świecie ducha i urzeczywistnia je, owej wiedzy, która jest olśnieniem, groźbą i bodźcem dla wszelkiego zapytywania*[2].

Dociekania zawarte we *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger nazywa *wwodzeniem* „w zadawanie pytania podstawowego". Zadawanie bowiem tego rodzaju pytania odróżnia się od wszelkich innych sposobów zadawania pytań. Pisze: *Lecz przecież ani pytania, ani w żadnym razie pytania podstawowe nie*

---

[1] M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 12.
[2] Tamże, s. 15-16.

występują tak po prostu jak kamienie czy woda. Pytania nie są dane jak buty, ubranie czy książki. Pytania są i są tak tylko, jak się je rzeczywiście zadaje. Toteż wwodzenie w zadawanie pytania podstawowego nie jest udawaniem się ku temu, co leży gdzieś lub stoi, lecz to wwodzenie musi dopiero rozbudzić i stworzyć zapytywanie. Wieść to iść naprzód pytając, to pytać wstępnie. Jest przewodzenie, któremu w istocie brak popleczników[3]. Rzec by można, że takie wprowadzenie do metafizyki jest zarazem myślowym *przewodzeniem*, które jest przedzieraniem się przez wszystko, co jeszcze nierozeznane, ale co samo gdy zostanie poznane, staje się światłem odsłaniającym to, co pierwsze i podstawowe.

Trudno nie zgodzić się z Heideggerem co do sensu i doniosłości tego rodzaju metafizycznego stawania pytania *dlaczego*. Ale zarazem trudno już dalej iść tropami Heideggera. Dlaczego? Bo trudno naprawdę w myśleniu trzymać się jego abstrakcyjnych formuł i godzić się na różnicę między byciem i bytem, między bytem i niczym, między myśleniem bycia a przedstawianiem bytu. Są to tak ogólne i abstrakcyjne określenia, że trudno poprzez nie dostrzec prześwit światła.

Tak samo trudno iść utartymi przez Arystotelesa tropami i pytać wraz z nim najogólniej o byt jako byt i o jego cztery przyczyny-zasady. W metafizycznym pytaniu *dlaczego* chodzi o grunt, o podstawę. Ale Arystoteles zapętlił to pytanie w tak liczne ukryte założenia, iż nawet na najwyższym stopniu abstrakcji trudno go zrozumieć.

Pytanie o podstawę zadaje człowiek nie w chwilach zajmowania się światem i urządzania sobie w nim miejsca zamieszkania. Ale także nie na najwyższym stopniu abstrakcji. Zadaje je w chwilach subiektywnego olśnienia faktem własnego bycia, ale nie bycia wszystkiego poza sobą, lecz w chwilach wstrząsu i zadziwienia przypadkowością swego rzucenia w świat, w chwilach grozy wobec kruchości własnego bytu i kruchości wszystkiego, co istnieje. Kto zadaje pytanie *dlaczego*, ten z całą powagą odnosi się do samego siebie i do bycia w całości. Pytanie *dlaczego* jest nieuchronnie związane z doświadczaniem własnej tajemnicy bycia i nicości. Na mocy tego doświadczania człowiek wie – choć nie wiedzą ścisłą, sprawdzoną i dowiedzioną, wiedzą podobną do założeń i twierdzeń w innych naukach, wiedzą, którą można komunikować w formie tez czy sprawozdań – że jeśli istnieję i jestem sobą, to przecież nie stworzyłem siebie, nie jestem też absolutem. Jest to swego rodzaju pradana naszej świadomości, której nie da się już ani wywieść z innych danych, ani wyinterpretować jako skutku takich lub innych czynników. Istnieje w nas praświadomość faktu

[3] Tamże, s. 24.

bycia ja osobowym. Jako istniejący wiem, że istnieję, jestem wolny i wiem, że jestem wolny. Ale – jak mówi Karl Jaspers: *Samej wolności nie mam jednak dzięki sobie. Nie stworzyłem siebie samego. Nie jestem dzięki sobie samemu*[4]. I przyznać trzeba, że pytanie, które sobie stawiam, nie jest pytaniem najogólniejszym, nie dotyczy ani wszystkich ludzi, ani wszystkiego, co istnieje. Jest to pytanie konkretne i dotyczy mnie samego jako tego, kto istnieje i pyta. Ale czy z tego powodu jest to pytanie mniej ważne? Mniej racjonalne?

Uważam, że tradycyjną metafizykę należy przekroczyć i wrócić do źródeł owego olśnienia i zachwytu byciem, o którym mówi Heidegger. Owo źródłowe olśnienie nazywano doświadczeniem metafizycznym. Który jednak z filozofów wydobył na światło dzienne wszystkie dane tego doświadczenia? Kto usiłował budować metafizykę, opierając się na tym doświadczeniu? Sądzę, że nie przesadzę, gdy powiem, że wszyscy wpadali w koleiny wytyczone przez Arystotelesa. Wszyscy bowiem „na obraz i podobieństwo" jego filozofii pierwszej usiłowali budować doktrynę czy ogólną teorię bytu jako bytu; wszyscy definiowali pojęcie bytu i określali jego pierwsze zasady-przyczyny. Ale co taka abstrakcyjna doktryna metafizyczna mogła wyjaśnić? Źródłowe olśnienie byciem zamieniała w abstrakcyjne pojęcia metafizyczne, które jak cień lub raczej jak potężne chmury przysłaniały fakt mojej osobowej egzystencji, ale go nie rozświetlały. Czyniły z faktu mej osobowej egzystencji jedynie przypadek bycia w całości. A czyż fakt mego bycia ja osobowym jest tylko przypadkiem mało znaczącym?

Prawdziwe – i źródłowe – pytania metafizyczne to nie najogólniejsze pytania o bycie bytu czy o bycie w całości; to rzeczywiście subiektywne pytania człowieka o siebie samego. Subiektywne, ale czy to znaczy, że niejasne, mało ważne? Czy mało ważny jest fakt, że jestem człowiekiem i osobą? To ja pragnę wiedzieć, co to znaczy, że istnieję i że ja jestem ja? Co znaczy być ja osobowym? Skoro nie stworzyłem siebie, to skąd jestem? Dokąd zmierzam? Dla kogo jestem? Jeśli w strukturę mego bycia osobą wpisane jest m.in. jako moment istotny *bycie dla*, to pytania o to, *dla kogo jestem* nie mogę już zbyć. Nie mogę powiedzieć: może tak? A może tak? Albo: nie wiem. I owego „nie wiem" nie mogę lekkomyślnie uznać za wyraz mądrości. Fakt mego bycia ja osobowym przymusza mnie, abym namiętnie szukał światła. Jeśli więc dostrzegam, że moje ludzkie ja osobowe ma jakiś głęboki sens w tym, że jestem dla kogoś

---

[4] K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 34.

– ale nie jako rzecz czy instrument – w zjednoczeniu z nim przez miłość, to tym bardziej trzeba szukać *poza fizyką* racji istnienia człowieka.

Ten niepokój metafizyczny, owo olśnienie faktem bycia ja osobowym, to jeden z zasadniczych powodów, że poszukujemy innych tropów metafizycznego myślenia, aniżeli te tradycyjne, „odziedziczone" po Arystotelesie. I jest to zarazem racja naszego otwarcia na nowe próby metafizycznych dociekań oraz dialogu z myślą współczesną. M.in. z myślą Emmanuela Levinasa czy Paula Ricoeura, z poszukiwaniami Gabriela Marcela czy Karla Jaspersa i całym nurtem filozofii egzystencji. Zarówno Søren Kierkegaard, jak i Fryderyk Nietzsche, Lew Szestow i Peter Wust, a także Ludwig Wittgenstein – wszyscy oni próbowali się wyplątać się z abstrakcyjnych matni i przedrzeć się do światła. Nie bez powodów odrzucali abstrakcyjną racjonalność jako puste pojęcia.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

ANDRZEJ LATOŃ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Levinas i fenomenologia francuska

Levinas and French Phenomenology

Nazwa „fenomenologia francuska" w tytule tego artykułu może budzić pewne kontrowersje, gdyż o filozofii nie powinno mówić się jako o własności jakiegoś narodu czy strefy językowej. Próby „zawłaszczania" jakiejś filozofii jako ideologii kończą się zdradą filozofii, obracają się w końcu przeciwko człowiekowi.

Określenie „fenomenologia francuska" chce jednak wskazać na specyfikę pewnego nurtu w fenomenologii, który zaistniał we Francji. Inaczej mówiąc: być może pewne możliwości fenomenologii Husserla i Heideggera nie zostałyby nigdy uaktywnione gdyby nie specyficzny francuski kontekst, w którym fenomenologia się pojawiła.

I. Fenomenologia we Francji

Fenomenologia stała się ważnym nurtem filozoficznym we Francji przede wszystkim dzięki Emmanuelowi Levinasowi[1] – litewskiemu Żydowi, wychowywanemu w rosyjskiej kulturze, uformowanemu we Francji, w klimacie filo-

[1] Takie jest przynajmniej przekonanie niektórych współczesnych francuskich myślicieli, w tym J.-L. Mariona (Por. J.-L. M a r i o n, *Un moment français de la phénoménologie*, w: „Rue Descartes" 35 (2002), s. 13). Przed Levinasem można tylko odnotować pojedyncze artykuły L. Nöela (1910) i V. Delbosa (1911) a przede wszystkim książkę J. Heringa z fenomenologii religii pt.: *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la teorie de la connaissance religieuse*, Paris 1926.

zofii Bergsona. Już to przedstawienie może być jakimś świadectwem, że filozofia jest uniwersalna, ponadnarodowa.

Levinas został wprowadzony w fenomenologię przez Jeana Heringa[2] na studiach w Strasburgu. Ważną rolę odegrała też G. Peiffer, z którą później przetłumaczy na język francuski *Medytacje Kartezjańskie* Husserla. Dzięki Heringowi udaje się także do Fryburga, aby słuchać bezpośrednio wykładów Husserla i Heideggera[3]. Wszystko to zaowocowało wydaniem pierwszej książki w 1930 roku, w Paryżu, pt.: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

Fenomenologia, jako nowa metoda w filozofii i związana z tym nowa filozofia, napotykała z początku we Francji na duży opór, by dziś stać się chyba najważniejszym nurtem filozoficznej myśli w tym kraju. Podobnie zresztą było w świecie z nieufnością wobec twórczości fenomenologów francuskich. Przykładem może tu być trudna recepcja myśli Levinasa[4]. W Polsce ciągle jeszcze fenomenologia francuska jest zbyt mało znana[5].

Jean-Luc Marion zaproponował *fenomenologię donacji* jako nową filozofię pierwszą, nowy horyzont dla całości. Wcześniej uczynił to Levinas, który, będąc wierny fenomenologii, doszedł do wniosku, że to *etyka* jest filozofią pierwszą. Poddając w wątpliwość fundamentalną godność ontologii, ogłosił: *Moralność nie jest gałęzią filozofii, lecz filozofią pierwszą*[6]. *Filozofią pierwszą jest etyka*[7]. Już takie deklaracje skłaniają do poważnego traktowania tego, co się dzieje dziś w filozofii we Francji. Zwłaszcza, że wydaje się, iż stary model przyznający filozofii rolę szukania „zasad" i „fundamentów" nauk, wyczerpał swoje powołanie wraz z „końcem metafizyki". Dziś nauki szczegółowe nie

---

[2] Jean Hering, filozof i teolog alzacki, należał do koła fenomenologów w Getyndze zgromadzonych wokół Husserla. Duży wpływ wywarli na niego również H. Conrad-Martius i M. Scheller. Levinas w swojej książce *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930 wyraża swoją wdzięczność Heringowi za wprowadzenie go w fenomenologię. Tu korzystam z wydania z roku 1970, s. 6-7.

[3] E. L e v i n a s, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 23-25; por. wywiad Hansa Joachima Langera z Emmanuelem Levinasem opublikowany w *Spuren*, n. 30, Hamburg 1987. Wersja francuska: *Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'étique)*, tłum. A. Münster, w: *La différence comme non-indifférence. Étique et altérité chez Emanuel Levinas*, red. A. Münster, Paris 1995, s. 132.

[4] Por. E. F e r o n, *Avant-propos*, w: „Études Phénoménologique" 12 (1990), s. 3.

[5] Wśród tych, którzy podejmowali i podejmują wysiłek popularyzowania „fenomenologii francuskiej" w Polsce należy wyróżnić: J. Tischnera, M. Jędraszewskiego, K. Tarnowskiego, T. Gadacza, J. Migasińskiego, K. Wieczorka, A. Nawrockiego.

[6] E. L e v i n a s, *Totalité et Infinie. Essai sur l'extériorité*, Paris 1963, s. 281.

[7] T e n ż e, *Éthique et Infinie*, Paris 1982, s. 71. Por. *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, red. J. Greisch i J. Rolland, Paris 1993.

proszą filozofii o szukanie zasad i fundamentów dla nich. Mają co najwyżej dług historyczny wobec filozofii, z której wyrosły, ale z czasem się usamodzielniły i same sobie wystarczają. Liczy się technika. Zresztą sama filozofia jakby wycofała się, zrezygnowała ze swojej godności, wielkości (być może pogrążyła się w kompleksach wobec konkretnych wyników nauk szczegółowych?). Sama filozofia jako pierwsza zaczęła wątpić, że jest pierwsza. Zaczęła się uważać za drugorzędną wobec nauki (epistemologia) albo zajęła się badaniem form poprawnego używania języka, itp.[8]. W takim kontekście, filozofia jako taka zanika, gdy zanika jako „filozofia pierwsza". Bo nie chodzi o jeszcze jedną naukę, ale o zasady i fundamenty nauk. Jeżeli nie ma „filozofii pierwszej", nikt nie będzie liczył się z jakąkolwiek filozofią; jeżeli filozofia nie jest pierwsza i nie ma w niej „filozofii pierwszej", to jest ona niepotrzebna[9].

W tym kontekście fenomenologia francuska jest warta zainteresowania. Ważna jest ona także dlatego, gdyż zdaje się realizować pragnienie samego Husserla, aby fenomenologia stała się *filozofią pierwszą*. To jest tytuł jego wykładu z lat 1923-1924. Pisał, że *wraz z wyłomem dokonanym przez nową fenomenologię transcendentalną dokonał się już pierwszy prześwit prawdziwej i autentycznej filozofii pierwszej*[10]. To znaczy, że fenomenologia pretenduje do miana filozofii, od której należałoby zaczynać, później następowałyby inne filozofie i wszystkie nauki szczegółowe.

II. Ostatnia (najważniejsza) zasada fenomenologii

Co jest podstawą, źródłem, zasadą fenomenologii? Z jednej strony, odpowiedź na to pytanie powinna być prosta, gdyż Husserl podaje kilka formuł *explicite*, by to ustalić. Z drugiej strony jednak, właśnie ta wielość może niepokoić, bo powinna wystarczyć jedna formuła, by stać się najważniejszą zasadą fenomenologii. Wielość zaciemnia pierwszeństwo. Należy zatem najpierw przyjrzeć się tym zasadom, aby dojść do tej ostatniej, która dziś chce być uważana za pierwszą[11]. Sformułowanie ostatniej zasady fenomenologii pozwoli

---

[8] J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, s. 2.

[9] Por. tamże, s. 3.

[10] E. Husserl, *Philosophie première*, I, § 1, Hua. VIII, s. 3 i 5, cyt za : J.-L. Marion, *De surcroît*, s. 16.

[11] Temat czterech zasad fenomenologii został gruntownie opracowany i krytycznie przedstawiony przez: M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, w: „Revue de Métaphysique et de Morale" 96 (1991), n. 1; toż w: M. Henry, *De la phénoménologie*, t. I: *Phénoménologie de la vie*, Paris 2003, s. 77-104.

nam również lepiej zrozumieć specyfikę fenomenologii francuskiej. Zacznijmy jednak od początku, korzystając z pomocy J.-L. Mariona[12]:

1. Pierwsza zasada brzmi: *Ile tego, co się jawi, tyle istnienia*[13]. Zasada ta zachowuje swoje korzenie metafizyczne; najpierw dlatego, że sama wywodzi się z metafizyki Herbarta[14], przede wszystkim jednak, dlatego, że używa pary *jawić się/istnieć*. Ogranicza się ona do odwrócenia założenia całkowicie metafizycznego: to, co się jawi wchodzi na poziom istnienia, ale ich rozdział ciągle trwa, nienaruszony. Jednak ta zasada nie przedstawia ani dlaczego, ani jak ta operacja się dokonuje. Zupełnie nieobecna jest tutaj redukcja fenomenologiczna – twierdzi Jean-Luc Marion[15].

2. Drugie sformułowanie: *Powrót do rzeczy samych!*[16] posiada podwójną nieścisłość. Przede wszystkim, problemem jest identyfikacja samych „rzeczy" (są to rzeczywistości empiryczne, czy „sprawy" w toku zainteresowania?). Inny problem dotyczy samej nowości zmiany pozwalającej na ten powrót do rzeczy samych; krótko mówiąc w obu przypadkach brakuje ciągle redukcji. Stąd tak naprawdę nie wiadomo o co chodzi, według Mariona[17].

3. Trzecia formuła, zresztą jedyna nazwana „zasadą zasad" i pochodząca w całości od Husserla, brzmi: *Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje*[18]**.** Fenomenologia stawia sobie za cel bezpo-

[12] W niniejszym przedstawieniu krytyki zasad fenomenologii opieram się wiernie na streszczeniu zawartym w: J.-L. M a r i o n, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, s. 18-36.

[13] *Soviel Schein, soviel Sein* – A. Wajs tłumaczy: *Tyle ile pozoru, tyle (zakrywanego przezeń tylko i fałszowanego) – istnienia*: por. E. H u s s e r l, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa, 1982, § 46, s. 151. Zasadę tę wyjaśnia również: M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 51.

[14] J. F. H e r b a r t, *Hauptpunkte der Metaphysik*, Göttingen 1806. Por. na ten temat: J.-L. M a r i o n, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997, przypis 1, s. 19.

[15] J.-L. M a r i o n, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, s. 19.

[16] E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975 § 19, s. 59n.

[17] J.-L. M a r i o n, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, s. 19.

[18] E. H u s s e r l, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, § 24, s. 73. *Im Prinzip aller Prinzipien, dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der „Intuition" originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehemen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns eine erdenkliche Theorie irre machen* (E. H u s s e r l, *Ideen zu einer reinen Phäenomenologie und phäenomenologischen Philosophie*. I, Hua. III, s. 43-44). Na temat „zasady zasad" Por. A. S i e m i a n o w s k i, *Fenomenologia. Nowe obszary i tematy badań*, Gniezno 2004, s. 34-37.

średnie, pewne, bez żadnych pośredników (np. rozumowanie indukcyjne, dedukcyjne), *widzenie* „rzeczy".

Choć zasada ta brzmi przekonywująco, trzeba zauważyć jednak pewne trudności[19]: 1/ Jakim prawem intuicja decyduje o wszelkiej fenomenalności? Czyż to kantowskie założenie, choć poprawione przez związanie wglądu w istotę z intuicją kategorialną, nie podporządkowuje każdego fenomenu temu, co wypełnia intuicję, to znaczy, warunkowi każdego wypełnienia intuicją, a więc – intencjonalności? Otóż, czyż intencjonalność nie określa siebie przede wszystkim albo wyłącznie przez przedmiot, na którego jest ona nakierowana? Czyż więc fenomenologia miałaby ograniczać się do samej przedmiotowości, tym samym ograniczać siebie samą już w punkcie wyjścia? 2/ Poza tym, co warta jest zasada, zwłaszcza ta związana ściśle z intuicją (naocznością), jeżeli zaczyna *przed* (a więc, możliwe, że w ogóle *bez*), przeprowadzeniem prawdziwej redukcji fenomenologicznej? Jak przyznać jej jakiekolwiek pierwszeństwo jeżeli nie bierze pod uwagę redukcji, która dla Husserla była warunkiem wszelkiego przedsięwzięcia fenomenologicznego? 3/ I wreszcie, jaką rolę odgrywa tu „donacja"[20]? Jest ona wyraźnie używana tu jako ostatnie kryterium i finał fenomenalności jakiej dostarcza intuicja i jednocześnie jako coś, co absolutnie nie jest poddane badaniu[21].

4. Krytyka powyższych *zasad fenomenologii* doprowadziła do sformułowania czwartej zasady, która wydaje się, że w lekturze Husserla sama narzuca się jako najważniejsza, choć sam Husserl jasno jej nie określił. Uczynił to dopiero Jean-Luc Marion, a właściwie Michel Henry, który to, do czego doszedł Marion nazwał „czwartą zasadą fenomenologii". Zasada ta brzmi: *Tyle ile redukcji, tyle donacji*[22]. Marion odwołuje się tu, spośród licznych tekstów Husserla,

[19] Trudności te wyliczam za: J-L. M a r i o n, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, s. 19-20. Jest to właściwie powtórzenie zarzutów M. Henry'ego (Por. M. H e n r y, *De la phénoménologie*, t. I: *Phénoménologie de la vie*, s. 86nn.)

[20] Chodzi o trudny do przetłumaczenia hesserlowski termin *Gegebenheit* (bycie-danym, danie, daność, dawanie-się, prezentacja). Słowo to można rozumieć jako mówiące o tym, *co jest dane* albo o samym dawaniu się czegoś, że *coś daje się* jako dar. Tym darem *par excellence* jest przede wszystkim *dawanie się*, które daje się spoza bycia, jest niewidzialne. Patrząc na przykład na dzieło sztuki „widzimy" coś, co jest najistotniejsze w tym dziele, co jednak nie jest widoczne dla oczu. Proponuję, aby *Gegebenheit* tłumaczyć na polski jako *donacja*, idąc za tłumaczeniem francuskim, pamiętając ciągle o specyficznym rozumieniu tego terminu. Mniej przekonywujące jest, według mnie, tłumaczenie *Gegebenheit* jako „prezentacja" (jak to jest najczęściej w przetłumaczonych na język polski dziełach Husserla), czy jako „danie" (por. na przykład: A. N a w r o c k i, *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002). Usprawiedliwieniem rozumienia *Gegebenheit* w „duchu" francuskim może być to, że właśnie dopiero ta fenomenologia naprawdę solidnie zajęła się tym fenomenem (zwłaszcza Marion).

[21] J.-L. M a r i o n, *De surcroît*, s. 19-20.

[22] M. H e n r y, *De la Phénoménologie*, t. I: *Phénoménologie de la vie*, s. 78 ; J.-L. M a r i o n, *Réduction et donation*, Paris 1989, s. 303. Temat rozwinięty przez Mariona w *Étant donné*, s. 13-31.

zwłaszcza do dwóch sekwencji, zamieszczonych w *Idei fenomenologii*: *To poprzez redukcję, którą możemy nazywać redukcją fenomenologiczną, osiągam donację absolutną, niczego nie zawdzięczającą transcendencji. […] Donacja fenomenu zredukowanego w ogólności, jest donacją absolutną i nie podlegającą wątpieniu*[23].

Tylko ta formuła dotyka wprost donacji tego, co dane – donacji, w której faktycznie to, co się ukazuje, przechodzi w istnienie (pierwsza zasada), gdzie naprawdę powraca się do rzeczy samych, danych nam w przeżyciu (druga zasada), i gdzie intuicja prawomocnie obwieszcza ukazywanie się czegoś (trzecia formuła), ale odtąd zawsze zaczynając od redukcji, która to wszystko umożliwia. Redukcja wyklucza wszelką transcendencję, to znaczy, ekstazę intencjonalną świadomości w kierunku swojego obiektu. Donacja tego, co dane, w wyraźnym stanie, już po redukcji, zredukowana do czystej danej, staje się czymś nie budzącym absolutnie wątpliwości. Wątpienie może wsączać się tylko w percepcję jeszcze nie zredukowaną, gdzie za poznane (osiągnięte) uważa się to, co w sposób pewny nie daje się. Redukcja zmierza ku danemu bez reszty, bez cienia, bez aury. Jedynie redukcja *daje* fenomen, gdyż odrywa w nim pozory od tego, co dane rzeczywiście, podobnie jak destylacja prowadzi do roztworu zredukowanego. Gdyby zawsze stosowało się radykalnie redukcję, rzeczywiście w każdym przypadku zawieszając wszelkie transcendencje, osłabiające to, co dane, wtedy nie trzeba byłoby przejmować się banalnymi zarzutami o intuicjonizmie fenomenologii, o naiwnym zaufaniu co do oczywistości, czy o rzekomym upodobaniu w subiektywności. Jeżeli filozofia *poznaje* w immanencji, tzn. w samym „sercu" rzeczywistości, do czego często rości sobie pretensje, nie zawsze używając środków do jej myślenia, to wtedy fenomenologia, według zasady „Ile redukcji, tyle donacji", zasługuje, *par excellence*, na tytuł filozofii[24].

Wewnętrzny związek pomiędzy redukcją i donacją określa więc zasadę fenomenologiczną. To, co się ukazuje, daje się, to znaczy, że ukazuje się bez dodatków; ono nad-chodzi więc, przybywa i narzuca się jako takie, nie jako pozór albo reprezentant jakiegoś nieobecnego czegoś-w-sobie (*un en-soi*) albo utajonego, ale jako ono samo, we własnej osobie i ciele; tu to, co się ukazuje, przechodzi z poziomu obrazu, ze zwykłej widzialnej obecności albo osamotnionego pozoru, do jedynej rzeczy pewnej. Gdyby fenomen nie dawał się w ten sposób, pozostałby tylko *innym bycia*. Redukcja eliminuje z tego, co się ukazuje wszystko, co nie daje się naprawdę: pozory i konfuzje, wyobrażenia

---

[23] E. H u s s e r l, *Die Idee der Phänomenologie*, Hua. II, 44. 50. (*Idea fenomenologii,* tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 54, 63.

[24] J.-L. M a r i o n, *De surcroît,* s. 21-22.

lub wspomnienia, wszystko, co jest złączone z jakimiś transcendencjami, które mieszają to, co doświadczone, przeżyte (także intencjonalnie) z przedmiotem będącym w polu zainteresowania (z definicji, tylko zarysowanym); wszystko to zostaje zidentyfikowane, przefiltrowane i ostatecznie odrzucone, aby zostało to, co dane w swojej istocie. Trzeba, aby redukcja kontrolowała donację, kierowała ją do jej jądra tego, co dane (lub jądra noematycznego)[25]. W ten sposób, jeżeli redukcja dokonuje się ściśle według norm, absurdem jest uważać, że donacja nie daje w sposób pewny tego, co się daje.

Tu nie chodzi o powtórzenie kartezjańskiej bezwarunkowej pewności *ego sum, ego cogito*. Według Kartezjusza absolutna pewność tej pierwszej prawdy dotyczy dokładnie tylko przestrzeni myśli zwróconej ku niej samej, dokładniej, jej auto-afekcji, samo-odczuwania. Auto-afekcja pozostaje istotowo zamknięta w rzeczywistym solipsyzmie. Nie ma relacji między rzeczą osiągniętą (*res cogitans*) i tym, co inne, co jest niedostępne (stąd trudności z ustaleniem innych prawd: Bóg, świat, a zwłaszcza drugi człowiek). Według fenomenologii, pewność absolutna osiągalna jest, gdy to, co przeżyte w swej istocie, dosięga świadomości. Fenomenologia uniwersalizuje rezultaty kartezjańskie: nie upewnia tylko samego *ego* sobie samemu, lecz poświadcza cały świat, ponieważ nie kładzie już nacisku na myśl (myślącą siebie), ale na to, co dane tak, jak się daje świadomości. Ta zmiana nie jest powrotem do empiryzmu, gdyż to, co intencjonalnie dane w przeżyciu nie miesza się z tym, co dane zmysłowo. W fenomenologii to, co dane poddane jest skrupulatnej redukcji, aby dawało się ono w immanencji, również zredukowanej. W ten sposób fenomen dany zawiera, z doświadczeniem swojej donacji, doświadczenie swojej pewności: nie będziemy mogli wątpić w to, co dane, bo albo właśnie uważamy je jako dane i, jaki by nie był sposób dawania się (intuicja zmysłowa, wyobraźnia, widzenie istoty, intuicja kategorialna, etc.), będzie dane dobrze; albo jesteśmy zawiedzeni, co poświadcza po prostu, że błędnie (faktycznie, przez brak redukcji), przyjęliśmy za dane, to co nie dawało się autentycznie – ale, co jednak już się dawało niewątpliwie, na inny sposób po prostu, jeszcze nie wyróżniony w swojej specyfice[26]. Husserl mówi krótko: *Absolute Gegebenheit ist ein Letztes*[27]. Z tej pewności wynika dalej, że donacja, jako coś pewnego, również się uniwersalizuje. Bo skąd możemy o czymś powiedzieć, że ukazuje się jako dane? Jak ukazałoby się cokolwiek, obojętnie w jaki sposób ukazując się, gdyby w jakimś stopniu nie dawało się? Husserl próbował ustalić listę tego, co się daje na różne sposoby: myśl, bezpośrednie

---

[25] Tamże, s. 22.

[26] Tamże, s. 23.

[27] *Absolutna donacja jest tym, co ostatnie* (E. H u s s e r l, *Die Idee der Phänomenologie*, s. 61; *Idea fenomenologii*, s. 74).

przypomnienie (lub zaniechanie), jedność zjawienia się w strumieniu przeżyć świadomości, ich odmiany, tak zwana rzecz „zewnętrzna" w percepcji, różne formy wyobraźni i wspominania (drugorzędne) i inne reprezentacje syntetyczne, ale również dane logiczne (predykaty, uniwersalia, stany rzeczy), istoty rzeczy, istoty matematyczne – więcej, nawet nonsensy i sprzeczności poświadczają donację. *Wszędzie donacja, czy to gdy anonsuje się w niej proste wyobrażenie albo prawdziwy byt, czy coś realnego albo idealnego, możliwego albo niemożliwego, jest donacją w fenomenie poznania, w fenomenie myśli w najogólniejszym sensie tego słowa*[28]. To wskazuje na dwa decydujące rezultaty: 1/ Donacja faktycznie jest tożsama z samym fenomenem, którego dwie strony – ukazywanie się (od strony świadomości), i to, co się ukazuje (od strony rzeczy) – wyrażają się według zasady „cudownej korelacji"[29] tylko dlatego, że pierwsza ma wartość jako to, co dane dające się przez i według drugiej, tzn. samej donacji. Ta ekwiwalencja w rzeczywistości wypływa bezpośrednio z identyczności między donacją i redukcją: to, co dane jest zredukowane do poziomu fenomenu pełnego i podstawowego. To, co nazywa się *[...]donacją absolutną [eine absolute Gegebenheit], to nie jest fenomen psychologiczny, lecz fenomen czysty, zredukowany [das reine Phänomen, das reduzierte]*[30]. 2/ Stąd inny rezultat: Jeżeli wszystko ukazuje się jak fenomen i jako fenomen, wtedy nic nie wymyka się donacji. Wszystkie więc analizy Heideggera są uprawnione, gdyż nawet nicość prowadzi albo chciałaby przynajmniej doprowadzić do przedstawienia fenomenu bycia przez kontrapozycję z fenomenami bytów; nawet śmierć jeszcze *daje*, ponieważ umożliwia ona *Dasein* jego możność-umierania, to znaczy przezwyciężenia ontycznie sprzecznego fenomenu faktycznej śmierci drugiego, aby dojść do swojej własnej fenomenalności zorientowanej ku przyszłości. Podobnie dzieje się z opisem zawsze możliwej nieobecności, która wskazuje zawsze jakiegoś określonego nieobecnego, a więc ukazującego się konkretnego faktu dla mnie albo wszelkiego możliwego braku. Potwierdzenie uniwersalności donacji można umocnić przywołując teorię przedmiotu. Jeżeli, za Meinong'iem, należy przyjąć paradoks, że *[…] dają się [es gibt] przedmioty, wobec których można stwierdzić, że się tu nie znajdują [es gibt nicht]* [tak jak: kwadratowe koło], z czego wynika, że one są *[…] z natury poza byciem [ausserseiend]*[31]. Jak więc opisać ich sposób ukazywania się, bo przecież niewątpliwie jawią się – czyż należy wykluczyć je z rzeczywistości? Pozostaje jedna odpowiedź: ten obiekt, *[...] jak każdy inny przedmiot, jest w jakiś sposób dany uprzed-*

---

[28] E. H u s s e r l, *Die Idee der Phänomenologie*, s. 74; *Idea fenomenologii*, s. 88-89.

[29] Tamże.

[30] Tamże, s. 7; s. 15.

[31] M e i n o n g, *Über Gegenstandstheorie*, [w:] *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904, cyt. za: J.-L. M a r i o n, *De surcroît*, s. 25.

nio w stosunku do naszej decyzji dotyczącej jego bycia czy nie-bycia; w rzeczywistości, *[...] wszystko, co poznawalne, jest dane – dokładniej, dane do poznawania. I w miarę, gdy wszystkie obiekty są poznawalne, donacja [Gegebenheit] może im być przyznana jako własność uniwersalna, wszystkiemu bez wyjątku, nie ważne czy one są czy nie*[32]. Nic nie wymyka się donacji, choć mogą być nieokreślone zjawiska w donacji.

Ta hipoteza jednak spotyka pewne obiekcje. Najważniejsza dotyczy relacji tego, co dane do donacji. Można zarzucić jej stworzenie rozdziału (*écart*) pomiędzy przyczyną a skutkiem, otwierając tym samym przestrzeń dla teologicznych interpretacji tejże przyczyny: czyż Bóg nie interweniuje, w teologii objawionej i w tradycji onto-teo-logicznej (czasem wymieszanych ze sobą[33]), jako przyczyna bytów, które stały się skutkami i ewentualnie jako donator dający swoje dary? Ten zarzut jednak, według Mariona, łatwo można odeprzeć. Przede wszystkim dlatego, że w teologii objawionej przyczynowość odnosi się do Boga w taki sposób, że nie jest On kimś, kogo da się pojąć w oparciu o swoje skutki, lecz pozostaje ciągle poznany jako nieznany; w rzeczywistości, przyczynowość może dziać się dzięki Bogu jako punktowi wyjścia bez działania na Niego (On nigdy nie jest skutkiem czegokolwiek) ani bez wskazywania istoty (nie jest jako *causa sui*). Następnie, ponieważ donacja tu przywoływana przynależy tylko do fenomenologii, jest więc zależna od redukcji w swej wiarygodności, to znaczy, że bierze w nawias wszelką transcendencję, także Boga. Wreszcie, ponieważ pozostałoby do ustalenia pojęciowo to, że, według teologii objawionej, Bóg „przychodzi" z samej transcendencji, a nie bardziej istotowo, z radykalnej immanencji – w figurze *interior intimo meo*[34].

Ale można kontestować bardziej subtelnie prymat donacji i, nie zaliczając jej do pojęcia metafizycznego, uważać ją za czystą kwestię językową. Stawia się pytanie czy należy koniecznie tłumaczyć husserlowski termin *Gegebenheit* przez *donacja*, podstępnie rozdwajając jeden termin (z pewnością niejednoznaczny) na akt donacji i sam prosty dany fakt, tworząc więc przestrzeń, jeżeli nie teologiczną to przynajmniej transcendentną, pomiędzy pochodzeniem i rezultatem donacji. Dlaczego nie pozostać przy tłumaczeniu *dane*, albo, jak niektórzy, tłumaczyć jako *obecność*?

---

[32] Tamże, s. 26.

[33] J.-L. M a r i o n, *De surcroît*, s. 27, przypis 2: *To pomieszanie występuje często. Najczęściej z powodu nieroztropności albo ignorancji, czasem dla wygody. To pomieszanie jest bardziej niż problematyczne, do tego stopnia, że teologia Boga objawionego w (i jako) Jezusie Chrystusie nigdy nie mogła się rozwijać, faktycznie i prawomocnie, jak tylko przeciwko metafizyce i «teologii» rozumianej jako jednej z metafizyk specjalnych.*

[34] Ś w. A u g u s t y n, *Wyznania*, III, 6, 11, który nie widzi problemu, aby do tego dodać: … *et superior summo meo* (tłum. polskie Z. Kubiak, Kraków 2003[2], s. 74).

Łatwo wykluczyć tłumaczenie *obecność*, według Mariona, gdyż termin ten utożsamiałby donację z czymś, co właśnie chce ona przekroczyć – wyjść poza obecność trwającą poprzez substancjalność, poza „metafizykę obecności". Więcej uwagi należy poświęcić terminowi *dane*. Dlaczego mówi się o *danej*, a nie o fakcie albo obecności? Bo chodzi o pytanie, na które nie znana jest odpowiedź, czyli, sens tej kwestii nie jest jeszcze inteligibilny; w każdym bądź razie (nawet jeżeli natychmiast rozumiem pytanie, jeżeli od razu znajduję rozwiązanie dzięki swojej zdolności), muszę przynajmniej rozwiązać jedną daną, na którą powinienem odpowiedzieć precyzyjnie ponieważ jej nie wybrałem, nie przewidziałem, ani spontanicznie nie ukonstytuowałem; otóż ta dana mi się daje, gdyż ona się narzuca, przyzywa mnie i mnie determinuje – krótko mówiąc: ja nie jestem jej autorem[35]. Przychodzi ona do mnie jako *wydarzenie*. To nieprzewidziane przybycie odznacza ją jako daną i poświadcza w niej donację. Donacja nie tyle wskazuje tu na pochodzenie tego, co dane, lecz na jego statut fenomenologiczny. To, co dane – fenomen dany – daje się z siebie samego (a nie z podmiotu przewidującego i konstytuującego), aby poświadczała się, ukryta jakby w zwinięciu, donacja (*le pli de la donation*)[36]. Donacja nie podporządkowuje tego, co dane warunkowi transcendentnemu, lecz go od niego uwalnia.

Zasada fenomenologiczna – *Ile redukcji, tyle donacji,* jakkolwiek fundamentalna, nic nie ma z fundamentu, ani pretensji do bycia pierwszą zasadą. Raczej jest ona *ostatnią* zasadą, ostatnią, bo za nią nie ma żadnej innej, ostatnią przede wszystkim, ponieważ nie poprzedza fenomenu, lecz pozwala na jego pierwszeństwo. Ostatnia zasada podejmuje inicjatywę, aby to pierwszeństwo przywrócić fenomenowi. Objaśnia ona akt, przez który to, co się ukazuje, daje się i to, co się daje, ukazuje się na gruncie *sobości* nieredukowalnej i pierwszej w porządku jawienia się. W tym procesie *Ja* staje się odbiorcą, świadkiem, ale prawie nigdy autorem lub producentem; w ten sposób metafizyczna i subiektywna figura transcendentalności doznaje tutaj po raz pierwszy definitywnie obalenia: tak jak Nietzsche, Husserl mówi o *Umwertung*[37].

---

[35] J.-L. M a r i o n, *De surcroît*, s. 28.

[36] Por. T e n ż e, *Étant donné*, s. 97.

[37] E. H u s s e r l, *Idee I*, s. 90: Chodzi o pójście dalej, poza „nastawienie naturalne" (cel nauk), o ujęcie tez przeżytych w nawias, o uchylenie ich działania. Wtedy, choć *teza jest przeżyciem, nie czynimy jednak z niej „żadnego użytku", i to naturalnie nie w znaczeniu prywacji (jak wtedy, gdy mówimy o kimś pozbawionym świadomości, że nie czyni z pewnej tezy żadnego użytku); raczej chodzi tu — jak przy wszystkich równoległych wyrażeniach — o nasuwające odpowiednie intuicje określenie szczególnego rodzaju odmiany świadomości, która dołącza się do pierwotnej prostej tezy (bez względu na to, czy ona jest aktowym albo nawet orzekającym stwierdzeniem istnienia, czy nie) i przewartościowuje ją właśnie w pewien szczególny sposób. To przewartościowanie jest sprawą całkowitej naszej swobody i przeciwstawia się wszelkiemu myślowemu zajmowaniu stanowiska, jakie można przyporządkować tezie — a jakie się z tym przewartościowaniem nie da pogodzić*

Zasada *Ile redukcji, tyle donacji,* gdy odbiera pierwszeństwo *Ja,* nie przywraca go jednak dla *οὐσία* czy *causa* – gdyż właśnie wymóg ukazania się i dania siebie bez reszty w fenomenalności określa kryterium i otwiera pewien kryzys. Bowiem, zarówno istota, substancja jak i przyczyna wystawione są na stałe niedomaganie: jako takie, pozostają przynajmniej w części nieokreślone, zmieszane, bo zawsze indukowane, rekonstytuowane, suponowane, a nie dane lub widziane twarzą w twarz; są więc wprowadzone na służbę czy to jednostek ostatecznych (jako istota), czy to przypadłości lub atrybutów (jako substancja), albo skutków (jako przyczyna). W fenomenologii *οὐσία*, jak również *causa*, tracą swoje przywileje po prostu dlatego, że nie ukazują się one bezpośrednio w swej oczywistości, choćby częściowo[38].

Każdy fenomen pojawia się, ale zjawia się on tylko na tyle, na ile się pokazuje. Heidegger definiuje fenomen jako to, *co-się-samo-w-sobie-ukazuje*[39]. Nie określił on jednak precyzyjnie w jaki sposób myśleć udział *sobości* w dziele tego, co się ukazuje. Z drugiej strony, w jaki sposób jakiś fenomen mógłby pretendować do tego, aby się rozwijać przez siebie samego i w sobie samym, jeżeli *Ja* transcendentalne go konstytuuje jako przedmiot, dany do dyspozycji dla i przez myśl, która nim zarządza z góry? W takim świecie – świecie przedmiotów technicznych, w naszym świecie, w większej części – fenomeny osiągają tylko rangę przedmiotów, ich fenomenalność pozostaje zapożyczona, jako pochodna intencjonalności i intuicji, których im użyczamy. Aby przyjąć natomiast fakt, że fenomen się ukazuje, daje się, trzeba uznać w nim *sobość*, taką, która podejmuje inicjatywę jego manifestacji. Ale czy i jak taka inicjatywa może należeć do fenomenu. Marion zaproponował odpowiedź: fenomen *się* ukazuje tylko na tyle, na ile najpierw *się* daje – wszystko, co *się* ukazuje musi, aby to było możliwe, najpierw *się* dawać. Należy także przyznać, że nie wszystko, co *się* daje, *się* pokazuje – nie zawsze donacja się fenomenalizuje[40].

Rozjaśniona w ten sposób donacja, dająca się *z-poza* bycia i *Ja* konstytuującego, przybliża nas jednocześnie do określenia specyfiki fenomenologii francuskiej. Dawne horyzonty dla ukazywania się fenomenów, horyzonty przedmiotowości i bytowości, zostały zastąpione przez nowy horyzont (a może przez zawieszenie wszelkiego horyzontu?)[41]. Pole widzenia zostało poszerzone.

---

w jedności pewnego «zarazem» — jako też w ogóle wszelkiemu zajmowaniu stanowiska we właściwym tego słowa znaczeniu.

[38] J.-L. M a r i o n, *De surcroît,* s. 30-31.

[39] M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, § 7, s. 40.

[40] J.-L. M a r i o n, *De surcroît,* s. 35-36.

[41] J.-L. M a r i o n, *Un moment français de la phénoménologie,* s. 13.

III. Francuski *zwrot* w fenomenologii

Użyty tu termin „zwrot" nawiązuje do heideggerowskiego *Kehre* i sugeruje zaistnienie radykalnej nowości w stosunku do tego, co było przedtem. Termin ten nawiązuje również do dyskusji jaka wywiązała się we Francji w związku z postawioną tezą w 1991 roku przez Dominique Janicaud, głoszącą jakoby fenomenologia francuska dokonała *zwrotu* (*tournant*) w kierunku teologii[42].

Janicaud wskazał przede wszystkim na charakterystyczne rysy fenomenologii francuskiej odróżniające ją od analiz Husserla i Heideggera, pytając czy w otwartości fenomenologii na to, co niewidzialne (późny Merleau-Ponty), na Drugiego (Levinas), na czystą donację (Marion), albo na „Arcy-objawienie" (Henry), nie dochodzi tu już czasem do zerwania z immanentną fenomenalnością?[43] Chodziło mu o analizę metodologicznych założeń, aby zweryfikować czy pozwalają one rzeczywiście na otwarcie fenomenologicznych poszukiwań w kierunku absolutnej Transcendencji bez jednoczesnej zdrady husserlowskiej troski dbania o rzetelność i naukowość badań[44]. Janicaud, szukając wyjaśnienia francuskiego „zwrotu" w fenomenologii, sięga do początków filozofii Sartre'a i Merleau-Ponty'ego, którzy, według niego, używali tylko Husserla na potwierdzenie własnych projektów, w celu ich uwiarygodnienia[45]. Ta niewierność wobec mistrza (a może i niezrozumienie?), stały się, zdaniem Janicaud, przyczyną pojawienia się nowych horyzontów w fenomenologii, które ostatecznie doprowadziły do teologicznego „zwrotu".

Sartre po wojnie porzucił fenomenologię, angażując się w politykę posługując się raczej orężem filozofii marksistowskiej. „Na jego miejsce" przyszedł inny fenomenolog, tłumacz niektórych dzieł Husserla na język francuski, Paul Ricoeur. Według Janicaud, to Paul Ricoeur zasiał ziarno, które później przyniesie teologiczny owoc w fenomenologii francuskiej. Ricoeur we wstępie do

---

[42] D. J a n i c a u d, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Choć nie było to prawdopodobnie zamiarem autora tej tezy, odebrano ją raczej jako zarzut wobec fenomenologów francuskich jakoby przez ten *zwrot* fenomenologia zdradzała samą siebie. Należy także zaznaczyć, że praca Janicaud odnosi się do okresu w fenomenologii francuskiej po 1970 roku (Została napisana na zamówienie Międzynarodowego Instytutu Filozofii, aby właśnie ocenić ten okres). *Zwrot* mógłby wtedy sugerować zerwanie z ateizmem w fenomenologii (np. Sartre'a i Merleau-Ponty'ego).

[43] D. J a n i c a u d, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, s. 8.

[44] Tamże, 26.

[45] Sartre, jako wróg idealizmu, za wszelką cenę chciał być jak najbliżej konkretnego życia, egzystencji. Ale czy można było posłużyć się metodą ejdetycznego opisu w celu odzyskania konkretu, zwłaszcza w dziedzinie uczuciowości, nie popadając w esencjalizm? (D. J a n i c a u d, *Le tournant*, s. 9). Merleau-Ponty z *Fenomenologii percepcji*, użył natomiast analizy intencjonalnej w służbie „geniuszu percepcji" i *cogito* przedrefleksyjnego (D. J a n i c a u d, *Le tournant*, s. 10).

pierwszej księgi *Idei* Husserla podejmuje kwestię dotyczącą tego, na jakim poziomie redukcji można utożsamić subiektywność z intersubiektywnością. Na końcu stawia pytanie: *Czy podmiot najbardziej pierwotny to Bóg?*[46] Sam Ricoeur nie dał odpowiedzi na to pytanie uważając, że jako filozof fenomenolog nie może wchodzić w ten obszar. Problem jednak został postawiony i inni nie omieszkali go rozwinąć. Uczynili to, zdaniem Janicaud, późny Merleau-Ponty w niedokończonym dziele *Le Visible et l'Invisible*[47], otwierając fenomenologię na *Niewidzialne* i Levinas, który w swojej twórczości pierwszeństwo daje *Nieskończonemu*. Potem przyszli następni.

Trudno się zgodzić z większością przeświadczeń Janicaud; nie jest zresztą celem tego artykułu, aby tym się tutaj zajmować, jednak debata, jaka się dzięki temu wywiązała, i która trwa do dziś, przyniosła i przynosi dobre owoce w postaci jasnych rozgraniczeń i możliwych związków na płaszczyźnie fenomenologia-teologia-metafizyka, a termin „zwrot" (już bez określenia „teologiczny") przyjął pozytywne znaczenie jako nowe otwarcie w fenomenologii w ogóle – otwarcie na to, co transcendentne. I właśnie to „otwarcie" jest także jedną z cech charakteryzujących francuski *moment* w fenomenologii[48].

Wierność fenomenologii wymaga stosowania przynajmniej trzech głównych operacji: redukcji, intencjonalnego nakierowania i konstytucji. Jean-Luc Marion, pisząc o francuskim momencie fenomenologii, wskazuje, że jest w nim zachowany ten wymóg[49]. Według niego to, co wnoszą filozofowie francuscy, nie osłabia fenomenologii, lecz ją wzmacnia: uprzywilejowane miejsce herme-

---

[46] P. R i c o e u r, *Introduction*, w: E. H u s s e r l, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris 1950, s. XXX.

[47] M. M e r l e a u-P o n t y, *Visible et l'Invisible*, Paris 1964. Por. J. M i g a s i ń s k i, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 74-86 oraz tłumaczenie fragmentu *Widzialne i niewidzialne*, s. 178-190.

[48] Marion uważa, że *zwrot* dokonał się już od Levinasa wraz z wydaniem *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* w 1930 roku, a już na pewno w jego książce *Le temps et l'autre* z 1948 roku (J.-L. M a r i o n, *Un moment français de la phénoménologie*, 13). Można iść jeszcze dalej i wskazać na Heringa, który skierował fenomenologię na religię, o czym napisałem wyżej. Osobiście sądzę, że ciągle nie dowartościowuje się także roli, jaką spełnił we współczesnej filozofii francuskiej Gabriel Marcel, nazywany przez Levinasa „papa". (Por. A. L a t o ń, *Homo viator – homo testis. Gabriel Marcel jako filozof świadectwa*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 111-114). Sam Levinas, komentując zapis z *Dziennika Metafizycznego* Marcela z 21 października 1919 roku, dotyczący relacji z bliźnim, nazwał jego myślenie „nową racjonalnością", której on sam będzie wierny w swojej własnej refleksji (E. L e v i n a s, *Une nouvelle Rationalité*, w: T e n ż e, *Entre nous. Essais sur le pensée-à-l'autre*, Paris 1991, s. 78-79). G. Marcel uważał siebie za fenomenologa zajmującego się „danymi duchowymi". Fenomenologię tę nazywał „hyperfenomenologią", która jest samą metafizyką (Por. na ten temat: P. R i c o e u r, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1948, s. 77).

[49] J.-L. M a r i o n, *Un moment français de la phénoménologie*, s. 11.

neutyki nie usuwa konstytucji, lecz poszerza jej domenę; prymat etyki nie neguje intencjonalności, lecz ją odwraca i pogłębia; dekonstrukcja nie niszczy redukcji, lecz ją bezwarunkowo radykalizuje[50].

Dzięki francuskiej specyfice fenomenologia rozwinęła się bardziej niż gdziekolwiek, weszła na tereny nieznane przez Husserla i Heideggera. Dokonało się to przez odwagę radykalnego myślenia takich filozofów jak Levinas, Marcel i Sartre, gdy skierowali oni intencjonalność na Drugiego, każdy oczywiście na swój sposób; Ricoeur i Derrida, choć zupełnie różni, skojarzyli fenomenalność także z tekstem, z pismem, gdzie widzialność śladu fenomenu jest prawie nieobecna; Merleau-Ponty i Henry otwarli nowe horyzonty m.in. w fenomenologii ciała żywego (*la chair*)[51].

Myślę, że jednym z najważniejszych osiągnięć francuskiego „momentu" w fenomenologii jest inne podejście do podmiotu. Nie jest to już podmiot samowystarczalny, „ustanawiający" rzeczywistość, źródło wszelkiej władzy; nie jest to *egoitas*, lecz *ipseitas*, sobość – podmiot zależny od *daru* z zewnątrz. Fenomen *Zewnętrzności* wykracza w wielu tych fenomenologiach poza fenomeny światowe (poza *ontologię* Heideggera). Dotarcie do fenomenu *donacji* umożliwiło „pojawienie się" takich „fenomenów" jak: Życie, Bliskość, Twarz Innego, Wezwanie, Wysokość, Nieskończoność, itd.

IV. Emmanuel Levinas jako fenomenolog

Levinas zawsze powtarzał, że jego spotkanie z fenomenologią husserlowską było początkiem jego własnej myśli filozoficznej. Czuwał też nad tym, aby być wiernym wymogom metody, której celem jest „powrót do rzeczy samych"; demaskowanie konstrukcji spekulatywnych tradycji metafizycznej, ale i nieufność wobec „naturalnego podejścia" do rzeczy, aby zajmować się tylko samym ukazywaniem się tego, co się ukazuje.

Levinas od początku również widzi pewne braki w analizach Husserla; uważa, że nie idzie on dość daleko: zwracanie uwagi na specyfikę każdego typu ukazywania się fenomenów kończy się mimo wszystko u Husserla podporządkowaniem wszystkich fenomenów porządkowi teoretycznemu przedmiotu. Również opis sposobu ukazywania się każdego fenomenu kończy się mimo wszystko powrotem do świadomości pojmowanej jako suwerenne i absolutne „miejsce" zarządzania[52].

---

[50] Tamże.
[51] Tamże, s. 12.
[52] R. C a l i n, F.-D. S e b b a c h, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris 2002, s. 47.

Heidegger, zdaniem Levinasa, uwolnił fenomeny ze szponów teoretyczności i samej świadomości, gdzie Ego jest pojmowane jako biegun, do które wszystko się sprowadza. Dla Levinasa jednak również Heidegger nie idzie dość daleko, gdyż uznając w *byciu* wydarzenie wprowadzania bytów w obecność, staje się głuchy na to, co przerywa porządek bycia, a więc i wszelką fenomenologię, także heideggerowską, a mianowicie, etyczny motyw Nieskończonego, który stanie się centralną rzeczywistością filozofii Levinasa.

Levinas jest wierny w stosowaniu solidnego opisu fenomenologicznego tego, co się jawi rzeczywiście, a nie pochodzi z dedukcji lub indukcji. Nie idzie jednak w kierunku redukcji transcendentalnej, lecz koncentruje się na analizie intencjonalnej, umieszczając pojęcia w dynamizmie ich horyzontów sensu, w tym, co *utkane z nici intencjonalnych*[53]. W szczególny sposób upodobał sobie husserlowski horyzont sensu w jego aspekcie nadmiaru, *czegoś więcej* w stosunku do tego, co jest *aktualnie dane*[54]. W tym horyzoncie nie może dojść do pojawienia się przedmiotu na sposób dający się ogarnąć; to, co się daje nie może „zakrzepnąć" w istocie. Każdy wymiar sensu odsyła do jeszcze innego, domaga się *czegoś więcej*[55]. Ta droga doprowadziła Levinasa do szukania pomocy w języku hiperbolicznym i emfatycznym, by móc wyrażać rezultaty swoich badań albo raczej pokazywać, że nie ma sformułowań ostatecznych[56]. Chodziło o to, aby „sublimować" jakąś ideę aż do jej „pęknięcia", uwalniającego uwięzione przez nią niesłychane znaczenia[57]. Dla Levinasa jest to również moment końca fenomenologii, gdyż to „pęknięcie" jest wyłomem w świecie bycia, w ontologii i otwiera na etykę, która „pochodzi" spoza bycia. Język etyczny, by nie zdradzić Nieskończonego i/lub Drugiego w jego twarzy, musi *zawiesić* fenomenologię. Nieskończoność i/lub twarz bliźniego nie jest w stanie wyrazić się poprzez filozofię grecką, w której istnienie tożsame jest z tym, co się ukazuje. Nieskończoność otwiera wymiar sensu w nadmiarze, ponad bycie i ukazywanie się. Etyka daje świadectwo sensu po *zawieszeniu* (przekroczeniu) fenomenologii[58]. „Koniec fenomenologii" należy tu rozumieć jako speł-

---

[53] Tamże; Por. E. L e v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 154.

[54] E. H u s s e r l, *Medytacje Kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 68.

[55] E. L e v i n a s, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988[4], s. 130.

[56] E. L e v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 154-155.

[57] R. C a l i n, F.-D. S e b b a c h, *Le vocabulaire de Levinas*, s. 48.

[58] Levinas nazywa również swój sposób filozofowania „fenomenologią w odwróconym kierunku" (*dans un sens détournée*), co wskazuje na wyjście poza fenomeny światowe i na pierwszeństwo Innego (*Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique)*, Rozmowa J. Lengera z E. Levinasem, w: *La différence comme non-indifférence. Étique et altérité chez Emmanuel Levinas*, A. Münster (red.), Paris 1995, s. 130). Dobrą ilustracją tego może tu być następująca wypowiedź Levinasa: *Bycie zasadza się na swoim byciu. Z bycia wynika samo jego*

nienie jej powołania. Epifania etyki w sensie levinasowskim jest możliwa dzięki fundamentom jakie daje fenomenologia. Twarz ukazuje się i jednocześnie robi wyłom, rozbija to, co tylko jest ukazywalne.

Levinas jest fenomenologiem docierającym do wymiarów sensów, które przed Husserlem i Heideggerem były zamknięte. Oto wypowiedź samego Levinasa, który określa siebie jako fenomenologa: *Myślę, że to, co robię, jest mimo wszystko fenomenologią, nawet jeśli nie stosuję redukcji zgodnie regułami Husserla, nawet jeśli nie respektuję całej Husserlowskiej metodologii. Najważniejsza cecha, określająca dziś nawet tych, którzy nie uważają się już za fenomenologów, polega na tym, że, cofając się od rzeczywistości myślanej do pełni samego myślenia, odkrywamy, bez żadnej przesłanki dedukcyjnej, dialektycznej czy innej, coraz to nowe wymiary sensu. Właśnie taka analiza wydaje mi się tym odkryciem Husserla, które, niezależnie od własnej Husserlowskiej metodologii, pozostaje zdobyczą wszystkich. Husserl odkrywa, że jeśli wychodząc od przedmiotu, badam «sposoby», w jakie do niego docieram, ten sposób docierania okazuje się istotny dla sensu samego przedmiotu: odsłania cały krajobraz zapomnianych horyzontów, na tle których to, co się ukazuje, nabiera innego sensu niż wtedy, gdy rozważane było w bezpośrednim nań ukierunkowaniu. Fenomenologia nie podnosi fenomenów do rangi rzeczy w sobie, ale sprowadza* rzeczy w sobie *do horyzontu ich ukazywania się, do ich zjawiskowości, sprawia, pozwala ukazać się samemu ukazywaniu poza istotą tego, co*

---

bycie. Znana jest teza Heideggera: Dasein jest bytem, któremu chodzi o własne bycie. Spinoza mówił o conatus essendi, wysiłek bycia jest historią, historią pierwszą. U Heideggera to przekonanie jest bardzo ważne. Dla autora «Bycia i czasu», Dasein musi być, a ponieważ musi być, bycie jest mojością. Ten «przymus bycia» jest mu narzucony w sposób tak ostry i nieunikniony, że staje się on dla niego zadaniem. Heidegger kontynuuje dalej: ponieważ Dasein jest mój, bycie to Ja. To jest ten słynny fragment. Oczywiście, jest wiele innych fragmentów w «Byciu i czasie», ale ten konkretny wskazuje na aspekt darwinowski, na codzienną walkę przeciwko innym. Historia ludzkości jest także wojną. Ale przecież, w ludzkim świecie jest również możliwa świętość. Jeden może umrzeć za drugiego. Nie mogę powołać się tu na statystykę: opierając się na statystyce pozostajemy tylko w sferze wysiłku bycia. Tymczasem ludzkość zawsze uważała to, co święte jako coś ludzkiego. Jedyna wartość, która nigdy nie doczekała się opracowania, to świętość. A świętość to możliwość odczuwania bycia-ku-śmierci-innego bardziej intensywnie niż moje własne bycie-ku-śmierci. To nie jest jakiś dowód. Ale zawsze, gdy to nam się przydarza, mówimy, że to jest prawdziwie ludzkie. Dlatego właśnie próbowałem znaleźć w relacji człowieka do innego człowieka, generalnie przy pomocy metody fenomenologicznej, miejsce, gdzie to się ukazuje. Tym wyjątkowym miejscem jest «twarz drugiego». To jest to, co boskie w człowieku, w bardzo konkretnym sensie. Cała moja fenomenologia do tego zmierza: twarz jest nagością drugiego, byciem-wystawionym drugiego, jego byciem żebrzącym; oczywiście każda twarz ma swoją ważność, swoją pozycję. Ale to, co ja określam twarzą innego, to więcej niż krawat: to «ja tu jestem», «jestem tym oto», tym bytem wystawionym, tym wydaniem się. Dlatego też w twarzy zawiera się jednocześnie przykazanie. Zawsze odczuwam je jako przykazanie: «Nie zabijaj» (Tamże, s. 133).

się ukazuje, nawet jeżeli nie odciska ono swoich modalności w sensie danym spojrzeniu. Oto, co zostaje nawet wtedy, gdy intencjonalności nie uważamy już za teoretyczną i nawet wtedy, gdy nie uważamy jej już za akt. Kiedy wychodzimy od tematyzacji bytu ludzkiego, otwierają się nowe wymiary, istotne dla myślanego sensu. Wszyscy, którzy tak myślą i szukają tych wymiarów, aby znaleźć ten sens, uprawiają fenomenologię[59].

---

[59] E. L e v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 154-155.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

KRZYSZTOF STACHEWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Emmanuela Levinasa koncepcja etyki jako filozofii pierwszej

The conception of ethics as prime philosophy in Emmanuel Levinas

Był jedyny i niezgłębiony (jak każdy człowiek)
Jorge Luis Borges

W filozofii jednak zawsze warto ryzykować
Emmanuel Levinas

I. Status quaestionis

Pojęciem „filozofii pierwszej" posłużył się Arystoteles, widząc w *φιλοσοφια προτε* najważniejszy poprzez swą fundamentalność dział filozofii. W klasycznej grece znaczenie słowa *προτος* ma wyraźnie aksjologiczne, a nie tylko numeryczne zabarwienie – pierwszy oznacza to, co najwyższe. Ten status został w myśli Stagiryty przyznany metafizyce, rozumianej jako ogólna teoria bytów – to ona ma pełnić funkcje kierownicze i górować nad innymi naukami, stanowiąc ich fundament. Czym zajmuje się według Arystotelesa metafizyka? Czytamy w jego dziele jej poświęconym: *Mógłby ktoś zapytać, czy pierwsza filozofia jest ogólna, czy też zajmuje się jakimś rodzajem i jakąś jedną naturą [...]. Odpowiadamy, że jeżeli nie istnieje inna substancja niż ta, którą ustanowiła przyroda, to fizyka jest nauką pierwszą; jeżeli natomiast istnieje jakaś substancja nieruchoma, to nauka o tej substancji powinna być wcześniejsza i powinna być pierwszą filozofią i, w ten sposób, ogólną, bo jest pierwszą. Po-*

winno do niej należeć badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi[1]. Metafizyka zatem, to analiza rzeczywistości pod kątem jej istnienia, badanie bytu (jako czegoś istniejącego) jako bytu (jako coś istniejącego). Gdyby istniały wyłącznie byty będące w ruchu, wtedy rolę pierwszej nauki pełniłaby fizyka. Jeżeli jednak istnieje substancja nieruchoma, wtedy jej miejsce zajmuje metafizyka, rozumiana jako ogólna teoria bytów, ogólna – a więc nie wykluczająca ze swego pola badań żadnego bytu[2].

W czasach nowożytnych sytuacja uległa dość zasadniczej zmianie. Kartezjusz wskazał na absolutność nie bytu jako takiego, ale poznającej świadomości, *cogito*. A zatem to nie ontologicznie fundowana teoria bytu, lecz teoriopoznawczo rozumiana teoria rzeczywistości stawała się w takiej optyce filozofią pierwszą. Analiza świadomości była dla Kartezjusza narzędziem budowania metafizyki, co jest doskonale widoczne w jego *Medytacjach o filozofii pierwszej,* zresztą wydawanych w języku francuskim, w przygniatającej większości, pod tytułem *Méditations métaphysiques*. W myśli Kartezjusza bowiem to metafizyka jest nadal filozofią pierwszą, ale jej rozumienie przechodzi przez rewolucyjny wstrząs – to prawidła rządzące rozumem wysuwają się na pierwszy plan przy poszukiwaniu prawdy o rzeczywistości. Pewność i oczywistość stały się niezawodnym kryterium prawdy. Pisał Kartezjusz: *przedstawię w Medytacjach przede wszystkim te myśli, które mnie samego przywiodły do przekonania, że uzyskałem pewne i oczywiste poznanie prawdy – zobaczymy, czy będę mógł przekonać nimi również innych*[3]. Tym tropem epistemologii wyprzedzającej ontologię poszła filozofia nowożytna, co najpełniejszy bodaj wyraz znalazło w myśli Kanta (filozofia transcendentalna poprzedzająca wszelką metafizykę[4] jako filozofia pierwsza), a w czasach współczesnych w redukcji transcendentalnej Husserla. Pisał Kant w *Prolegomenach*: *Ażeby metafizyka mogła obecnie rościć prawo nie tylko do zwodniczego wmawiania czegoś, lecz i do pełnego zrozumienia poznania oraz przekonania co do słuszności, na to potrzeba, by krytyka rozumu wyłożyła, i to w postaci zupełnego systemu, wszystko, co następuje, a więc: zasób całkowity pojęć a priori, ich podział według różnych źródeł, zmysłowości, intelektu i rozumu, dalej zupełną ich tablicę i rozczłonkowanie wszystkich tych pojęć, wraz z tym wszystkim, co daje się stąd wywnioskować, następnie zaś przede wszystkim, za pomocą dedukcji tych pojęć, moż-*

---

[1] A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 151.

[2] Arystoteles nie używał słowa „metafizyka", stosując takie określenia, jak filozofia pierwsza, nauka, teologika *etc*.

[3] R. D e s c a r t e s, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Kraków 2002, s. 27.

[4] Por. I. K a n t, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 40.

liwość syntetycznego poznania a priori, zasady użycia tych pojęć, a w końcu ich granice[5]. Spór o to, co jest filozofią pierwszą w czasach nowożytnych i współczesnych wyraźnie przechylał się w stronę zwolenników szeroko rozumianego ujęcia transcendentalnego i refleksyjnego. Husserl podjął się wręcz powtórnego napisania *Medytacji* Kartezjusza w perspektywie wiedzy filozoficznej XX wieku, niejako zamykając tę epokę świadomościowego ugruntowania teorii rzeczywistości. Nazwał tu fenomenologię neokartezjanizmem, widząc w myśli Descartesa bezpośredni impuls do przekształcenia fenomenologii w radykalnie nową postać transcendentalizmu. Husserl: *Rzeczywiście, Kartezjusz inauguruje całkiem nowy typ filozofowania, filozofowania, które zmieniając cały dotychczasowy styl odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego*[6]. Husserl idzie jednak dalej niż Descartes, poddając zabiegowi *epoché* także kartezjańską sferę psychologicznego samodoświadczenia i redukując ją do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia.

W czasach współczesnych, jeden z najbardziej wpływowych myślicieli, Martin Heidegger, krytykując kartezjańskie przeciwstawienie podmiot-przedmiot twierdził, iż prowadzi ono do wytwarzania świato-obrazów. Byt staje się bowiem pochodną świadomości, jest przed-stawiony świadomości i może być przez nią manipulowany[7]. Z kolei na totalizujący charakter poznania obecnego w całej tradycji filozofii zachodniej zwrócił uwagę Franz Rosenzweig. Filozofia *od Wysp Jońskich po Jenę* próbuje, według niego, stworzyć totalność, w którą wciska rzeczywistość, redukuje wszystko do jednego – świata, Boga, człowieka, rozumu. A jednak człowiek nie mieści się w takich schematach, a najlepszym na to dowodem jest doświadczenie śmierci, które całkowicie rozbija totalizującą metafizykę zachodnią. Pisał Rosenzweig w *Gwieździe zbawienia*: *Jeśli filozofia nie chce zatykać uszu na krzyk przelęknionej ludzkości, to musi wyjść od tego – i to świadomie – że nicość śmierci jest Czymś, każda nowa Nicość śmierci – czymś nowym, wciąż na nowo zatrwożonym, Czymś, o czym nie można nie mówić, czego nie można przemilczeć. A zamiast chowającej głowę w piasek jednej i ogólnej Nicości, przed krzykiem lęku wobec śmierci, którą chce ona wyprzedzić tylko jednym i ogólnym poznaniem, musi mieć odwagę słuchać tego krzyku i nie zamykać oczu na okrutną rzeczywistość*[8]. Tradycyjny typ myślenia metafizycznego, metafizykę Wszystkiego i jednocześnie Jednego trzeba zatem – postuluje Rosenzweig – poddać dekonstrukcji i rozpocząć nowe

---

[5] Tamże, s. 176-177.

[6] E. H u s s e r l, *Medytacje Kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 5-6.

[7] M. H e i d e g g e r, *Czas światoobrazu*, w: T e n ż e, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 128-167.

[8] F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 54.

myślenie. Wydarzenie dialogiczne, odsłaniające relacje między trzema rzeczywistościami: Bogiem, światem i człowiekiem, a dane w Objawieniu, stanowi nerw tego myślenia. Rysuje się zatem u Rosenzweiga diametralnie różny profil filozofii pierwszej.

W spór o filozofię pierwszą i jej charakter twórczo wpisała się propozycja Emmanuela Levinasa, nawiązująca niewątpliwie do hasła nowego myślenia Rosenzweiga. W jego wszak duchu pisał: *Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu*[9]. Dla Levinasa ani ontologia ani epistemologicznie nachylona filozofia transcendentalna nie mogą pełnić zaszczytnej roli bycia pierwszą filozofią. Jest nią bowiem metafizyka, ale rozumiana jako etyka i ostro przeciwstawiona ontologii. To dość zaskakujące stanowisko wymaga dokładnej eksplikacji i krytycznej oceny. W jakim sensie można rozumieć pierwszeństwo etyki i czym ona sama jest w myśli Levinasa? Czy chodzi tu o klasycznie rozumianą etykę normatywną jako refleksję nad zasadami postępowania moralnego, o analizę wartości moralnych? Ale w jakim sensie tak rozumiana etyka miałaby być pierwszą filozofią? Logika naszego wywodu każe zatem przyjrzeć się wpierw koncepcji etyki rozwijanej przez Levinasa.

II. Dualny charakter etyki w myśli Levinasa

Wydaje się, że etyka stanowiła poniekąd jedyny temat myślenia Levinasa na wszystkich etapach jego filozofowania. Nabywał coraz głębszego przekonania, że mówienie o etyczności domaga się znalezienia takiego języka, który nie będzie uwikłany w dyskurs ontologiczny. O ile ten projekt de-ontologizacji języka obecny w *Totalité et Infini* pozostawia dużo do życzenia, to już w *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* można mówić o jego daleko idącej realizacji. Wielu komentatorów myśli Levinasa twierdzi, że dokonało się to nie bez wpływu krytyki Jacquesa Derridy, wyrażonej w *Métaphysique et Violence*. W każdym razie celem myślenia Levinasa było nie-ontologiczne mówienie o etyczności, znalezienie jej przed-źródłowej postaci, wskazanie na fundamentalny sens tego, co etyczne.

Levinas etyczność wywodzi z Dobra rozumianego po platońsku jako *έπεκεινα τής ούσιας* (*Państwo* ks. VI, 509) – poza byciem, ale też poza istotą. Pisał wszak Platon: *Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wy-*

---

[9] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność,* tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 32.

ższego i mocniejszego o wiele (tłum. W. Witwicki). W tym duchu Levinas powie, iż Dobro *leży ponad bytem* i *mieści się ponad wszelką istotą*[10]. Dobro wyprzedza zatem byt, cały porządek istnienia, jest ponad nim – w tym sensie jest *meta-fizyczne*, będąc poza (*au-dela*) wszelką fizycznością, poza porządkiem bycia (*l'etre*). Dlatego właśnie Levinas widział w etyce metafizykę. Pisał w *Inaczej niż być lub ponad istotą*: *Przejść do innego niż bycie, inaczej niż być. Nie być inaczej, ale inaczej niż być. [...] Być albo nie być – nie na tym polega problem transcendencji. Wypowiadając inne bycia – inaczej niż być – chcemy głosić różnicę wyższą od różnicy, jaka oddziela byt od nicości, dokładnie różnicę tego, co wyższe lub ponad – różnicę transcendencji*[11]. Źródłowym doświadczeniem Dobra jako radykalnego transcendensu, nie dającego się poznawczo ująć jest „doświadczenie" (rozumiane jednak nieintencjonalnie, a więc nie w sensie fenomenologicznym) Twarzy i ono właśnie stanowi źródło wszelkiej etyczności. W nim bowiem dochodzi do ukonstytuowania się relacji *stricte* etycznej: *Dostęp do Twarzy jest od razu etyczny*[12]. Inny liczy się w spotkaniu ponad wszystko i od niego zaczyna się doświadczenie etyczne. Levinas pisze: *Relacja, w której Ja spotyka Ty, jest źródłowym warunkiem pojawienia się etyki. Fakt etyczny niczego nie zawdzięcza wartościom, to wartości wszystko mu zawdzięczają. Konkret dobra polega na uczynieniu wartości z drugiego człowieka*[13]. A zatem sens samej wartościowości moralnej, znaczenie wartości jest uchwytne wyłącznie w spotkaniu, poza odniesieniem do jakichkolwiek ogólnych i uniwersalnych zasad. Drugi jako Inny jest nosicielem imperatywu kategorycznego, który kieruje do mnie swój apel: *Ty nie możesz móc!* Apel ten jest zobowiązaniem do najbardziej fundamentalnej postawy etycznej, jaką jest dla Levinasa odpowiedzialność.

Skąd u Levinasa wzięła się próba myślenia Dobra poza ontologią? Kluczem do tego pytania – jak się wydaje – jest organiczne według niego zrośnięcie kategorii bycia z interesownością wynikającą z *conatus essendi*. Istota rozumiana jako proces bycia jest interesowna. *Esse jest interesse. Istota jest interesownością* – pisał[14]. Interesowność bycia pociąga za sobą walkę egoizmów,

---

[10] Tamże, s. 111. W swej wczesnej pracy pt. *De l'existence a l'existant* (1947), powstałej jeszcze w „okresie ontologicznym", Levinas polemizował z takim postawieniem sprawy: *Platońska formuła umieszczająca Dobro poza bytem jest najbardziej generalną, a jednocześnie najbardziej pustą wskazówką, która je prowadzi* (cyt. za: M. J ę d r a s z e w s k i, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 146).

[11] E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 12.

[12] T e n ż e, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

[13] T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 230.

[14] T e n ż e, *Inaczej niż być...*, s. 13.

walkę wszystkich przeciw wszystkim. W tej perspektywie rację trzeba przyznać diagnozie Thomasa Hobbesa – w porządku istoty, bycia, walka jawi się jako stan naturalny. Dlatego właśnie istotę nazwie Levinas wprost *synchronizmem wojny*. Jeżeli zatem analiza bytowania wyczerpywałaby ambicje metafizyki, to myślenie absolutnej transcendencji byłoby niemożliwe. Wszystko sprowadzałoby się do immanencji bytów z fundamentalnie wpisanym w nie prawem *conatus essendi* oraz do związanej z tym machinacji i historyczności. *Jeśli transcendencja ma sens, może ona oznaczać tylko – z perspektywy wydarzenia bycia, esse, istoty – fakt przechodzenia do tego, co inne niż bycie*[15]. Dobro w takiej perspektywie nie mogłoby być Dobrem, stawałoby się jednym z interesownych bytów (np. jak u Arystotelesa przyciągających władzę pożądawczą innych bytów i tym samym stanowiącą cel działania). Inaczej niż być zatem to inaczej niż być pod władaniem conatus, inaczej niż trwać w istocie, inaczej niż być interesownym, to wywrócić wszechobejmujący na poziomie ontologicznej analizy bycia porządek interesowności. Inaczej niż być, to uczynić wyłom w immanencji, która zamyka w sobie wszystko, co bytuje. Inaczej niż być wskazuje na rozpad przeznaczenia immanentnie wpisanego w bycie i istotę, wymyka się Porządkowi. W miejsce bycia pojawia się znaczenie rozumiane jako substytucja. Polega ona *na rozerwaniu nieodwracalnej tożsamości istoty w zobowiązaniu, które na mnie spada, przed którym nie mogę uciec i w którym jedyność ja może dopiero nabrać sensu; nie ma tu już mowy o Ja, lecz o mnie*[16]. Tożsamość podmiotu rozumiana w perspektywie substytucji opiera się zatem na niemożności ucieczki przed odpowiedzialnością, a raczej przed zobowiązującym charakterem odpowiedzialności. Bezinteresowność jako nerw etyczności musi zatem zniszczyć czy zawiesić porządek bycia eksplorowany przez ontologię. Taki jest sens myślenia Dobra poza byciem i poza istotą rozumianą jako proces bycia.

W duchu myśli Levinasa pisał Józef Tischner: *O dobru nie można powiedzieć, że już jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do urzeczywistnienia. Nie można również powiedzieć, że go nie ma, bo gdyby całkiem nie było, nie byłoby wezwania do jego realizacji*[17]. Owo dialektyczne jest/nie jest usuwa problem obecny choćby na gruncie fenomenologicznej etyki wartości, pojawiający się w postaci aporii związanej z istnieniem wartości moralnych i ich zobowiązywaniem. Jeżeli wartość moralna istnieje w sposób idealny, to niczego nie może

---

[15] Tamże, s. 11.

[16] Tamże, s. 29.

[17] J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 8.

się ode mnie domagać, jeżeli pojawia się dopiero na kanwie jej realizacji w działaniu człowieka, to skąd płynie jej powinność? „Wyprowadzenie" Dobra poza porządek bytowy, poza istnienie, uchyla te pytania jako źle postawione. Czy jednak to poza-ontologiczne spojrzenie na Dobro poza wszelkim byciem i istotą nie rodzi jeszcze większych problemów? Czy w ogóle jest możliwe? Powyżej zacytowane słowa Tischnera zdają się to kwestionować. Dobro musi jakoś „być". Sam Levinas też zdaje się być tego świadomy. Chce jednak ocalić jądro Dobra, a *sprowadzać dobro do bycia – do jego rachunków i historii – to przekreślać dobroć*[18].

Dla Levinasa spotkanie z człowiekiem, w którego Twarzy prześwituje Dobro, kategorycznie wzywające do odpowiedzialności, stanowi fundament etyki. Etyczna *inicjatywa należy całkowicie do Innego, który już samym swoim istnieniem obsesyjnie «prześladuje» podmiot*[19]. Odczytanie tego wezwania, popadnięcie w tę „obsesję", zakłada istnienie w człowieku szczególnego zmysłu moralnego (można by tu szukać kontynuacji XVIII-wiecznych koncepcji *moral sense,* rozwijanych w brytyjskiej filozofii moralności w tzw. nurcie sentymentalizmu) – być może jest on pochodną stygmatyzacji przez Dobro i wezwaniu do dobroci. Szczególnie ów imperatyw kategoryczny wzywający do odpowiedzialności jest czytelny w Twarzy sieroty, wdowy i przybysza, jako ludzi szczególnie potrzebujących pomocy, jako tych, których sytuacja postawiła w drastycznie trudnym położeniu. Wzięcie odpowiedzialności za ich los jest jedynym remedium na tę sytuację. Przy czym wzięcie odpowiedzialności musi być całkowicie bezinteresowne, a wręcz zakładające asymetrię relacji – ja jestem całkowicie odpowiedzialny za Drugiego, natomiast nie powinienem nawet pytać, czy Drugi jest odpowiedzialny za mnie. Bezinteresowność pociąga za sobą bezwarunkowość. Powie obrazowo w jednym z wywiadów Levinas: *jestem odpowiedzialny za Innego, nawet gdy mnie zanudza, nawet gdy mnie prześladuje*[20]. Jeżeli nie poddaję się ciśnieniu imperatywu płynącego ze spotkania z Twarzą Innego, jeżeli nie potrafię przebudzić się na Innego, wtedy zjawia się zło, bo *zło to porządek bycia tout court*[21]. Późny Levinas stawiał sprawę ekstremalnie. Posłuchajmy: *Czyż moje bycie-w-świecie albo moje «miejsce pod słońcem», moje u-mnie nie były przywłaszczeniem [sobie] miejsc należących do innego człowieka, już przeze mnie uciskanego, głodzonego, wykluczanego w jakimś trzecim świecie: odtrącaniem, wyłączaniem, wypędza-*

---

[18] E. L é v i n a s, *Inaczej niż być...*, s. 36.

[19] M. J ę d r a s z e w s k i, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990, s. 204.

[20] *Filozofia, sprawiedliwość i miłość. Z Emmanuelem Lévinasem rozmawiają R. Fornet i A. Gomez*, tłum. B. Tyboń, w: „Midrasz" 2005, n. 11, s. 20.

[21] Tamże, s. 22.

niem, ograbianiem, zabijaniem [...]. Lęk przed wszystkim, co moje istnienie może wypełnić przemocą i zbrodnią – mimo jego intencjonalnej i świadomościowej niewinności[22]. Obawa, że zajmuję czyjeś miejsce, przychodzi do mnie nietematyzowalnie z twarzy drugiego, czyniąc moje bycie-winnym wszechogarniającym poczuciem, wynikającym jakby z samego aktu istnienia, z mojego bycia.

Późny Levinas akcentował wybranie człowieka do dobra przez Dobro w czasie an-archicznym, w diachronii relacji z transcendencją, wybranie stygmatyzujące i niejako usprawniające do bezwzględnej i nieograniczonej odpowiedzialności: *człowiek naznaczony przez Dobro do dobroci jest dotknięty szaleństwem nieskończonej odpowiedzialności za Drugiego*[23]. Levinas szukał fundamentalnego sensu etyki i nie próbował nawet budować zwartej koncepcji etyki normatywnej. A jednak w jego myśleniu pojawił się wątek etyki rozumianej jako filozoficzna teoria normatywnie uchwyconej moralności. Jej potrzeba w myśleniu Levinasa pojawia się wraz ze zjawieniem się Trzeciego, który nie bierze bezpośrednio udziału w spotkaniu Ja-Drugi. Trzeci symbolizuje społeczeństwo, ludzi spoza intymnej relacji Twarzą-w-Twarz. Wielość ludzi domaga się regulacji etycznych na zasadzie norm, reguł i wartości. Jej fundamentem jest sprawiedliwość społeczno-polityczna jako naczelna zasada etyki normatywnej.

Mamy zatem u Levinasa swoisty dualizm w jego myśleniu etyki. Etykę fundamentalną i schematyczny zarys etyki normatywnej. Ta pierwsza mówi o samej przed-źródłowości etyczności – jest nią doświadczenie Twarzy, odsłaniającej Dobro z jego wymogiem wzięcia odpowiedzialności za Innego. Druga jest próbą nakreślenia programu etyki normatywnej, regulującej relacje ludzi między sobą w życiu społecznym i politycznym poprzez funkcjonowanie instytucji państwa i prawa, urzeczywistniających ideę sprawiedliwości. Fundamentem pierwszej etyki jest zatem odpowiedzialność, a drugiej sprawiedliwość. Pozostają one w relacji fundowania, ale i w swoiście dialektycznym napięciu. Sprawiedliwość jest źródłowo ugruntowana w spotkaniu z Innym jako jej fundamencie i poniekąd legitymizatorze i zasadza się na odpowiedzialności. Stąd powie Levinas, że *moralność pojawia się, zanim skrystalizują się wartości: jako sfera faktów przed sferą praw*[24]. Napięcie między obiema etykami rodzi się z konieczności wyjrzenia poza relację bezpośredniego spotkania z Drugim, na Trzeciego i swoistego ważenia racji, porównywania – a więc czegoś, co

---

[22] E. L é v i n a s, *Etyka jako filozofia pierwsza*, tłum. E. Sowa, w: „Kwartalnik Filozoficzny" 30 (2002), n. 3, s. 155.

[23] M. J ę d r a s z e w s k i, *Homo...*, s. 81.

[24] B. T y b o ń, *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, w: „Midrasz" 2005, n. 11, s. 25.

wyklucza absolutna odpowiedzialność za bliźniego. Dwie etyki Levinasa mają poza tym radykalnie inny charakter metaetyczny. Etyka źródłowa, fundamentalna, przynależy do porządku praktycznego, etyka normatywna do porządku teoretycznego. Filozofia – jako refleksja teoretyczna – zaczyna się zatem dopiero na drugim pułapie myślenia o etyce. Z tego płyną określone konsekwencje dotyczące możliwości językowej ekspresji na terenie etyki.

III. Apofatyczny wymiar etyki fundamentalnej Levinasa

Sytuowanie Dobra poza istnieniem i istotą rodzi jego istotową nie-wyrażalność i *eo ipso* uniemożliwia jakikolwiek pozytywny dyskurs o Dobru. Etyka fundamentalna staje się refleksją naznaczoną – niczym teologia – apotafycznością. Pozytywne orzekanie o Dobru musi być równoważone wypowiedziami negatywnymi i poniekąd tylko wtedy ów dyskurs może być uprawniony i zasadny. Levinas szuka języka, który wyprowadzi go poza ową dialektykę pozytywne/negatywne i będzie w stanie udźwignąć nie-wypowiadalność Dobra w mówieniu (*dire*). Zresztą a-teoretyczny, a właściwie przed-teoretyczny poziom, na jakim zjawia się u Levinasa źródłowo etyczność, uniemożliwia pozytywny dyskurs o moralności rozumiany jako klasycznie pojęta etyka filozoficzna. Ta milcząca *liturgia międzyludzka* (Levinas i Ingmar Bergman) jest niewyrażalna w teoriach z zakresu filozofii moralności, z istoty przecież uwikłanych w konteksty i język ontologii. Uprzedmiotowienie poprzez język ontologii byłoby ceną zbyt wysoką, bo pociągałoby za sobą całkowite zagubienie nerwu etyczności. Relacja do Innego staje się właśnie wtedy etyczna, kiedy go w żaden sposób nie tematyzuję, tzn. nie próbuję go poznać, opisać i szukać dlań totalizującego z istoty, pojęciowego korelatu. Etyka rodzi się z milczącej – Twarz mówi w *modi* milczenia – obecności Twarzy Innego, wzywającej do – milcząco przyjętej – odpowiedzialności. Właściwą postawą wobec tej pra-fenomenalnej rzeczywistości jest przeto sygnitywnością nacechowane milczenie. Wszak dyskurs operujący językiem pojęciowym opisuje przede wszystkim przedmioty ogólne, bardzo słabo radząc sobie z konkretami. Spotkanie niewątpliwie należy do tej drugiej kategorii.

Warto tu odwołać się do – śladowo już przywołanego – fundamentalnego rozróżnienia w kwestii języka, zaproponowanego przez Levinasa już w *Totalité et Infini* – na mówienie, mowę żywą (*dire*) oraz na to, co wypowiedziane (*dit*). Mówienie odgrywa w relacji etycznej rolę bardzo ważną, służy bowiem komunikacji z Drugim i poniekąd zastępuje destrukcyjną dla tej relacji postawę poznawczą, szukającą z istoty pojęciowych korelatów. Levinas zwraca uwagę na rolę mowy (ale *sprzed języka*?!) w spotkaniu, która jest zaprzecze-

niem przemocy. Mówienie zawiązuje intrygę odpowiedzialności, a więc uczestniczy w porządku pierwotnym wobec bycia i *eo ipso* od niego ważniejszym. Z kolei wypowiedziane (*dit*) ma charakter totalizujący i służy kulturze immanencji, tworząc językowe obrazy, swoiste imitacje oznaczanych przedmiotów. O tym, co powiedziane powie Levinas, że zastyga niczym wyrocznia. Pisała na ten temat Barbara Skarga: *W płaszczyźnie etycznej [...] Dire jest porywem ku innemu, dit zespołem moralnych reguł, a więc porządkiem społecznym*[25]. Prawda etyczna w swym pra-źródłowym charakterze wy-darza się zatem w spotkaniu, poza nim jest w zasadzie niekomunikowalna. Samo mówienie, obecne w spotkaniu, też stanowi specyficzną *apofatyczną perypetię*. To, co powiedziane jest zdradą *inaczej niż być* – dominuje bowiem nad mówieniem, które posiada wyłączność na jego wy-powiedzenie. Pisał Levinas: *Inaczej niż być wypowiada się w mówieniu, które musi się także od-mówić, aby w ten sposób wyrwać inaczej niż być temu, co powiedziane, w którym inaczej niż być zaczyna już znaczyć tylko być inaczej*[26]. Na poziomie etyki sprawiedliwości kwestia upraszcza się – tu z istoty króluje *dit,* uprzedmiotawiająca mowa teorii. Dualność etyki Levinasa jest zatem wyraźna także w przestrzeni dyskursu o etyczności. W każdym razie fundament moralności wyrasta z rzeczywistości pra-fenomenalnej, nie dającej się opisać, wyrazić w języku, zamknąć w ścisłych twierdzeniach i sądach etycznych.

Źródłowo pojęta etyka fundamentalna nie wywodzi się z poznania, z rozumu i z uniwersalności jako ich pochodnej, lecz z bezpośredniości spotkania z Innym. Ten trop rysował już Martin Buber, postrzegając aksjologicznie podstawową kategorię swego myślenia – dialog. Levinas upatruje jednak istotę spotkania etycznego w asymetrii uniemożliwiającej dialog jako taki, a w jego miejsce stawia substytucję. Etyka jest dla Levinasa swoistym objawieniem, a nie poznaniem[27]. Mówił on: *usiłuję unikać terminu «doświadczenie moralne»; doświadczenie moralne zakłada podmiot, który jest obecny [là], który przede wszystkim jest i który w pewnym momencie ma doświadczenie moralne, natomiast etyka, o której mówię, kryje się w sposobie, w jaki jesteśmy obecni [là], w jaki żyjemy*[28]. Doświadczenie zakłada wszak ukształtowany podmiot poznania, który aktami intencjonalnymi uchwytuje przedmiot. Dla Levinasa podmiotowość kształtuje się dopiero we wzięciu odpowiedzialności za Innego, w swoistym zastąpieniu go. Nawet w sytuacji, w której jest on sprawcą zła, trzeba wziąć winę na siebie. To poprzez etykę, absolutną odpowiedzialność, je-

---

[25] B. S k a r g a, *Wstęp*, w: E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. XXIII. Por. T e n ż e, *Inaczej niż być* ..., s. 14-19, 66nn.

[26] E. L é v i n a s, *Inaczej niż być...*, s. 18.

[27] Por. T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 59.

[28] T e n ż e, *O Bogu...*, s. 158.

stem sobą. Intencjonalność z kolei, jest wykluczona poprzez charakter relacji etycznej. Wszak etyka pojawia się tam, gdzie nie dochodzi do jakiejkolwiek tematyzacji innego, gdy Inny mnie prześladuje lub wręcz kwestionuje mnie w moim istnieniu. Konkret Twarzy to bezpośrednia etyczność. Akty poznawcze pojmują, ujmują, uchwytują – dla Levinasa oznacza to władanie, posiadanie, zagarnianie (*la mainmise*), swoistą przemoc. W ten sposób poznanie poprzez aktywność intelektualną, poprzez przywłaszczanie sobie, zwycięża wszelką inność, zabierając (*comprend*) odmienność poznawanego: *Pojęciowa synteza i synopsja są silniejsze od dyspersji i niezgodności tego, co ukazuje się jako inne, jako przed i jako po. Odsyłają one do jedności podmiotu i do transcendentalnej apercepcji Ja myślę*[29]. Dla poznającej myśli nic nie może pozostać inne. Pojęciowa niewyrażalność źródłowej sytuacji etycznej, jaką jest objawienie inności poprzez Twarz Drugiego, stanowi zatem nieprzekraczalny dla dyskursu etyki próg. Milczenie jawi się w tej sytuacji jako optymalna i zresztą nasączona sygnitywnym charakterem postawa. Sam Levinas próbował ten apofatyzm etyki fundamentalnej przełamać, poszukując języka wyzwolonego od kontekstów ontologicznych i zdolnego do udźwignięcia etyczności bez jej heterogenizacji. Niedoskonałości tych prób sam był w pełni świadomy. Przypominał w tym teologów apofatycznych, którzy, stojąc na stanowisku niewyrażalności Boga, próbowali jednak o Nim mówić, szturmując poniekąd granice języka.

Problem *άποφανσις* jeszcze bardziej się uwyraźnia w kontekście myśli późnego Levinasa, akcentującego wybranie przez Dobro do dobroci w czasie anarchicznym jako podstawę etyczności, a raczej jako podstawę zobowiązującej mocy odpowiedzialności, odsłaniającej się w spotkaniu z Twarzą Innego. Wszak odpowiedzialność za Innego nie pochodzi z decyzji człowieka, z jego zaangażowania w sprawy Innego, lecz przychodzi spoza mojej wolności, z czegoś, co nie-źródłowe i an-archiczne, co leży poza byciem. Czas ten jest przeszłością nie do odzyskania, żadne liniowe cofanie się ku bardzo odległej przeszłości nie jest w stanie dotrzeć do tej pra-źródłowości. Głównym powodem takiego stanu rzeczy jest absolutna diachronia, nie-obecność, odseparowanie. Przeszłość zaprzeszła jest nie odzyskiwalna na drodze reminiscencji, gdyż jest absolutnie niewspółmierna z teraźniejszością. Diachronia, będąc nietematyzowalną, staje się niewyrażalna. Wybór przez Dobro jest uprzedni wobec mojego

---

[29] Tamże, s. 220. Stąd charakterystyczne słowa Lévinasa: *L'intentionnalité n'est pas le secret de l'humain*: T e n ż e, *Sur le mort et le temps (Cours)*, w: *L'Heure*, ed. C. Chalier, M. Abenson, Paris 1991, n. 60, s. 25.

wyboru Dobra. *Nikt nie jest dobry dobrowolnie* – powie Levinas[30]. Nie-wyrażalne Dobro pozostawiło jednak ślad w Twarzy Innego, która budzi moje naznaczenie do dobroci. Swoistym potwierdzeniem tezy, że moja dobroć pochodzi od Nieskończoności Dobra, jest fakt nieograniczoności odpowiedzialności – dług wzrasta w miarę spłacania, jak powtarzał Levinas. Bezmiar całkowicie bezinteresownej odpowiedzialności wywodzi się właśnie z tego an-archicznego dotknięcia przez Dobro.

Sprawa inaczej przedstawia się na poziomie etyki norm i wartości budowanej w przestrzeniach namysłu teoretycznego, a zaczynającej się w myśli Levinasa wraz z pojawieniem się Trzeciego jako swoistego reprezentanta wszystkich ludzi. Unormowania prawne i moralne, jakich domaga się kontekst moralno-społecznego funkcjonowania ludzi, z istoty przełamuje apofatyzm i domaga się języka pozytywnego. Ten poziom etyczności jest analizowany w perspektywach namysłu teoretycznego, charakterystycznego dla postawy filozoficznej. Filozofia chce być wiedzą, chce opowiadać, jak się rzeczy mają i je wyjaśniać – z konieczności zatem wchodzi w przestrzenie greckiej *θεορια*. Tak więc etyka źródłowa należy do *πράξις* i to najbardziej źródłowej *πράξις* jaką można pomyśleć, bo warunkującej wszystkie porządki ludzkiej aktywności w świecie. Natomiast etyka normatywna wchodzi już w przestrzenie filozofii i tym samym stanowi dział refleksji teoretycznej z istoty domagającej się pozytywnego języka pojęciowego. I tak dochodzimy do rozumienia etyki jako filozofii pierwszej.

IV. Etyka jako filozofia pierwsza?

Sformułowania *éthique comme philosophie première* użył Levinas w tytule wykładu wygłoszonego we wrześniu 1982 roku w Louvain, a opublikowanego dziesięć lat później. Pod tym samym tytułem odbyło się seminarium naukowe zorganizowane przez Jeana Greischa i Jacquesa Rollanda w Cerisy-la-Salle w 1986 roku. W seminarium uczestniczyło wielu znanych myślicieli, jak np. Jean-Luc Marion, Catherine Chalier, Bernard Casper czy Edvard Kovac. W paryskim wydawnictwie Éditions du Cerf ukazały się w 1993 roku materiały z tego kolokwium[31]. Stanowią one doskonały wielogłosowy komentarz do stanowiska Levinasa, choć chyba nie do końca ujaśniający wszystkie aspekty zagadnienia.

---

[30] T e n ż e, *Inaczej niż być...*, s. 24.

[31] *Emmanuel Lévinas l'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août-2 septembre 1986,* ed. J. Greisch, J. Rolland, Paris 1993.

W kontekście przeprowadzonych powyżej analiz nie ulega wątpliwości, że pretendentem do miana filozofii pierwszej jest w myśli Levinasa wyłącznie etyka fundamentalna, owo przed-źródłowe wy-darzanie się etyczności na poziomie bezpośredniej, nieintencjonalnej płaszczyzny spotkania z Twarzą Innego. Ten poziom jawi się Levinasowi jako najbardziej fundamentalny i źródłowy, wyprzedzający porządek nie tylko ontologiczny, ale i epistemologiczny. Porządek sensu w swej pierwotności pochodzi z relacji interpersonalnej, a *Twarz, wraz ze wszystkim, co analiza mogłaby objawić z jej znaczenia, stanowi początek inteligibilności (poznawalności)*[32]. W innym miejscu powie Levinas: *relacja wobec Innego stanowi początek inteligibilności*[33]. Twarz jawi się zatem nie tylko jako źródło etyczności, ale także jako źródłowy topos sensu, umożliwiającego jakąkolwiek zrozumiałość rzeczywistości. Spotkanie międzyludzkie, mające z konieczności i niejako źródłowo charakter etyczny, umożliwia zatem poznawanie, wejście w jakąkolwiek relację poznawczą ze światem. Sens, jako fundamentalna kategoria epistemologiczna w fenomenologii, z której wszak wywodzi się filozofowanie Levinasa, pochodzi ze spotkania. A zatem etyka rozumiana jako fundament ontologii i epistemologii jawi się jako filozofia pierwsza – to ona wszak umożliwia zaistnienie pozostałych nauk filozoficznych (i chyba nie tylko filozoficznych!).

Trzeba tu zatrzymać się przy przywołanej już wyżej kategorii sensu, którą posługuje się Levinas. Problemowi sensu poświęcił on część swego dzieła zatytułowanego *De Dieu qui vient à l'ideé*. Pisał tam m. in.: *Dla Husserla – i dla całej czcigodnej tradycji filozoficznej, którą Husserl kończy lub której przesłanki ujawnia – «nadawanie sensu» odbywa się w myśleniu, rozumianym jako myślenie czegoś, jako myślenie tego lub tamtego; tego lub tamtego, któr e są obecne w myśleniu (cogitationes) jako rzeczywistość myślana (cogitatum), tak że nie sposób określić lub odkryć w refleksji żadnej myśli, nie nazywając tego lub tamtego, których myśl dotyczy. Myśl «nadająca sens» powstaje jako tematyzacja – jawna lub niejawna – tego lub tamtego, a więc dokładnie jako wiedza*[34]. Ogląd rzeczywistości przez kategorię sensu, z konieczności pociąga zatem za sobą tematyzację, czyli uprzedmiotowienie, zamknięcie inności w tym samym. Myśl nadająca sens rodzi się jako tematyzacja *tego lub tamtego, a więc dokładnie jako wiedza*[35]. Sens jest w klasycznej fenomenologii zrośnięty z kategorią obecności czegoś, bycia danym (*Gegebenheit* u Husserla). A zatem być,

[32] *Filozofia, sprawiedliwość i miłość*, s. 19.
[33] Tamże, s. 21.
[34] T e n ż e, *O Bogu...*, s. 237.
[35] Tamże.

to być danym i jednocześnie być znajdywanym, być czymś, rzeczą, bytem. Cała ta analiza pokazuje, zdaniem Levinasa, ugrzęźnięcie poznającej myśli w sferze immanencji. Pisał: *w prawdzie myśl wychodzi z siebie samej w stronę bytu, ale jednocześnie nie przestaje być u siebie i równać się sobie, nie traci swojej miary i poza nią nie wykracza*[36]. A skoro pomiędzy tym, co się ukazuje a sposobami bycia tego świadomym zachodzi ścisła korelacja – jak chciał Husserl – to nasuwa się twierdzenie, że świadomość nadaje sens bytowi, który niejako dyktuje sposób, w jaki świadomość może do niego dotrzeć.

Poza tym ontologia, jako filozofia pierwsza uniemożliwiałaby źródłowe myślenie etyczne, myślenie z istoty „angażujące"[37]. Dlaczego? Otóż ontologiczne odseparowanie Ja od Innego – na gruncie ontologii jawiące się jako konieczność – niszczy fundament etyczności, czyli powołanie do odpowiedzialności. Dla Levinasa, toposem takiego ontologicznego myślenia jest odpowiedź, jakiej udzielił Kain Bogu, pytającemu o jego brata. *Odpowiedź Kaina jest szczera. Jedynie brak jej etyki – jest w niej tylko ontologia: ja to ja, a on to on. Jesteśmy bytami ontologicznie odseparowanymi* – mówił Levinas [38]. Inność to coś więcej niż ontologiczna separacja, a jednocześnie „skraca" ona dystans między ja i ty. Odmienność Innego jest odseparowana nie od pozostałych elementów, lecz od wszechobejmującej całości. Inny przychodzi w porządku etyki, a nie ontologii. Etyka z istoty zatem rozbija całość, syntezę i system.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt zagadnienia. Drugi to Inny, to ktoś przychodzący spoza heideggerowskiej *mojości* (*Jemeinigkeit*), spoza horyzontu egologicznego. O ile w perspektywie transcendentalnej, charakterystycznej choćby dla fenomenologii Husserla, drugi człowiek mieści się zawsze w horyzontach wyznaczanych przez ja (por. problem wczucia u Husserla i Stein), tudzież stanowi swoiste uszczegółowienie ja transcendentalnego, to w myśli dialogicznej ów wspólny horyzont zostaje przerwany. D r u g i j e s t I n n y m – j e g o w k r o c z e n i e w m ó j ś w i a t p r z y n o s i n o w e ś w i a t ł o, r o z u m i e n i e, s e n s. O i l e w p e r s p e k t y w a c h t r a n s c e n d e n t a l n y c h d r u g i n i e j e s t w s t a n i e w n i e ś ć d o m o j e g o ś w i a t a n i c z e g o, c o w z a s a d z i e n i e b y ł o b y d l a m n i e d o s t ę p n e w p e r s p e k t y w a c h m o n a d y c z n e g o p o s z u k i w a n i a, o t y l e

[36] Tamże, s. 242.

[37] O „angażującym" charakterze myślenia etycznego pisał Lévinas: *Penser, ce n'est plus contempler, mais s'engager, être englobé dans ce qu'on pense, être embarqué – événement dramatique de l' être-dans-le-monde*: cyt. za: E. K o v a c, *L'intrigue éthique,* w: *L' éthique comme philosophie premiére,* s. 181. Na temat relacji etyka-ontologia w myśli współczesnej por. interesujący tekst Jeana Greischa pt. *Éthique et ontologie,* w: *L' éthique comme philosophie premiére,* s. 15-45. Por. też: K. S t a c h e w i c z, *O kłopotach etyki z ontologią,* w: „Etyka" 35 (2002), s. 9-20.

[38] *Filozofia, sprawiedliwość i miłość*, s. 21.

w paradygmacie dialogicznym sytuacja radykalnie się zmienia, właśnie poprzez podkreślenie, że Drugi to Inny. To coś radykalnie odmiennego niż separacja ja-ty na gruncie tradycyjnego myślenia ontologicznego, które rozdzielało elementy w ramach jakiejś całości. Myślenie Levinasa przekreśla (czy konsekwentnie?) tę całość. Ja jest radykalnie inne od Ty, a jednak poprzez tę inność radykalnie bliskie, a przez tę bliskość zobowiązujące mnie do wzięcia za Ty całkowitej odpowiedzialności, tak ekstremalnie rozumianej przez Levinasa, że wręcz przekreślającej moje prawo do istnienia. Zasada absolutnej odpowiedzialności zastępuje fundowaną ontologicznie zasadę zachowania swego bycia, spinozjańską regułę *conatus essendi*. Można powiedzieć, że etyka w sensie Levinasa idzie dokładnie pod prąd zasady samozachowania. *Bez-inter-esse-owność* jako nerw etyczności rozbija wszak *esse*[39]. Moje bycie zostaje w akcie odpowiedzialności przekreślone, staję się zakładnikiem Innego.

Późny Levinas nieustannie przywołujący kategorie obsesji Innego i idei substytucji ujawniał jeszcze jeden aspekt „pierwszeństwa" etyki. Jak już była o tym mowa, Inny poniekąd kwestionuje moje miejsce bytowania, a tym samym moje bycie. W takich perspektywach bycie wymaga usprawiedliwienia. Dlatego w tekście *Etyka jako filozofia pierwsza* Levinas powie: *Pytanie o sens bycia – nie ontologia rozumienia tego wyjątkowego słowa, ale etyka jego usprawiedliwienia. Pytanie par excellence, czyli pytanie filozofii. Nie – dlaczego istnieje raczej coś niż nic, ale jak bycie usprawiedliwia siebie*[40]. Pytanie o bycie, o sens bycia, jest zatem pytaniem przede wszystkim etycznym, a nie – jak twierdził Heidegger – ontologicznym. To etyka fundamentalna, a nie ontologia fundamentalna, jest powołana do podjęcia tego pytania w całej jego prostocie – jak bycie usprawiedliwia siebie? Problemy ontologiczne są wtórne wobec tego fundamentalnego rozstrzygnięcia natury etycznej. *Umrzeć za to, co Niewidzialne – oto metafizyka!*

V. Zakończenie: wnioski-pytania-wątpliwości

Levinasa wizja etyki jako filozofii pierwszej z wielu względów zasługuje na szczególną uwagę filozofa moralności. Jest ona bodaj pierwszą próbą w europejskiej myśli filozoficznej konsekwentnie pozaontologicznego myślenia etyczności i to myślenia jej jako metafizyki. Warto zresztą zauważyć, że

---

[39] Por. T e n ż e, *O Bogu...*, s. 158.

[40] T e n ż e, *Etyka jako filozofia...*, s. 159. Por. T e n ż e, *O Bogu...*, s. 258: *Pytanie o sens bycia, które nie jest pytaniem ontologicznym, dotyczącym rozumienia tego niezwykłego czasownika, lecz pytaniem etycznym o sprawiedliwość bycia. [...] Pytanie właściwe, pytanie najpierwsze nie jest pytaniem o to, „dlaczego istnieje raczej coś niż nic", ale „czy mam prawo być?"*

generalnie spór o filozofię pierwszą nie dotyczy tego, że jest ona metafizyką lub – jak w klasycznych ujęciach transcendentalnych – warunkiem metafizyki. Problem zaczyna się przy odpowiedzi na pytanie, czym metafizyka jest: ontologią jako teorią bytu, świadomościowo fundowaną teorią rzeczywistości, filozofią transcendentalną czy też etyką? Koncepcja Levinasa, widzącego metafizykę w etyce, będzie interesowała z innego punktu widzenia metafizyka, a z innego etyka. Niewątpliwie dla tego drugiego stanowi doskonały obszar inspiracji, sporów, wchodzenia w nowe przestrzenie namysłu i refleksji filozoficzno-moralnej. Etyka przez wieki w rozmaitych ujęciach funkcjonowała w kleszczach ontologicznych rozstrzygnięć, często całkowicie tracąc autonomię. Natomiast w myśleniu Levinasa przełamała ów imperializm ontologii, niejako proponując związki fundacyjne w drugą stronę. Już to historyczne *novum* każe tę koncepcję traktować bardzo poważnie na gruncie fundamentalnej filozofii moralności.

Levinasowskiej koncepcji etyki warto stawiać fundamentalne pytania. Dzięki nim ukazują się w jego koncepcji nowe fascynujące obszary analizy etycznej. Poniższe wnioski-pytania mają postać roboczych sformułowań i wątpliwości, kreślących przestrzenie myślenia i kierunki zapytywania. Daleko im do rozstrzygania i łatwego odrzucania zrekonstruowanej wyżej koncepcji Levinasa. Z filozofią tej rangi trzeba dyskutować, spierać się, a nie ją odrzucać. Obszar wyznaczony przez poniższe uwagi domaga się pogłębionych analitycznych badań i analiz. Tu pozostawiamy je wyłącznie w embrionalnej postaci.

1. Propozycja rozumienia etyki w taki sposób, jak proponuje to Levinas, poraża swoistym ekstremizmem. Odpowiedzialność staje się tu wartością absolutną, wszechobejmującą i w jakiś sposób obsesyjną. Granice mojej winy wykraczają poza intencjonalne nastawienia i wiążą się z zajmowaniem określonego miejsca (*Da* w terminologii Heideggera) bytowania. Bezwarunkowość mojej odpowiedzialności uniemożliwia jakiekolwiek rachuby, branie pod uwagę jakichkolwiek okoliczności. Dobrym przykładem posługuje się sam Levinas, kiedy mówi, iż topiącemu się człowiekowi powinienem przyjść z pomocą, skacząc do wody, niezależnie od tego, czy umiem pływać czy też nie! Śmierć drugiego stawia moje istnienie pod znakiem zapytania – czyż przez swoją obojętność nie stałem się wspólnikiem śmierci, wobec której drugi w nieświadomości odsłonił się na jej „działanie"? Inny jest bliźnim *w* i *poprzez* stawianie mnie w moim bytowaniu i istocie pod znakiem zapytania i staje się moją obsesją. Wszak *mam odpowiadać za śmierć innych, zanim zacznie mi chodzić o moje własne bycie (avant d'avoir-à-être)*[41]. Nieśmiertelność jest obecna

[41] T e n ż e, *O Bogu...*, s. 257. Por. M. H a a r, *L'obsession de l'autre. L'ethique comme traumatisme*, w: *L'Herne*, s. 444-453.

w wymiarze etycznym – odpowiedzialność za Innego przezwycięża śmierć[42]. Czy ten etyczny – rodzący rozliczne paradoksy – ekstremizm nie wynika wprost z oderwania etyki od ontologii, a wręcz z zakwestionowania ontologii przez etykę? Owym – chyba jednak w myśli Levinasa dość tajemniczym – przejściem między porządkiem an-archicznym, warunkującym wszelką etyczność a teraźniejszością z jej konkretnymi wyzwaniami moralnymi. Czy spotkanie z Twarzą zachodzi w przestrzeni bycia, w porządku faktyczności? Levinas zdaje się nigdzie wprost na to pytanie nie odpowiadać. Sugeruje, że widzenie Twarzy (a więc chyba porządek bycia i istoty?) łączy się od razu z brzemieniem odpowiedzialności. *Ku Innemu* charakterystyczne dla intencjonalności przekształca się w *za Innego*. W każdym razie owo przejście nie jest przez Levinasa wystarczająco ujaśnione. To napięcie między odpowiedzialnością ponad byciem a odpowiedzialnością warunkującą faktualny kształt sprawiedliwości zdaje się rodzić takie krańcowe, a momentami paradoksalne ujęcie etyczności.

2. Czy rozciągnięcie odpowiedzialności na wszystko, rozsadzające indywidualne pole odpowiedzialności, nie rozmywa jej konkretnych wezwań? Levinas lubił cytować słowa Aloszy z dzieła Dostojewskiego: *Każdy z nas jest winny wobec wszystkich, za wszystkich i za wszystko, a ja bardziej niż inni*. Wina wynika z braku odpowiedzialności – zatem jestem odpowiedzialny za wszystkich i za wszystko! Czy jednak takie podejście nie rozmywa odpowiedzialności, zobowiązującej w konkrecie życia i w konkrecie sytuacji moralnie doniosłej? Czy będąc jednakowo odpowiedzialny za wojnę w Rwandzie, co za los swych dzieci, nie będę mógł łatwo dyspensować się od bezpośredniego wpływu na własną rodzinę, skoro go nie mam – przynajmniej w porządku ontycznym – w odniesieniu do tragicznych wydarzeń w Rwandzie? Jak ta wszechogarniająca odpowiedzialność przekłada się na konkret egzystencjalny? Levinas nie stawia tego ontycznego pytania, bo siłą rzeczy ściągnęłoby ono jego myśl na tory ontologii, a tego za wszelką cenę chciał uniknąć. Z drugiej strony trzeba zauważyć, iż problem ten pojawia się wyłącznie na poziomie etyki fundamentalnej, wyznaczającej porządek etyczny w bezpośredniej relacji Ja-Inny. Etyka normatywna, etyka wartości i obowiązków, regulująca postępowanie etyczne ludzi w społeczeństwie – gwałcąc poniekąd swój an-archiczny „początek" i fundament – nie musi już być obciążona tym ekstremizmem odpowiedzialności.

3. Dobro Levinas traktuje jako rzeczywistość poza-ontologiczną, poza istotą i istnieniem. Czy jednak Dobro nie istnieje? Ale jak może czegokolwiek się

---

[42] Por. T e n ż e, *Sur la mort et le temps (Cours)*, s. 74.

ode mnie domagać, jak może być twórcą mojej podmiotowości i stygmatyzacji etycznej, jeżeli nie istnieje? Krótko mówiąc słowami Władysława Stróżewskiego: *czyż dobro bez bycia mogłoby być dobrem?*[43] Dobro można widzieć poza bytem, ale poza byciem? Dobro musi jakoś bytować, aby móc na mnie oddziaływać, aby móc realnie powoływać człowieka do dobroci. Wydaje się, że tego typu analiza jest możliwa do przeprowadzenia na gruncie tytułowego sformułowania Levinasa – *inaczej niż być* (*autrement qu'être*). Inaczej, a więc nie w sensie niebycia, nieistnienia. Inaczej, czyli na sposób etyczny, a nie ontologiczny. Nie chodzi o to, że Dobra nie ma. Chodzi o to, że Dobro to absolutna transcendencja, nie dająca się sprowadzić do bycia, a tym samym do interesowności. Dobro i bycie nie są z tego samego łoża. Levinas obawia się też, że bycie z istoty pełni rolę totalizującą, zamykającą w immanencji *conatus*. Czy obawa ta nie jest zbyt ekstremalna? Czy kategoria *być inaczej* nie jest w stanie zaradzić problemowi interesowności? Czy wreszcie obawy Levinasa nie można rozciągnąć na „całościującą" rolę Dobra?[44]

4. W jakim znaczeniu sens etyczny obecny w Twarzy warunkuje wszelkie sensy teoriopoznawcze? W jakim sensie nieintencjonalność relacji etycznej z Twarzą Innego warunkuje wszelką przedmiotową intencjonalność? W jakim sensie Twarz jest początkiem inteligibilności? Czy chodzi wyłącznie o porządek ważności egzystencjalnej? Czy też bez spotkania z Twarzą świat byłby dla człowieka całkowicie niepoznawalny? Ale dlaczego? Z powodu nieukształtowania podmiotu poznającego? Czy z powodu braku jakiegokolwiek sensu, w świetle którego świat staje się poznawalny? Wydaje się, że Levinas skłania się ku ostatniemu przypuszczeniu. Porządek sensu przedmiotowego wyłania się z anarchicznej prowokacji, która podporządkowała mnie Innemu. Z niej *wyłania się w sposób konieczny droga, która prowadzi do tematyzacji i rozbudzenia świadomości: rozbudzenie świadomości jest motywowane przez obecność trzeciego u boku bliźniego, do którego się zbliżam*[45]. Zatem pojawienie się Trzeciego jest mechanizmem przekładającym sens *stricte* etyczny na sens ontologiczny, przedmiotowy – myślenie *za* staje się myśleniem *o* czymś. Sprawiedliwość zakłada bowiem, jak była o tym mowa, porównanie, zestawienie, tematyzację, myślenie oraz język w rozumieniu powiedzianego (*dit*). Na poziomie etycznym, *bez-inter-*

---

[43] W. Stróżewski, *Istnienie i Dobro*, w: *Pytając o człowieka*, red. W. Zuziak, Kraków 2001, s. 25.

[44] Szerzej pisałem o tym w książce pt. *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006, s. 200-202.

[45] E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 33.

esse-owności, moglibyśmy pozostać tylko wtedy, gdyby istniał Drugi, za którego jestem odpowiedzialny. Pojawienie się Trzeciego zmusza mnie do funkcjonowania na poziomie ontologicznym, a to zakłada poznanie przedmiotowe. Ale oba poziomy są ze sobą organicznie powiązane. Sprawiedliwość wyrasta z odpowiedzialności – uogólniając zatem to stwierdzenie dochodzimy do tezy, że wszelki sens przedmiotowy wywodzi się z sensu etycznego odsłoniętego w spotkaniu. Krótko – Twarz Innego jest źródłem inteligibilności. Bycie możemy zatem rozumieć wyłącznie przez pryzmat tego, co inne niż bycie. Jest to widoczne także w przestrzeni mówienia – mówienie sprzed języka (*dire*) jest warunkiem mówienia jako przekazywania informacji (*dit*). Poznanie rzeczywistości i jego językowa artykulacja są możliwe wyłącznie dzięki funkcjonowaniu człowieka w przestrzeniach anarchicznych, diachronicznych i spotkaniowych. Wszak rzeczywistość, świat ma znaczenie wykraczające poza obecność, w śladzie niepamiętnej przeszłości, która jest w świecie znakiem stworzenia.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

MAREK JĘDRASZEWSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Interior intimo meo. Św. Augustyn i Emmanuel Levinas o Bogu i o człowieku

Interior intimo meo. St. Augustine and Emmanuel Levinas on God and Man

I. Onto-teo-logia i poszukiwanie nowej prawdy o Bogu i człowieku

Problem onto-teo-logii postawił Martin Heidegger w publikowanym w 1957 roku dziele *Identität und Differenz*[1]. Jego druga część nosiła tytuł, który był jednocześnie sformułowaniem poruszanego przezeń zagadnienia: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik". Sposób jego przedstawienia oraz zaproponowane rozwiązanie okazały się tak daleko znaczące dla filozofii drugiej połowy dwudziestego wieku, że doczekały się bardzo wielu komentarzy, także ze strony innych wybitnych myślicieli. W jakiejś mierze wyznaczyły one dalszy bieg filozofii ostatnich dziesiątków lat. Przykładem tego są poszukiwania Emmanuela Levinasa. Problem onto-teo-logii znalazł wyraźne echo zwłaszcza w takich ważnych jego dziełach, jak *Inaczej niż być lub ponad istotą* (1974) oraz *O Bogu, który nawiedza myśl* (1982)[2]. Jak bardzo to zagadnienie leżało Levinasowi na sercu i jak często w swych różnych artykułach i wystąpieniach do niego bezpośrednio lub pośrednio powracał, świadczy także fakt, że kiedy kończył już, z racji swego wieku, karierę profesorską na Sorbonie, ostatni temat, jaki podjął i jaki rozwijał podczas dwudziestu trzech piątkowych wykładów od 7 listopada 1975 roku do 21 maja 1976 roku, nosił tytuł: „Bóg i onto-

[1] M. H e i d e g g e r, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

[2] Por. E. L e v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000; T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

teo-logia". Niniejsze studium będzie głównie nawiązywało właśnie do tego cyklu wykładów Levinasa, ponieważ, naszym zdaniem, właśnie w nim przestawił on i zawarł niejako kwintesencję swoich filozoficznych poszukiwań odnoszących się do Boga i do człowieka. Dlatego też tylko sporadycznie będą tutaj przywoływane jego wcześniejsze prace.

Według Heideggera, onto-teo-logia, która wyznaczyła większość dróg filozofii europejskiej, okazała się czymś niedobrym dla bycia (*Sein*). Doprowadziła bowiem do jego zapomnienia. Komentując tę myśl Heideggera, Levinas tak oto mówił podczas swego inaugurującego wykładu w dniu 7 listopada 1975 roku: *Myśl zachodnia polega jedynie na rozumieniu bycia* [l'être] *jako fundacji bytu* [la fondation de l'étant]. (*Cała filozofia była jedynie mową bycia; jest ona modalnością, według której bycie może się wyrażać; istnieje bowiem milcząca mowa bycia, na którą odpowiada człowiek.*) *Otóż istnieje pewna pieśń bycia, pewne królestwo bycia. W języku niemieckim używa się czasownika wesen. Das Sein west: bycie spełnia swój zawód bycia* (podczas gdy byt jest – ist). *Bycie* west*, spełnia swój zawód, swoje królestwo bycia, lub prowadzi swój tryb bycia. Można zatem powiedzieć, że byt jest ufundowany w byciu. Lecz jest to już pewną interpretacją bycia, i już pewnym zasłonięciem. Mówiąc o nim jako fundacji, nie mówi się o byciu w jego prawdzie, w jego własnej pieśni – którą należy odnaleźć w myśli o byciu. Dla Heideggera, rozumienie bycia w jego prawdzie było natychmiast odnalezieniem poprzez jego funkcję powszechnej fundacji bytów przez byt najwyższy, przez założyciela, przez Boga. Myśl o byciu, bycie w jego prawdzie, staje się wiedzą lub rozumieniem Boga: teo-logią. Europejska filozofia bycia staje się teologią*[3]. Wprawdzie Arystoteles w swej metafizyce postawił problem bytu jako bytu – bytu w jego czasowości, a zatem bytu jako bycia – to jednak ten byt, a dokładniej: to bycie było od razu rozumiane jako fundowanie bytów. Stąd było ono nazywane Bogiem. Tak uprawiana metafizyka europejska, gdzie Bóg był pojmowany jako Początek istnienia i Pierwsza Przyczyna wszystkich bytów, doprowadziła do pewnego zła, jakim stało się zapomnienie samego bycia. *Ten sam ruch* – mówił podczas swego wykładu Levinas, komentując myśl Heideggera – *który w miejsce myśli o bycie stawia onto-teo-logię, w serii sukcesywnych zapomnień dochodzi do nauki, która zajmuje się tylko bytami, która je sobie podporządkowuje, która pragnie je zdobyć i nimi dysponować, która poszukuje mocy nad tymi bytami. Ten ruch dochodzi w ten sposób do woli mocy* (*która jest pewnym rozumieniem bycia, sposobem, poprzez który, w naszej epoce, bycie jest lub sprawuje swój zawód bycia*)*; on znajduje swoje wyjście w technice. Koniec metafizyki,*

---

[3] T e n ż e, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, s. 139.
[4] Tamże, s. 140.

kryzys świata technicznego, który dochodzi do śmierci Boga, jest w rzeczywistości przedłużeniem onto-teo-logii[4]. Tak rozumiany koniec metafizyki otwarł jednocześnie szansę dla myśli o bycie. Heidegger pragnął bowiem i postulował epokę myślenia o bycie, która miała nastąpić po epoce onto-teo-logii i związanej z nią śmiercią Boga.

Levinas w jakiejś mierze podzielał te poglądy odnoszące się do dziejów metafizyki europejskiej jako dziejów zapomnienia bycia. Jednakże właśnie w tym momencie, w którym Heidegger próbował wyjść z onto-teo-logii, aby uprawiać myślenie o byciu, Levinas postawił niezmiernie ważne pytanie, które określiło kierunek jego dalszych poszukiwań filozoficznych, zdecydowanie odróżniających go od Heideggera: Czy *błąd onto-teo-logii polegał na wzięciu bycia za Boga – lub raczej na wzięciu Boga za bycie?*[5] Dla Heideggera nie ulegało żadnej wątpliwości, że bycie jest źródłem wszelkiego sensu. Wynikało z tego, że nie można myśleć niczego poza byciem. Myślenie dokonuje się w horyzoncie bycia. W konsekwencji, wszystko to, co jest sensowne, sprowadza się do rozumienia bycia. Przeciwko tej heideggerowskiej tezie Levinas postawił następujące pytanie: *czy myślenie o Bogu w funkcji onto-teo-logii jest złym myśleniem o bycie* (*teza Heideggera*), *czy* [raczej] *złym myśleniem o Bogu?*[6]

Dla Levinasa był przekonany, że onto-teo-logia z jej ideą Boga jako Pierwszej Przyczyny wszystkich bytów jest złym myśleniem o Bogu, ponieważ prowadzi do zatarcia Jego transcendencji. Taka sytuacja siłą rzeczy rodziła pytanie o to, w jaki w ogóle sposób Bóg wszedł do ontologii. Było to pytanie szukające wyjaśnienia dotychczasowego sposobu myślenia o Bogu. Wraz z nim rodziły się nowe, niezwykle śmiałe: Czy można myśleć o Bogu poza onto-teologią? Czy można utworzyć model intelligibilności, który pozwoliłby w myśleć o Nim inaczej?[7] Zrodzona z nich refleksja doprowadziła Levinasa do przekonania, że tak konieczne wyjście z kręgu myślenia onto-teo-logicznego domaga się, z jednej strony, porzucenia myślenia wszystkiego w horyzoncie bycia oraz, z drugiej, poszukiwania nowego sensu. Dlatego też podczas wykładu z 14 listopada 1975 roku postawił on następujące pytania: *Czy w tej mierze, w jakiej Bóg znaczy, wszelki sens nie powraca do Boga? Czy myśl sensowna nie jest odwróceniem bycia, bezinteresownością* (*to znaczy wyjściem z Porządku*)?[8] Pytania te w jakiejś mierze były powtórzeniem tych, którymi Levinas kończył swój poprzedni wykład z dnia 7 listopada: *Czyż Bóg nie znaczy* inny *od bycia? Czy myśl znacząca nie znaczy, na obraz Boga, wybuchu,*

---

[5] Tamże, s. 141.
[6] Tamże, s. 144.
[7] Por. tamże, s. 156.
[8] Tamże, s. 144.

przemiany bycia: pewnej bez-inter-esowności (*pewnego wyjścia z* «*bytowości*», [z «essement»])?[9]

W ten sposób zarysowała się dla niego nowa możliwość mówienia o transcendencji Boga, która nie wyrażałaby się już więcej ani w kategoriach onto-teo-logii (zgodnie z pewną tradycją europejskiej metafizyki sięgającą jeszcze czasów Arystotelesa), ani też nie byłaby postulowanym przez Heideggera myśleniem o byciu. *W tym sensie* – stwierdzał Levinas – «*poza byciem*» [au-delà de l'être] *znaczy transcendencję, a nie superlatywność, o ile nie wydobywa się tej superlatywności z pewnej wysokości, która, jako taka, nie jest inspirowana przez bycie*[10].

Z tych rozważań, będących w gruncie rzeczy dyskusją z Heideggerem na temat onto-teo-logii, Levinas wyciągnął następujący wniosek-stwierdzenie, które ukazywało nową drogę, jaką – jego zdaniem – należałoby kroczyć, aby móc docierać do prawdy o Bogu: *Przeciwstawiać Boga onto-teo-logii znaczy pojmować nowy sposób, nowe pojęcie sensu. I w tym poszukiwaniu można wyjść od pewnej relacji etycznej*[11].

W tym momencie Levinas wskazał na niezwykle ważny element swojej filozofii: na etykę jako przestrzeń naznaczoną jakimś szczególnym sensem, który – jako *sensus*, czyli właśnie kierunek, sens – może uprawomocnić nasze myślenie o Bogu i o Jego transcendencji. *Poszukuje się tutaj opisania myśli, które nie redukują się do zawierania tego, co się myśli, lecz które powinny pozwolić myśleć dokładnie to, co mówi słowo transcendencja. To* etyka *powinna umożliwić, konkretnie umożliwić, to poszukiwanie*[12]. Oczywiście, Levinasowi chodziło tutaj o etykę w pewnym bardzo określonym znaczeniu – o etykę rozumianą jako swoista „filozofia pierwsza", o etykę, która byłaby „modalnością transcendencji"[13]. *W tradycji teologicznej* – mówił Levinas dnia 5 grudnia 1975 roku – *etyka była zawsze pojmowana jako sfera pokrywająca sferę ontologiczną, rozumianą jako sfera pierwotna. Była ona od razu odnoszona do Toż-Samego* [le Même], *do tego, co jest identyczne z sobą samym. Lecz czyż etyka nie przynosi znaczenia bez odniesienia do świata, do bytu, do poznania, do Toż-Samego i do poznania Toż-Samego?*[14]

Ukazanie zarysu takiej etyki domagało się najpierw krytycznego spojrzenia na to pojmowanie człowieka, które dominowało w dotychczasowej filozo-

---

[9] Tamże, s. 141.
[10] Tamże, s. 144.
[11] Tamże, s. 142.
[12] Tamże, s. 190.
[13] Por. tamże, s. 190.
[14] Tamże, s. 156.

fii wyrastającej z ducha onto-teo-logii. Jeśli bowiem onto-teo-logia była złym mówieniem o Bogu, to jednocześnie była ona także złym mówieniem o człowieku. Człowiek jawił się w niej bowiem jako Toż-Samy, który poprzez swoje poznanie redukował wszelką inność posiadanych przez siebie rzeczy. Jego istnienie było jednym wielkim pokonywaniem wszelkiej inności, by móc następnie, na mocy swojej spontanicznej wolności nad nią wszechwładnie panować.

Dobre mówienie o Bogu domaga się zatem – zdaniem Levinasa – porzucenia zarówno onto-teo-logii, jak i tej wizji człowieka, który do końca zajmuje się samym sobą i który jest przeniknięty jedynie troską o trwałość swego panowania nad wszelką innością. Miejsce wizji człowieka egoistycznie za-interesowanego sobą samym powinna zająć, w konsekwencji, taka wizja człowieka, który żyje duchem całkowitej bez-inter-esowności. Taki zatem człowiek miał przybliżać nowy sens mówienia o Bogu, które ochroniłby autentyczność Jego transcendencji. Levinas wielokrotnie wracał do tego zagadnienia, podkreślając jego kluczowe znaczenie dla całej swej filozofii. Podczas wykładu w dniu 14 listopada 1975 roku mówił: *Oddzielić Boga od onto-teo-logii znaczy to przyjąć nowe sposoby pojęcia sensu.* [Odnosi się to] *w szczególności do relacji między Toż-Samym a Innym. Inny jako Inny nie ma niczego wspólnego z Toż-Samym, nie pozwala ująć się w jakiejkolwiek syntezie, nie daje możliwości porównania czy synchronizacji. Relacja Toż-Samego z Innym jest szacunkiem* [déférence] *Toż-Samego okazywanym Innemu, gdzie można rozpoznać relację etyczną* (*Toż-Samego do Innego: bez wspólnej miary, lecz nie bez relacji – jest to relacja szacunku*). *Ta relacja etyczna nie jest już więcej podporządkowana ontologii lub myśleniu o byciu*[15]. Do tej samej idei Levinas nawiązał kilka miesięcy później, w dniu 5 marca 1976 roku, kiedy to stwierdził: *Poszukuje się dostępu do nie ontologicznego pojęcia Boga wychodząc od pewnej bez-inter-esowności; poszukuje się wyjścia z ontologii począwszy od relacji z drugim w jego różnicy, która uniemożliwia obiektywność* (*która zawsze implikuje zawieranie jakiejś treści*), *która jest odpowiedzialnością za innego, gdzie samo Mówienie* [Dire] *jest jakby dopełnieniem wystawienia się bez jakiejkolwiek osłony*[16]. Podczas wykładu, który odbył się tydzień później, 12 marca, Levinas dorzucił jeszcze jedno wyjaśnienie: *To, co się nazywa Bogiem, może mieć tylko sens począwszy od tych innych* [tzn. nie ontologicznych] *relacji. To wyłącznie wychodząc od tych relacji Bóg może* «*się manifestować*». *Lecz podkreślmy, że myślenie o Bogu począwszy od etyki nie jest w żadnym przypadku myślą dobrze myślaną. Przeciwnie, chodzi o położenie akcentu na relacje ludzkie jako coś nad-zwyczajnego, gdzie coś na zewnątrz nieprzestrzenne* [un dehors non

[15] Tamże, s. 144.
[16] Tamże, s. 211.

spatial] *znaczy – a nigdy o myślenie o Bogu jako przyczynie świata, która jako taka byłaby jeszcze ze świata*[17].

II. Levinas i Augustyn

Podejmując krytykę heideggerowskiego myślenia o byciu jako sposobie wyjścia z onto-teo-logii, Levinas odwoływał się wielokrotnie do pewnej tradycji myślenia zachodniego, którą już w starożytności reprezentowali Platon i Plotyn. Tym samym wskazywał na to, że filozofia europejska była nie tylko historią zapomnienia bycia i metafizyką pojmowaną jako onto-teo-logia. Że, przeciwnie, byli także i tacy filozofowie, którzy usiłowali myśleć o Bogu *au-delà de l'être* – „poza byciem", lub „ponad byciem". Już w jednym ze swoich pierwszych poważniejszych artykułów – w *La philosophie et l'idée de l'Infini* z 1957 roku – Levinas pisał: *Odwracając terminy, zamierzamy podążać tradycją równie antyczną – tą, która nie czyta prawa poprzez moc i która nie redukuje wszelkiej inności do Toż-Samego. Przeciwko heideggerowcom i neo-heglistom, dla których filozofia zaczyna się od ateizmu, trzeba powiedzieć, że tradycja Innego nie jest w sposób konieczny religijna, że jest ona filozoficzna. Znajduje się w niej Platon, kiedy stawia Dobro powyżej bycia i w* Fajdrosie *definiuje prawdziwy dyskurs jako dyskurs z bogami*[18]. W opublikowanym w 1963 roku innym ważnym artykule, zatytułowanym *La trace de l'Autre*, Levinas stwierdzał: *Transcendencja Dobra w odniesieniu do Bycia* epekeina tes usias *jest drugiego stopnia. […] Plotyński Jedyny jest postawiony poza Byciem i także* epekeina nou. *Jedyny, o którym mówi Platon w pierwszej hipotezie Parmenidesa, jest obcy dla definicji i dla granicy, dla miejsca i dla czasu, dla identyczności z sobą i dla różnicy w odniesieniu do siebie, dla podobieństwa i dla niepodobieństwa, obcy dla bycia i dla poznania, którego zresztą wszystkie te atrybuty stanowią kategorie. On jest czymś innym niż to wszystko,* inny *absolutnie, a nie relatywne w odniesieniu do czegoś. […] Jedyny jest poza byciem, ponieważ schowany i ukryty. On jest ukryty, ponieważ jest poza byciem, całkowicie inny niż bycie*[19].

Nawiązując do Platona i Plotyna Levinas wskazywał jednocześnie na źródła inspiracji dla swej filozofii, która w znaczącej części była także filozofią Boga. To znamienne, że sięgał on głównie do tych dwóch klasycznych filozo-

---

[17] Tamże, s. 217-218.

[18] T e n ż e, *La philosophie et l'idée de l'Infini*, w: T e n ż e, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 171.

[19] T e n ż e, *La trace de l'Autre*, w: T e n ż e, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, s. 189-190.

fów pogańskich, rzadko natomiast wspominał wybitnych filozofów chrześcijańskich. Ten fakt może nas nieco zaskakiwać. Wydawałoby się bowiem, że Levinas, wyznający żydowski monoteizm, będzie częściej nawiązywał do filozofów opowiadających się za monoteizmem chrześcijańskim – a więc stosunkowo bliskich monoteizmowi żydowskiemu – niż do tych, których koncepcje dotyczące również samego Boga wyrastały z pogańskiego horyzontu myślenia. Trudno odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się stało. Nie można jednak wykluczyć i tego, że Levinas nie znał filozofii chrześcijańskiej – przynajmniej na tyle, by mógł z niej czerpać twórcze inspiracje. W każdym razie na próżno szukalibyśmy u niego odniesień do św. Tomasza z Akwinu. Natomiast w książce *O Bogu, który nawiedza myśl*, inny wybitny myśliciel chrześcijański, św. Augustyn, jest wspomniany przezeń zaledwie jeden raz, podczas gdy – tytułem ilustracji – Platon piętnaście razy, a Plotyn dwukrotnie. Podobnie ma się rzecz z ostatnimi wykładami Levinasa. W książce *Dieu, la mort et le temps*, która jest ich szczególnym zapisem, nie ma żadnej wzmianki ani o Tomaszu, ani o Augustynie, natomiast Plotyn jest wspominany jeden raz, a Platon około trzydziestu razy. Być może filozofia chrześcijańska kojarzyła się Levinasowi głównie z tomizmem, a zatem z tym nurtem filozofii, który, przedłużając tradycję arystotelesowską, stał się nową wersją onto-teo-logii? To tłumaczyłoby zapewne pomijanie przezeń Tomasza z Akwinu. Czy natomiast pozostaje w pełni wytłumaczalne niemal zupełne milczenie Levinasa odnoszące się do Augustyna, tym bardziej, że jego filozofia mieściła się w duchu tradycji wyznaczonej przez myśl Platona i Plotyna? Te właśnie pytania skłaniają nas do tego, by w niniejszym studium ukazać ewentualne podobieństwa i zbieżności – a także, siłą rzeczy, istotne różnice – między filozofią Levinasa a filozofią św. Augustyna w odniesieniu do dwóch zasadniczych poruszanych przez nich problemów: problemu Boga i problemu człowieka.

O tym, że tego typu refleksja wydaje się w pełni uzasadniona, świadczy ścisłe wzajemne powiązanie tych dwóch problemów zarówno w filozofii Levinasa, jak i św. Augustyna. Jak już widzieliśmy, Levinas próbował wytyczyć drogę do nie onto-teo-logicznego myślenia o Bogu idącą niejako poprzez człowieka. Kiedy natomiast ks. Józef Tischner czytał jedno z najważniejszych dzieł św. Augustyna *O Trójcy Świętej*, zrodziły się w nim następujące refleksje: *Dzieło św. Augustyna «O Trójcy Świętej» jest w takiej samej mierze traktatem o Bogu, co traktatem o człowieku. Skoro bowiem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to znaczy, że rozumienie Boga zależy od rozumienia człowieka i rozumienie człowieka zależy od rozumienia Boga. W języku współczesnej filozofii nazywa się to «spiralą» lub «kołem hermeneutycznym» («wyjaśniającym»). Aby poznać człowieka, trzeba go z kimś lub czymś porównać, i podobnie, aby poznać Boga, trzeba dokonać jakiegoś porównania. Albo więc*

zaczynamy od człowieka i porównujemy go z Bogiem, albo zaczynamy od Boga i porównujemy Go z człowiekiem. Wędrując w ten sposób myślą po spirali, wypatrujemy różnic i podobieństw: w czym Bóg różni się od człowieka, a człowiek od Boga? W czym jest podobny? Taki ruch nie jest błędnym kołem. Za każdym razem wychodzimy od jakiegoś nowego doświadczenia, dla którego uzyskujemy nową perspektywę. W naszej wędrówce zbliżamy się do tego, co w Bogu najbardziej ludzkie, i tego, co w człowieku najbardziej boskie[20].

Tischner w ten sposób interpretował traktat Augustyna *O Trójcy Świętej*. Zdajemy sobie jednak sprawę, że w ten sposób możemy patrzeć na całe filozoficzne dzieło Nauczyciela Zachodu. Tutaj wszakże rodzą się pytania: Czy możemy patrzeć podobnie na dzieło filozoficzne Emmanuela Levinasa? Czy nie jest to – być może – myślenie zbyt odważne? Pytania te sprowadzają się do bardziej konkretnych: Czy u Levinasa występuje także podobne do Augustynowego koło hermeneutyczne? Czy w jego filozofii możemy dostrzec nie tylko drogę wychodzącą od etyczności człowieka – od jego całkowitej bez-interesowności wobec Drugiego – i zmierzającą do Dobra, ale także drogę prowadzącą do zrozumienia człowieka od strony Dobra, a zatem niejako w jego świetle? Są to niewątpliwie pytania bardzo ważne. Wydaje się jednak, że najpierw trzeba się zastanowić nad jeszcze jednym problemem: Czy w przypadku filozofii Augustyna można – lub nawet należy – mówić o takiej metafizyce, która byłaby kolejną wersją onto-teo-logii?

III. Bóg Augustyna i Bóg Levinasa

Całe życie Augustyna można uznać za jedno wielkie poszukiwanie Boga. Było to w jakiejś mierze poszukiwanie bez końca, przynajmniej tutaj, na ziemi. Jego kresem mogła stać się dopiero wieczność. Nawet jako biskup Hippony, a zatem w czasie, kiedy nie tylko miał za sobą błądzenia manichejskie i akademickie, ale już odpowiadał za powierzonych swej pasterskiej pieczy chrześcijan, pisał w *Wyznaniach*: *A jednak sławić Ciebie pragnie ta cząstka świata, któryś stworzył. Ty sprawiasz sam, że sławić Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie*[21]. Dopiero wtedy bowiem będzie mógł się cieszyć Jego pełnym poznaniem. *Kiedy do Ciebie przywrę całą moją istotą, skończy się dla mnie wszelki ból i wszelki trud. Wtedy moje życie będzie naprawdę żywe, całe*

---

[20] J. T i s c h n e r, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury «O Trójcy Świętej» św. Augustyna*, w: Św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 9.

[21] Ś w. A u g u s t y n, *Wyznania*, I, 1, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 5.

napełnione Tobą. Ty wszystkich, których napełniasz, dźwigasz ku górze. Ponieważ jeszcze nie jestem pełen Ciebie, jestem dla siebie brzemieniem[22].

Jednakże, kiedy pisał *Wyznania*, jego poszukiwanie Boga nie było już biegiem na oślep. Augustyn doskonale wiedział, do czego dąży i czego najbardziej pragnie. *Szuka [on] Boga jak ktoś, kto wie, czego szuka, i kto kocha to, czego szuka, a jednak tego nie posiada. Tak więc Augustyński niepokój duszy jest niemal summą jego życia*[23]. Znając ostateczny cel swych tęsknot i pragnień, Augustyn zapytywał się przede wszystkim o to, jak może je spełnić. Jak ma żyć, aby jego poszukiwanie, choć w części, znalazło tak bardzo oczekiwany przez niego owoc. *Jakże więc szukam Ciebie, Panie?* – zapytywał w *Wyznaniach*. – *Gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego. Będę Cię szukał, by dusza moja żyć mogła. [...] Jakże więc mam szukać owego szczęśliwego życia? Nie posiądę go, dopóki nie będę mógł słusznie powiedzieć: «To jest wszystko, czego pragnę; szczęście jest tu»*[24].

Bóg był jego życiem, jego szczęściem, jego ukojeniem, a jednocześnie przedmiotem nieustannej tęsknoty. Nawet wtedy, gdy należał do manichejczyków, a następnie do sceptyków, nie wątpił w Jego istnienie. *W licznych, a nawzajem sobie przeczących książkach filozofów, jakie przeczytałem* – wspominał Augustyn swój manichejski okres życia – *żadne najbardziej nawet napastliwe i oszczercze tezy nie zdołały nigdy wydrzeć mi mojej wiary w to, że Ty istniejesz – chociaż nie wiedziałem, czym jesteś – i że rządzisz ludzkimi sprawami. W to, że jesteś i że się troszczysz o nas, wierzyłem czasem mocniej, czasem słabiej, ale jednak zawsze wierzyłem, chociaż nie wiedziałem, jak należy pojmować Twoją substancję ani jaką drogą idzie się do Ciebie i jaką się do Ciebie wraca*[25].

A jednak w dialogu *De libero arbitrio – O wolnej woli*, dość nieoczekiwanie postawił Augustyn swemu rozmówcy, Ewodiuszowi, pytanie: *Ale masz przynajmniej pewność, że Bóg istnieje?*[26] Co więcej, pytanie to potraktował z całą powagą, próbując dać na nie w pełni racjonalną odpowiedź. W ten sposób powstał jego dowód na istnienie Boga. Jednak, aby był on, według Augustyna, skuteczny, to znaczy, aby można było przyjąć i uznać zawarte w nim argumenty, sam słuchający ich człowiek musi być najpierw człowiekiem dobrej woli. Musi więc niejako uprzednio spełnić pewne określone wymogi moralne:

---

[22] Tamże, X, 28, s. 198.

[23] P h. B ö h n e r, E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 171.

[24] Ś w. A u g u s t y n, *Wyznania*, X, 20, s. 192.

[25] Tamże, VI, 5, s. 92.

[26] T e n ż e, *O wolnej woli*, II, 1, 5, tłum. A. Trombala, Warszawa 1953, s. 114.

nie może być podstępny i uparty, musi być wewnętrznie uczciwy i gotów na to, by z całą powagą rozważać przedstawiane sobie racje, zwłaszcza zawarte w *dziełach tych wielkich ludzi, którzy na piśmie pozostawili świadectwo o swoim współżyciu z Synem Bożym*[27]. Musi ponadto zaczynać od wiary, którą pragnie następnie zgłębić swoim rozumem. Wypowiedź Ewodiusza: *Ale my chcemy znać i rozumieć to, w co wierzymy* (*Sed nos, id quo credimus, nosse et intelligere cupimus*)[28], staje się swoistym programem filozofii Augustyna. Gdy chodzi o religię chrześcijańską, nie wolno bowiem, według niego, zadowalać się ślepą wiarą. Przeciwnie, trzeba dążyć, na ile to możliwe, do poznania tego, w co się wierzy. Te dwa założenia stanowiły rodzaj preambuły odnoszącej się zarówno do jego dowodu przedstawionego w dialogu *O wolnej woli*, jak i w pewnej mierze także do innych typów argumentacji, zawartych w różnych jego dziełach.

Analizując ich treść, bez trudu można stwierdzić, że dowody te odnosiły się do różnych istotowych atrybutów Boga – do Boga jako Najwyższego Bytu, Najwyższej Prawdy i Najwyższego Dobra oraz Samej Miłości. Ukazując Boga jako Najwyższy Byt, Augustyn nawiązywał najpierw do pewnego, znanego już u starożytnych Greków, rozumowania. Zgodnie z nim, wychodząc od piękna tego świata wnioskowało się o istnieniu bytu, który był jego Twórcą. Dlatego też w dziele *Państwo Boże* znajdujemy następujące stwierdzenie: *Bo pomijając już świadectwa prorockie, sam ten świat zarówno wspaniałym porządkiem zmian i ruchów swoich, jako i pięknymi kształtami wszech widzialnych rzeczy bezgłośnym niejako wołaniem woła, iż nie tylko uczynion jest, ale i nie mógł być przez nikogo uczynion, jeno przez Boga niewymownie a niewidzialnie wielkiego i niewymownie a niewidzialnie pięknego*[29].

W tym samym dziele Augustyn chwalił też platoników za to, że analizując różne postaci bytów potrafili dojść do przekonania, iż Bóg jako Pierwsza Przyczyna świata musi być bytem duchowym i niezmiennym, znajdującym się ponad wszystkimi bytami. *Doszli więc do tego ci filozofowie, którzy zupełnie sprawiedliwie ponad innych i sławniejsi są, i uznania godniejsi, że żadne ciało nie jest Bogiem i dlatego przeszli ponad wszelkimi ciałami w poszukiwaniu Boga. Poznali oni, że wszystko, co zmienne jest, nie jest Bogiem najwyższym, i dlatego przeszli ponad duszą wszelką i ponad duchami zmiennymi w poszukiwaniu Boga najwyższego. […] Gdy zatem w ich oczach i ciało, i duch więcej lub mniej są kształtne – a gdyby wszelkiego kształtu pozbawione były, wcale by ich nie było – spostrzegli, że jest jednakże coś, w czym by pierwotny kształt*

---

[27] Tamże, II, 1, 5, s. 114.
[28] Tamże, II, 1, 5, s. 115.
[29] T e n ż e, *Państwo Boże*, XI, 4, s. 406-407.

istniał niezmienialny, a przeto i nieporównywalny; i najsłuszniej uwierzyli, że tam dopiero jest początek rzeczy, który uczyniony nie został, a z którego wszystko uczynione zostało. Tak odkrył Bóg przed nimi sobie wiadome rzeczy, skoro oni umysłem swoim dostrzegli niewidzialne rzeczy Boże za pomocą rzeczy stworzonych; i dostrzegli moc Boga wiekuistą i Jego bóstwo; i – że przezeń również wszystkie widzialne i doczesne rzeczy stworzone zostały[30]. Stąd też, nawiązując do słynnego powiedzenia zaczerpniętego z Księgi Mądrości, ganił Augustyn wielkiego Cycerona za to, że dochodząc do pojęcia Boga, odmawiał Mu jednak cechy wszechwiedzy, a dokładniej: znajomości tego, co się dopiero ma urzeczywistnić w przyszłości: *Gdy zaś Cyceron przeczy temu, iż wszechwiedzy boskiej doskonale jest znany z góry porządek wszelkich przyczyn, to my go z większym niż stoicy oburzeniem stanowczo zwalczamy. Wtedy bowiem albo przeczy istnieniu Boga, do czego rzeczywiście, choć pod osobą cudzą w księgach naturze bogów, zmierzał; albo, jeśli przyznaje istnienie Boga, ale Boga nieświadomego rzeczy przyszłych, to nic innego przez to nie mówi, jeno tyle co ów «rzekł głupi w sercu swoim: Nie ma Boga». Bo przecież ten, co nie jest świadom rzeczy przyszłych, nie jest Bogiem*[31].

Augustynowa onto-teo-logia była owocem jego refleksji nad słynnym samo-objawieniem się Boga-Jahwe z Księgi Wyjścia (por. Wj 3, 1-15). *O tyle każdy od tego błędu bezbożnego dalszy i czystszy będzie* – czytamy w *Państwie Bożym – o ile baczniej potrafi wniknąć w to, co Bóg przez anioła powiedział, gdy wysłał Mojżesza do synów izraelskich: «Jam jest, którym jest». Skoro bowiem Bóg jest najdoskonalszym bytem, czyli najdoskonalej jest i dla tego niezmienny jest: więc też i rzeczom z niczego przez siebie stworzonym dał byt, chociaż nie byt najdoskonalszy, jakim sam jest; i jednym stworzeniom dał go więcej, innym mniej, i w ten sposób przez pewne stopnie uporządkował natury różnych bytów* (*jak od tego czegoś, co jest rozumem, nazywa się rozumienie – mądrość, tak też od tego czegoś, co jest bytnością* [esse]*, nazywa się byt* [essentia]. *Jest to wyraz nowy, nie używany przez naszych dawnych pisarzy łacińskich, ale już używany za naszych czasów, aby też i naszemu językowi nie brakło tego, co Grecy nazywają* ousia*; to słówko wyciśnięte jest ze słowa* esse*, stąd nazywa się* essentia)[32]. W dziele *O Trójcy Świętej* Augustyn głębiej precyzował znaczenie stosowanych przez siebie terminów metafizycznych: *Nazywanie Boga substancją nie jest odpowiednie i lepiej jest posługiwać się częściej używanym słowem «istota», co jest prawdziwym i właściwym terminem, i to tak dalece, że – kto wie – może wyłącznie do Boga należałoby stosować termin*

---

[30] Tamże, VIII, 6, s. 296, 297.
[31] Tamże, V, 9, s. 194.
[32] Tamże, XII, 2, s. 444.

«istota». Tak. Tylko On naprawdę istnieje, bo jest niezmienny. I takie właśnie imię objawił słudze swemu Mojżeszowi, kiedy powiedział do niego: «Jam jest, którym jest», oraz: «Tak powiesz im: Który jest, posłał mię do was» (*Wj 3, 14*). *Niezależnie jednak od tego, czy mówi się «istota», co jest właściwe, czy niewłaściwie «substancja», tak jedno, jak drugie orzeka się w sensie absolutnym, a nie w odniesieniu do czegoś drugiego. Bo dla Boga tym samym jest subsistere, trwać, co istnieć. Stąd jeśli Trójca jest jedną istotą, to jest i substancją. Może więc lepiej mówić «trzy osoby» niż «trzy substancje»*[33].

Niechęć Augustyna do stosowania terminu substancja w odniesieniu do Boga wynikała z tego, że według metafizyki Arystotelesa łączyła się ona z przypadłościami. Samo pojęcie substancja sugerować by mogło zatem, że Bóg jest wewnętrznie złożony i zmienny. Tymczasem jest on Absolutem, to znaczy bytem absolutnie prostym i niezmiennym. *Inne istności, czyli istoty albo substancje przyjmują przypadłości, które w nich powodują większe lub mniejsze, ale w każdym razie jakieś zmiany. W Bogu jednak nie może się przydarzyć nic takiego. Przeto jest tylko jedna niezmienna substancja, czyli istota, a jest nią Bóg. Jemu zaiste sam byt, istnienie – od czego wywodzi się nazwa istoty – odpowiada w najwyższym stopniu i najprawdziwiej. To zaś, co się zmienia, nie zachowuje tego samego bytu. A to, co może ulegać zmianom, nawet jeśli się nie zmienia, może jednak nie być tym, czym było. Dlatego bytem w najprawdziwszym znaczeniu i bez żadnych zastrzeżeń jest jedynie to, co nie tylko nie zmienia się, ale w ogóle nie może ulec zmianie. […] Gdyby zaś Bóg istniał samoistnie w taki sposób, że można by Go właściwie nazwać substancją, to by znaczyło, że jest On podmiotem dla czegoś w Nim, co nie jest dla Niego po prostu bytem; ale byłoby przypisywaniem Mu czegoś, co Nim nie jest, tak jak być wielkim, dobrym, wszechmocnym i wszystko, co można słusznie o Nim powiedzieć. Nie godzi się jednak mówić, jakoby Bóg był podmiotem dla swojej dobroci i żeby Jego dobroć nie była substancją – albo istotą, jeśli kto woli – i jakoby Bóg nie był sam swoją dobrocią, a tylko jej podmiotem*[34].

Pisząc o Bogu, Augustyn używał zatem głównie trzech pojęć: *esse*, *est* i *essentia*, starając się dokładnie sprecyzować i ustalić ich metafizyczne znaczenie. W traktacie *O Trójcy Świętej* wszystkie one pojawiły się razem w jednym nawet zdaniu: *W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Bóg jest* [est] *substancją* [substantia], *istnością, co by można lepiej jeszcze nazwać istotą* [essentia], ousia, *jak mówią Grecy*[35]. Dla Augustyna Bóg był przede wszystkim istotą,

---

[33] T e n ż e, *O Trójcy Świętej*, VII, 5, 10, 942-943, s. 252-253.
[34] Tamże, V, 2, 3, 913, s. 196; VII, 5, 10, 942, s. 252.
[35] Tamże, V, 2, 3, 913, s. 196.

czyli bytem prostym, w którym Boskie doskonałości – pojmowane substancjalnie – z tą istotą się utożsamiały. *Kiedy mówimy o Bogu: wieczny, niezmienny, nieskazitelny, nieśmiertelny, żywy, mądry, mocny, piękny, sprawiedliwy, dobry, szczęśliwy, duch, to spośród tych wszystkich określeń tylko ostatnie zdaje się oznaczać substancję, a wszystkie pozostałe – przymioty substancji. A jednak tak nie jest w tej niewysłowionej i prostej naturze. Bo wszystko, co się tu wymienia jako przymioty, winno być rozumiane substancjalnie, czyli istotowo. Dalecy jesteśmy od myśli, że kiedy mówimy: Bóg jest duchem, to wskazujemy na substancję, a kiedy mówimy, że jest dobry, to zaznaczamy wówczas cechę, przymiot. I jedno, i drugie orzeka się substancjalnie. Odnosi się to również do wszystkich innych doskonałości Bożych*[36].

Ukazując Boga jako Stwórcę wszelkich bytów, Augustyn wychodził od obiektywnego stwierdzenia „świat jest", następnie pytał o przyczynę jego istnienia. Nie ulega wątpliwości, że tak konstruowaną przez niego metafizykę bytu można zinterpretować jako kolejny przykład owej onto-teo-logii, o której pisał Heidegger i która swoje inspiracje czerpała z pogańskiej filozofii greckiej. Czy jednak całe Augustynowe myślenie i mówienie o Bogu da się sprowadzić do onto-teo-logii? Pytanie to jest w pełni zasadne. Kiedy bowiem Augustyn uzasadniał istnienie Boga jako Najwyższej Prawdy i Dobra oraz Najwyższej i Jedynej Miłości, jego argumentacja się zmieniała. Drogą do odkrycia takiego Boga stawał się bowiem sam człowiek i jego człowiecze doświadczenia. Jej zasadę ukazał Augustyn w *Państwie Bożym*, komentując filozofię Platona, *najcelniejszego z uczniów Sokratesa*. Była to, w istocie, droga prawdziwie platońska: *Skoro zaś człowiek tak jest stworzony, że przez to, co w nim najprzedniejsze, osiąga to, co jest ponad wszystko przedniejsze, to znaczy Boga jedynego, prawdziwego i najlepszego, bez którego żadna nie bytuje natura, żadna nauka nie uczy, żadna się nie rozwija modła życiowa – to Jego samego pytać musimy, w którym wszystko jest poważne; na Niego jednego patrzeć, w którym wszystko jest pewne; Jego jednego nad wszystko przekładać, w którym wszystko jest dla nas prawe*[37].

Tę właśnie drogę, idącą niejako poprzez człowieka do Boga, możemy odkryć we wspomnianym już dialogu *O wolnej woli*. Zawarty w nim dowód na Jego istnienie oparty jest bowiem na istnieniu wątpiącego podmiotu: jeśli podmiot myśli, to znaczy, zdaniem Augustyna, że on istnieje i żyje. Stwierdziwszy to, Augustyn przyjął jeszcze dwa założenia: *1. to, co zawiera w sobie inne rzeczy, w nich się nie zawierając, jest od nich doskonalsze; 2. to, co inne rzeczy*

---

[36] Tamże, XV, 5, 8, 1062, s. 467.
[37] T e n ż e, *Państwo Boże*, VIII, 4, s. 294.

osądza, jest doskonalsze od tego, co jest przedmiotem osądu[38]. Według Augustyna, tym, co osądza rzeczy tego świata, jest nasz rozum. On zatem jest w człowieku najwyższy.

Można jednak i należy postawić w tym momencie pytanie, czy istnieje jeszcze coś, co znajduje się ponad ludzkim rozumem, co jest od niego doskonalsze i co go ocenia. I Augustyn zaraz znajduje odpowiedź: ponad ludzkim rozumem znajduje się prawda. Wydajemy bowiem sądy, czyli formułujemy pewne twierdzenia, w zależności od prawd, które są wspólne wszystkim ludziom. Natomiast my tych prawd nie osądzamy. Co więcej, prawdy te są w swej istocie niezmienne, to tylko nasze umysły są zmienne i rozwijają się wraz z rozwojem zdobywanej przez nas wiedzy. Zatem – wyciąga ostateczny wniosek Augustyn – w swej świadomości człowiek odkrywa coś, co jest ponad nim, co nad nim góruje, co jest wieczne i niezmienne. To najwyższe, co jest ponad ludzkim rozumem – czyli Najwyższa Prawda, znajdująca się ponad wszelkimi prawdami – jest właśnie Bogiem. Dlatego też Augustyn stwierdza ostatecznie, mówiąc do Ewodiusza: *Zgodziłeś się ze mną, że jeżeli udowodnię, iż istnieje byt wyższy od naszego rozumu, uznasz w nim Boga, pod warunkiem, że nie ma już niczego wyższego nad tym bytem. Przyjmując twoją zgodę powiedziałem, że wystarczy udowodnić mi to pierwsze, bo jeżeli nie istnieje nic wyższego, sama prawda jest Bogiem; jeśli zaś istnieje; to właśnie to jest Bogiem*[39]. Bóg zatem istnieje. Mówi o Nim najpierw chrześcijańska objawiona wiara, ale o Jego istnieniu mówi także nasz rozum – w sposób pewny, a równocześnie bardzo słaby. Udowodnioną filozoficznie prawdę o Jego istnieniu poznajemy bowiem, zdaniem Augustyna, zarazem *w sposób dający pewność, choć jeszcze bardzo wątłą* (*certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis*)[40].

Analizując tę argumentację Augustyna, należy stwierdzić, że w gruncie rzeczy nie udowadnia on konieczności istnienia Boga (to, że musi On być), ale bardziej ukazuje Jego istnienie. Po wtóre, wskazując na to, że Bóg niejako znajduje się ponad ludzkim rozumem, Augustyn przybliża nam przede wszystkim to, czym jest Bóg. Wynika z tego, że Bóg powinien być znaleziony *w dziedzinie prawdy albo w czymś, od czego prawda zależy, albo w czymś, co wyjaśnia warunki prawdy*[41]. Mniej natomiast interesuje Augustyna to, z czym Boga należy identyfikować. W każdym razie zawarty w dialogu *O wolnej woli* dowód

---

[38] P h. B ö h n e r, E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, s. 173.

[39] Ś w. A u g u s t y n, *O wolnej woli*, II, 15, 39, s. 150.

[40] Tamże, II, 15, 39, s. 150.

[41] P h. B ö h n e r, E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, s. 176.

na istnienie Boga sprowadza się do następującego schematu: najpierw przechodzi się od zewnętrzności rzeczy do „wewnętrzności" ludzkiego ducha, a następnie od prawdy, która jest obecna w ludzkim duchu, do Zasady wszelkiej prawdy, czyli do Boga będącego Najwyższą i Jedyną Prawdą.

Podobny schemat argumentacji idącej przez wnętrze człowieka można bez trudu znaleźć także w Augustynowym dowodzeniu na istnienie Boga pojętego jako Najwyższe Dobro. Oto ludzki duch, doświadczając tego, co dobre, a jednocześnie kochając właśnie to dobro, pokonuje kolejne stopnie doświadczanego przez siebie dobra i wznosi się ostatecznie do samego Boga. *Niewątpliwie kochasz tylko to, co dobre* – pisał Augustyn w traktacie *O Trójcy Świętej*. – *Bo dobra jest i ziemia ze swymi wyniosłymi górami, i łagodne zarysy pagórków, i równiny polne, przyjemne i żyzne uprawy; dobry jest dom o harmonijnych proporcjach, obszerny i jasny; dobre są ciała zwierząt udarowane życiem; dobre jest łagodne i zdrowe powietrze, dobre jest pożywienie smaczne i zdrowe; dobre jest zdrowie bez cierpień i zmęczenia; dobra jest piękna twarz człowieka, mile uśmiechnięta i zdrowo zarumieniona; dobre jest serce przyjaciela, słodycz przeżywania tych samych uczuć i wierności przyjaźni; dobry jest człowiek sprawiedliwy; dobre bogactwa, bo ułatwiają życie, uwalniając od troski, dobre jest niebo wraz ze Słońcem, Księżycem i gwiazdami, dobre jest słowo pouczające z wdziękiem i przynoszące dobrą radę słuchaczom; dobra jest poezja o pięknym rytmie i pełna głębokich myśli. I co jeszcze wymienić? Dobre jest i to, i dobre jest tamto. Odrzuć «to» albo «owo», i zobacz – jeżeli możesz – samo dobro. Wtedy zobaczysz samego Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra. Tak, wśród tych wszystkich dóbr, które wymieniłem, albo które można zobaczyć czy też wyobrazić sobie, nie moglibyśmy uważać jednego za lepsze od innych i słusznie je oceniać, gdybyśmy nie mieli wyciśniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przedkładamy ponad drugie. Tak właśnie mamy Boga miłować: nie jak tę lub tamtą rzecz dobrą, ale jako samo Dobro. Dusza ma szukać nie takich dóbr, ponad którymi przechodzi się oceniając ich wartość; ale dobra, do którego przywiązujemy się, miłując je. A cóż nim jest, jeśli nie Bóg? To nie jest ani dobra dusza, ani dobry anioł, nie dobre niebo: ale to dobre Dobro*[42].

Dobro, o którym pisze Augustyn, nie jest jakąś abstrakcyjną ideą, do której dociera się drogą intelektualną i z którą łączą człowieka więzy czysto abstrakcyjnej, niejako zimnej i obiektywnej natury. Dobro jest bowiem rzeczywistością, którą człowiek kocha. A równocześnie jest rzeczywistością, która prze-

---

[42] Ś w. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, VIII, 3, 4, 949, s. 266.

nika całego jego ducha. Bóg tak doświadczany jawi się jako Miłość, która wnętrze człowieka wypełnia poczuciem ogromnego szczęścia. I chociaż – w przeciwieństwie do tego, co głosił w swych *Enneadach* Plotyn – pełni tego szczęścia nie da się osiągnąć na tym świecie, to jednak już tutaj można poznać przedsmak tego, co nas czeka w wieczności. Jest to szczęście, do którego wzywa człowieka świat całym swoim istnieniem. Człowiek otwiera się na jego wołanie. Tak przeżywany przez niego świat staje się szczególnym doświadczeniem Bożej transcendencji, a jednocześnie doświadczeniem wielkości jego samego. To doświadczenie może stać się bowiem udziałem jedynie człowieka. Tylko on może nie pozostać głuchym na wołanie świata, który wzywa do miłowania Boga. I tylko człowiek swoim „stanowczym wyborem" może na to wołanie odpowiedzieć. *Nie jakimś mglistym uczuciem* – pisał Augustyn w *Wyznaniach* – *ale stanowczym wyborem kocham Ciebie, Panie. Swoim słowem ugodziłeś moje serce i pokochałem Cię. Zresztą i niebo, i ziemia, i wszystko, co one zawierają, z wszystkich stron wołają do mnie, abym Cię miłował. To orędzie stale rozbrzmiewa, zwrócone do wszystkich ludzi; nie mają więc żadnej wymówki. Jeszcze ważniejsze jest, że zmiłujesz się nad tym, komu będziesz miłościw, miłosierdzie okażesz temu, nad kim się ulitujesz. Bez tego – niebo i ziemia głosiłyby Twoją chwałę głuchym. Lecz co ja właściwie miłuję, kiedy miłuję Ciebie? Nie urodę cielesną ani urok życia doczesnego. Nie promienność światła tak miłego moim oczom. Nie melodie słodkie pieśni rozmaitych. Nie woń upajającą kwiatów, olejków, pachnideł. Nie mannę ani miód. Nie ciało, które pragnąłbym uściskać. Nie takie rzeczy miłuję, kiedy miłuję mojego Boga. A jednak kocham pewnego rodzaju światło, pewnego rodzaju głos, woń i pokarm, i uścisk, gdy Boga kocham jako światło, głos, woń, pokarm, uścisk we wnętrzu mojej ludzkiej istoty, gdzie rozbłyska dla mej duszy światło, którego nie ogarnia przestrzeń, gdzie dźwięczy głos, którego czas ze sobą nie unosi, gdzie bije woń, której wiatr nie rozwiewa, gdzie doświadcza się smaku, którego nie psuje sytość, gdzie się trwa w uścisku, którego nasycenie się nie rozerwie. To właśnie kocham, gdy kocham mojego Boga*[43]. Ten fragment, jeden z najpiękniejszych, jaki możemy znaleźć w *Wyznaniach*, ukazuje przekraczanie przez Augustyna wszelkiego wymiaru czysto fizycznego, by wreszcie dotrzeć do samego wnętrza człowieka i by z niego, następnie, skierować się ku samemu Bogu. Przy tym to odniesienie człowieka do Boga nie ma tutaj charakteru czysto teoretycznego. Nie jest to bowiem mówienie o Bogu za pomocą jakichś abstrakcyjnych pojęć, lecz mówienie o Kimś, kogo – w jakiejś mierze zawsze na próżno – chce osiągnąć kochający Go człowiek.

---

[43] T e n ż e, *Wyznania*, X, 6, s. 179.

W tym momencie rodzą się niezwykle ważne pytania. Czy tego rodzaju Augustynowe doświadczenie da się sprowadzić do metafizyki pojętej jako onto-teo-logia? Czy jest to może coś więcej lub nawet: coś innego? Czy wizja Boga, jaką tu daje Augustyn, może być, choćby w jakiejś mierze, zbieżna z postulatem Levinasa, który w swojej filozofii pragnie mówić o Bogu inaczej (*autrement*), niż dotąd czyniła to onto-teo-logia? Te pytania są tym bardziej ważne, że nie wolno nam zapomnieć tego, co na temat średniowiecznej wizji Boga, wyrosłej z tradycji Arystotelesa, mówił podczas swego wykładu w dniu 5 grudnia 1975 roku Levinas: *w Średniowieczu, kiedy to głoszono ideał «scientia divina», poznanie Boga było uważane za największą pewność, a jednocześnie za najbardziej doskonałe. Według Arystotelesa, jest tylko jeden teolog: Bóg – a teologia jest sposobem, w jaki Bóg posiada siebie samego. W Średniowieczu łaska otwiera wszystkim ludziom teologię, którą u Arystotelesa posiadał sam Bóg*[44]. Czy zatem – i to jest nasze ostatnie pytanie – Bóg, do którego dąży kochający Go człowiek (Augustyn), daje się sprowadzić do owej *scientia divina*, którą On posiada o sobie samym i którą człowiek może posiąść, o ile da się przeniknąć Jego łaską?

By znaleźć odpowiedzi na te pytania, sięgnijmy raz jeszcze do ostatnich wykładów Levinasa, a zwłaszcza do wykładu, który miał miejsce w dniu 14 maja 1976 roku. Nawiązał on najpierw do pewnego rodzaju doświadczenia religijnego, które jest związane z afektywnością, z uczuciowością (*l'affectivité*). Czym jest owa afektywność? Levinas wyróżnił dwa jej rodzaje. Pierwszą jest ta, której interpretacja dokonywana przez świadomość sprowadza się do przedstawienia. Afektywność jest wtedy pojmowana jako rodzaj tendencji, która może być usatysfakcjonowana w przyjemności lub pozostać nieusatysfakcjonowaną w cierpieniu. Zdaniem Levinasa, w przypadku afektywności, która jest świadomością, mamy zawsze do czynienia z ontologią i tryumfem tego, co identyczne. Poznający daną rzeczywistość Toż-Samy redukuje bowiem wszystko to, co inne – w tym przypadku afektywność – do momentu (teraźniejszości) świadomości. W konsekwencji zredukowana zostaje inność – czyli transcendencja – afektywności. Istnieje jednak także drugi rodzaj afektywności. Jej tendencje nie zmierzają już do satysfakcji (lub jej braku). Dążą bowiem do tego, czego nie jest w stanie uchwycić wszechogarniająca świadomość. Taka afektywność nie poddaje się swoistemu dyktatowi świadomości, lecz wyrywa nas z doświadczenia, które opisuje. Jest to afektywność, która, inaczej mówiąc, nie redukuje się do doświadczenia uchwyconego przez intencjonalną świadomość i która odsłania nam wymiar transcendencji.

---

[44] E. L e v i n a s, *Dieu, la mort et le temps*, s. 156.

To, czy afektywność może zostać zredukowana do świadomości lub czy potrafi się z niej niejako wyrwać, zależy od sposobu przedstawienia doświadczenia religijnego. Na pewno jest rzeczą ryzykowną poddawać to doświadczenie filozoficznej refleksji. Zgodnie z regułami dyskursu filozoficznego, słowo „Bóg" zostaje bowiem wpisane w określony zespół twierdzeń odnoszących się do danego tematu. Ich sens sprowadza się wtedy do odkrywania jakiejś prawdy. Tym samym gubi się istotny sens doświadczenia religijnego. Objawienie religijne jest bowiem od razu asymilowane w odsłonięciu, które jest dziełem filozofii. Zamiast więc głosić wymiar transcendencji, filozofia zaczyna jego treść sprowadzać do ukazywania się bycia. W ten sposób dokonuje się nieuchronnie powrót do immanencji. Nie przez przypadek więc filozofia Boga przyjęła w europejskiej tradycji postać przede wszystkim ontologii. Do tej tradycji należy także, zdaniem Levinasa, husserlowska fenomenologia. Pojmowana przez nią *transcendencja jest [bowiem] dążeniem myśli, która powinna przyjść wypełnić wizję w «ciele i kościach». W tym sensie transcendencja jest* przywłaszczeniem *i, jako taka, jest lub pozostaje* immanencją[45]. By mogła pozostać sobą, transcendencja musi być *dążeniem, które pozostaje dążeniem. W tym sensie byłaby [już ona] transcendencją nie doksyczną, lecz para-doksalną. Byłaby paradoksalnym przejściem od transcendencji husserlowskiej, która pozostaje immanencją, do transcendencji [dążącej] do Innego*[46]. Ów Inny jest niewidzialny, nie dający się pojąć, nie-tematyzowalny. Dlatego też w tym przypadku transcendencja jest transcendencją nieskończoną, gdyż idea wypełnienia dążenia przez wizję jest z samej swej natury niemożliwa. Jest to transcendencja znajdująca się poza jakimikolwiek proporcjami (*une transcendance dis-proportionneé*), która jest czymś innym niż intencjonalność świadomości i która nie daje się sprowadzić do modelów teologii negatywnej.

Kiedy więc Augustyn wyznaje, że kocha Boga jako światło, głos, woń, pokarm i uścisk we wnętrzu swej ludzkiej istoty, kiedy stwierdza, że dla jego duszy rozbłyska światło, którego nie ogarnia przestrzeń, że w jej głębi dźwięczy mu głos, którego czas z sobą nie unosi, że bije w niej woń, której wiatr nie rozwiewa, że doświadcza w niej smaku, którego nie psuje sytość, że, na koniec, trwa w uścisku, którego nasycenie się nie rozerwie, to opisuje pewną wewnętrzną rzeczywistość, pewne doświadczenie religijne, pewną afektywność, która jest – mówiąc językiem Levinasa – transcendencją para-doksalną, a nie doksyczną. Stosowanymi przez siebie metaforami usiłuje bowiem przybliżyć ową transcendencję *dis-proportionneé*, która wymyka się intencjonalności świadomości i która – jednocześnie – nie jest zwykłym przejawem teologii

[45] Tamże, s. 157.
[46] Tamże, s. 157.

negatywnej. Augustynowe mówienie o Bogu nie wpisuje się zatem w tradycję onto-teo-logii. Przeciwnie, w cytowanym tu fragmencie *Wyznań* spotykamy się z ciągłym – i w jakiejś mierze na zawsze nie-udolnym i daremnym, bo tylko na miarę ludzkiego języka – usiłowaniem wyrażenia tego, co w człowieku niewyrażalne i najgłębsze. Wysłowienia tego, co jest związane z owym Augustynowym *ugodzonym sercem*. Na pewno nie jest to owa arystotelesowska wiedza, którą Bóg ma o sobie samym ani też owa średniowieczna *scientia divina*, która dzięki łasce staje się udziałem człowieka. To nie jest wiedza. To jest sam człowiek, który, dotknięty w swym sercu przez Boga, szuka słów, by móc o Nim mówić. By mówiąc o Nim, nie łamać Jego transcendencji poprzez sprowadzanie jej do immanencji husserlowskiej świadomości. Niezwykle głęboko pisze o tym wybitny znawca myśli Augustyna, Etienne Gilson. Według niego, kto w Augustyńskiej teorii poznania i w dowodzie na istnienie Boga *widzi [jedynie] łańcuch abstrakcyjnych pojęć sztucznie połączonych dla wykazania oczywistości istnienia Boga, ten je źle pojmuje. Zupełnie przeciwnie – punkt widzenia świętego Augustyna przyjmuje, że ten łańcuch pojęć i nawet sam ruch myśli, który je łączy, mogą być zrozumiałe tylko dzięki obecności Boga, który porusza myśl w swoim kierunku. Gdy dusza szuka siebie, to szuka Boga nie wiedząc o tym, a dążąc do uszczęśliwiającej prawdy, której pożąda każdy człowiek, do Niego to dąży on poprzez najdalsze krańce swojej pamięci i Jego również usiłuje dosięgnąć w swojej trwałej prawdzie*[47].

IV. *Interior intimo meo*

Swoje doświadczenie Boga opisywał Augustyn przybliżającymi je metaforami. Były to metafory mówiące o różnych przejawach życia, poprzez które dążył do uchwycenia samego Życia. Było to jednocześnie to Życie, które w nim w jakiś sposób już istniało. Augustyn usiłował zatem wyrazić siebie, metaforycznie ukazując doświadczaną przez siebie Transcendencję.

W *Wyznaniach*, opisując historię swoich intelektualnych poszukiwań, w tym przede wszystkim swą przynależność do manichejczyków, Augustyn stwierdził najpierw, że błąkał się daleko od Boga, *odganiany nawet od omłotu, którym były karmione wieprze*, i że były to *straszne stopnie, po których zstępował w głębiny piekła*. Błąkanie to wynikało z tego, że jego poszukiwania dokonywały się jedynie *według zmysłowego rozeznania*. Nagle i niespodziewanie temu opisowi smutnego błąkania i przerażającego zstępowania swej duszy

---

[47] E. G i l s o n, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 127.

w dół Augustyn przeciwstawił odniesienie do tego, co najwyższe, a równocześnie w nim najgłębsze – odniesienie do Boga. Stwierdził bowiem, pełen zachwytu: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo – A Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślą sięgnąć kiedykolwiek*[48]. Według Augustyna zatem, Bóg znajduje się niejako „wewnątrz" duszy człowieka, więcej jeszcze: jest On w nas bardziej wewnętrznie niż nasze własne wnętrze. Tym samym autor *Wyznań* wyraził ideę własnego Ja, które w samej swej istocie nie jest do końca tożsame z sobą, które jest niejako wewnętrznie pęknięte. Jest pęknięte, a jednocześnie obejmujące samego Boga. Jak należy to rozumieć? Analizując to niezmiernie ważne dla całej Augustynowej koncepcji człowieka i jego duszy zagadnienie, Etienne Gilson stwierdził: *Jeśli uważamy duszę za rodzaj zbiornika, w którym Bóg może być zawarty obok wielu innych zatajonych obecności, to rozumie się samo przez się, że Bóg nie może być tam zamknięty. Bóg nie znajduje się w naszej myśli jako rzecz, którą ona zamyka, ani nawet jako głębokie wspomnienie, które już to się gubi, już odnajduje; jednym słowem nie w nas, ale w Bogu znajdujemy Boga. W innym jednak znaczeniu, ponieważ znajdujemy Go w Nim tylko pod warunkiem, że przejdziemy przez to, co w nas jest najgłębsze, musimy przyjąć istnienie jakiegoś metafizycznego zapola duszy, jakby zacisza bardziej od innych ukrytego, które byłoby w jakiś sposób mieszkaniem Boga. W tym to znaczeniu należy pojmować wszystkie przenośnie, [...] gdyż wszystkie oznaczają nie co innego, jak tę transcendentną obecność Boga w duszy, którą poucza i oświeca*[49].

Owo pouczanie i oświecanie jest związane najpierw z pamięcią o Bogu i ciągłym uświadamianiem sobie Jego obecności, które Augustyn określa metaforą przypominania sobie Boga. *Gdy człowiek w należyty sposób pamięta o Panu swoim, przyjąwszy Jego Ducha, wówczas doskonale zdaje sobie sprawę, będąc wewnętrznie pouczony* [intimo magisterio]*, że tylko przez niczym nie zasłużoną dobroć Boga może się podnieść* – stwierdził w traktacie *O Trójcy Świętej*[50]. Jest to jednak szczególne przypominanie. Nie polega ono bowiem na wracaniu pamięcią do jakiegoś mniej lub bardziej zapomnianego obrazu, tkwiącego w duszy, lecz jest zwracaniem uwagi na to, że jest On w niej ciągle obecny. *O Bogu jednak, o Panu swoim, człowiek pamięta. On zawsze bowiem jest. Nie można o Nim powiedzieć: «Był i już Go nie ma», ani: «Jest, ale Go przedtem nie było». Jak nie można o Nim mówić: «Będzie», tak samo nie ma*

---

[48] Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 6, s. 40.
[49] E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 126.
[50] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIV, 15, 21, 1052, s. 449.

u Niego: «*Był*»[51]. Jednocześnie owo przypominanie sobie o Nim – i na tym polega inna Jego niezwykła właściwość – jest zwracaniem się ku światłu, które nigdy nie gaśnie. *I dlatego może zwrócić pamięć ku Niemu. Nie dlatego pamięta Go, że w Adamie Go znała, albo w jakimś miejscu, albo kiedy nie była jeszcze złączona z ciałem, albo zanim została stworzona dla połączenia się z ciałem. Nie pamięta ona absolutnie żadnych rzeczy tego rodzaju. Nawet gdyby coś takiego było, to całkowicie zatarło się w zapomnieniu. Natomiast o Panu pamięta i zwraca się do Niego, jak do światłości dotykającej ją w jakiś sposób, gdy się od niej odwracała*[52]. Obecność Boga w ludzkiej duszy wskazuje jednocześnie na wyjątkowość człowieka pośród innych bytów. Nie zrozumie się do końca jego wielkości i godności jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże właśnie bez tej Jego szczególnej obecności. Dlatego też Augustyn, nawiązując do mowy św. Pawła na ateńskim Areopagu, a dokładniej: już ją interpretując i niejako sprowadzając do rzeczywistości ludzkiej duszy, napisał o Bogu: *Wszędzie jest cały. Dlatego to w Nim dusza żyje, porusza się i przebywa (Dz 17, 28). I dlatego może zwrócić pamięć ku Niemu* – et ideo reminisci eius potest[53].

W konsekwencji Bóg jawi się Augustynowi jako Ten, który jest prawdziwym Życiem ludzkiej duszy: *Myślałem więc o Tobie, Życie duszy mojej* [vita animae meae][54] – pisał w *Wyznaniach* – a równocześnie jako Ten, który jest tym dla duszy, czym dusza dla ciała: *Ty, duszo, jesteś czymś lepszym od nich* [tzn. od rzeczy materialnych], *gdyż ożywiasz całe należące do ciebie ciało. Udzielasz mu tego, czego żadna rzecz materialna nie może udzielić innej rzeczy materialnej: życia. A Bóg twój nawet tobie, duszo, tego udziela. Życiem jest życia twego* [Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est][55]. Dlatego Bóg jest – jak czytamy w *Państwie Bożym* – Źródłem poruszeń, życia i szczęścia duszy: *Jako tedy życiem ciała dusza jest, tak znów błogosławionym życiem człowieka jest Bóg* [Quocirca ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est], *o czym księgi święte Hebrajczyków mówią tak:* «*Błogosławiony lud, którego Panem Bóg jego*» (*Ps 143, 15*)[56]. Ta wyjątkowa bliskość, wręcz obecność Boga w duszy sprawia, że jest On nam bliższy niż nasze ciało. Stąd można odnieść wrażenie, że dla duszy nie tyle jest ważne ciało, ile bardziej sam Bóg, który oświeca ludzki umysł: *Boże, światło mego serca, chlebie karmiący duszę moją, mocy, która umysł mój zaślubiasz, siło napełniająca korytarze moich*

---

[51] Tamże, XIV, 15, 21, 1052, s. 449.
[52] Tamże, XIV, 15, 21, 1052, s. 449.
[53] Tamże, XIV, 15, 21, 1052, s. 449.
[54] T e n ż e, *Wyznania*, VII, 1, s. 108.
[55] Tamże, X, 6, s. 181.
[56] T e n ż e, *Państwo Boże*, XIX, 26, s. 796-797.

myśli[57]. Dlatego też Augustyn, przepełniony zachwytem i najgłębszą czcią, zwraca się do Boga żyjącego w najgłębszej sekretności duszy: *O najwyższy, najlepszy, najmożniejszy, bezgranicznie wszechmocny, najbardziej miłosierny i najsprawiedliwszy, najgłębiej ukryty i najbardziej obecny* [secretissime et praesentissime], *najpiękniejszy i najsilniejszy, zawsze istniejący, a niepojęty! Niezmienny jesteś, a przemieniasz wszystko. […] Kochasz, a nie spalasz się*[58].

Zachwyt nad Bożą miłością domaga się od człowieka ciągłego oczyszczania się ze zła. Tylko wtedy bowiem Bóg pozwala się człowiekowi w pełni doświadczać zarówno jako Źródło jego szczęścia, jak i Kres wszelkiego dążenia. Wtedy też dusza może na nowo do Niego powrócić i coraz mocniej i trwalej do Niego przylgnąć. W ten sposób człowiek będzie mógł doświadczać, na czym w swej istocie polega prawdziwa religia. *Aby Jego* [tzn. Boga] *oglądać tak, jak będzie mógł być widziany i aby do Niego przylgnąć, oczyszczamy się od wszelkiej zmazy grzechów i złych namiętności i imieniem się Jego uświęcamy. On bowiem – Źródło szczęścia naszego. On – Kres pożądania wszelakiego. Ten Kres obierając sobie, lub raczej na nowo się z Nim wiążąc* [eligentes vel potius religentes], *bośmy Go byli utracili niegdyś przez niedbalstwo – na nowo się z Nim przeto wiążąc – skąd ponoć i wyraz religia pochodzi – przez miłość ku Niemu dążymy, by spocząć, gdy znajdziemy, spocząć w szczęściu pochodzącym z osiągnięć Kresu tego. Dobro bowiem nasze, którego kres jest przedmiotem wielkich sporów między filozofami, nie na czym innym polega, jeno by przylgnąć do Tego, którego, że tak powiemy, duchowym uściskiem dusza myśląca się uszczęśliwia i cnoty rodzi*[59].

Dlaczego dusza ludzka pamięta o Bogu i dlaczego uważa, że nawet będąc w stanie grzechu powinna do Niego powrócić? Odpowiedź na to pytanie ukazuje jeszcze jeden bardzo ważny przejaw obecności Boga w ludzkiej duszy. Augustyn wskazuje bowiem na istnienie w niej Bożego prawa, które jest odciśnięte na sposób jakiejś pieczęci. W ten sposób Bóg jawi się dla niej jednocześnie jako Źródło i Początek całego porządku etycznego. Bez Niego ten porządek byłby po prostu niezrozumiały. Wyraźnie widać to wtedy, gdy analizuje się przeżycia ludzi postępujących moralnie źle. *Dlatego to nawet źli* – pisze Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej – myślą o wieczności oraz sprawiedliwie ganią czy chwalą postępowanie ludzi. Do jakich zasad oni się przy tym odnoszą, jeśli nie do tych, które im ukazują, jak żyć powinni, jeśli nawet tak nie żyją? Gdzie je widzą? Z pewnością nie we własnej naturze, ponieważ niewątpliwie duchowo widzi się takie rzeczy, a ich dusza jest zmienna, podczas gdy zasady*

---

[57] T e n ż e, *Wyznania*, I, 13, s. 16.
[58] Tamże, I, 4, s. 7.
[59] T e n ż e, *Państwo Boże*, X, 3, s. 360.

owe wydają się niezmienne dla tych, którzy zdołali dojrzeć normę życia. I nie w sposobie bycia swej duszy widzą te zasady, bo są to zasady sprawiedliwości, a ich dusze są przecież niesprawiedliwe. Gdzież są zapisane te zasady? Gdzie niesprawiedliwy nawet poznaje, co jest sprawiedliwe? Gdzie widzi, że trzeba mieć to, czego sam nie ma? Gdzież więc są zapisane, jeśli nie w księdze światłości, która zwie się Prawdą? Tutaj jest zapisane wszelkie sprawiedliwe prawo. Stąd przenika do serca człowieka sprawiedliwie postępującego, lecz nie przenosi się stąd przy tym, ale jakby na duszy odciska. Jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który i na wosk przechodzi i pierścienia nie opuszcza. Kto sam tak nie działa, a jednak wie, jak postępować należy, ten odwraca się od światłości, która go jednak dotyka. Ten zaś, kto nawet nie wie, jak należy żyć, z pewnością jest mniej winien od znającego prawo, bo przekracza nieznane sobie prawo. Lecz blask Prawdy, obecnej wszędzie, dotyka niekiedy i jego także, gdy poznawszy swe winy, wyznaje je[60]. Doświadczany przez człowieka – na skutek owego Bożego blasku Prawdy – porządek moralny i etyczny wskazuje jednocześnie na to, że dla Augustyna religia nie sprowadza się jedynie do takiego czy innego kształtu osobistej pobożności lub oficjalnego kultu, lecz wiąże się z określonymi zobowiązaniami i normami postępowania.

Augustyn opisuje swoje doświadczenie religijne, uciekając się do metafor. Jest to doświadczenie szczególne, przepojone chrześcijańskim duchem, pełne osobistego żaru i zachwytu. Natomiast Levinas inaczej patrzy na religię. *Dla mnie, prawdziwa religia jest religią myślaną począwszy od zobowiązania i porządkiem Bożego słowa zapisanymi w twarzy innego człowieka* – wyznał podczas swej rozmowy z Françoise Armengaud[61]. Wynika z tego, że poprzez element zobowiązania religia ma dla niego charakter przede wszystkim etyczny i polega na uznaniu godności Drugiego, w którego twarzy należy odczytać słowa Biblii mówiące o tym, że każdy człowiek został stworzony na Boży obraz i Boże podobieństwo (por. Rdz 1, 26). Cześć oddawana Bogu nie polega więc, według Levinasa, tyle na osobistych przeżyciach i modlitwie, ile bardziej na praktycznej postawie urzeczywistniającej się w takiej, a nie innej postawie wobec drugiego człowieka. Stąd nawet jeśli w swojej filozofii mówi on niekiedy o liturgii, to ma na uwadze postawę ściśle etyczną, polegającą na całkowitej bezinteresowności Ja wobec Drugiego. *Dzieło* [l'oeuvre] *Toż-Samego jako ruch bez powrotu Toż-Samego w stronę Innego* – pisał Levinas w pochodzącym jeszcze z 1963 roku artykule *La trace de l'autre – chciałbym oznaczyć przez pewien termin grecki, który w swoim pierwszym znaczeniu wskazuje na*

---

[60] T e n ż e, *O Trójcy Świętej*, XIV, 15, 21, 1052, s. 449-450.

[61] E. L e v i n a s, *De l'oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno*, Paris 1990, s. 26.

sprawowanie pewnej służby [un office] *nie tylko całkowicie darmowej, lecz domagającej się ze strony tego, który ją sprawuje, utratę wszelkich środków. Chciałbym je oznaczyć przez termin liturgia. Na tę chwilę należy oddalić od tego terminu wszelkie znaczenie religijne, nawet jeśli pewna idea Boga powinna pojawiać się jako ślad na końcu naszej analizy. Z drugiej strony, działanie całkowicie bierne, liturgia jako kult nie stawia się obok dzieł i etyki. Ona jest samą etyką*[62]. Takie etyczne rozumienie religii tłumaczy, naszym zdaniem, dlaczego w swej filozofii Levinas próbuje obecność Transcendencji w sobie bardziej zrozumieć niż metaforycznie opisać i przedstawić – jak to czynił Augustyn. W jakiejś mierze myślenie Augustyna jawi się jako bezpośrednie, natomiast w przypadku Levinasa jest myśleniem nie-wprost, ponieważ jest ono, posługując się językiem Hegla, zapośredniczone przez rozumienie. Ale, jak za chwilę zobaczymy, nie jest w tym on do końca konsekwentny.

Levinasowe usiłowanie rozumienia Transcendencji wyrasta z pytania postawionego podczas wykładu w dniu 14 maja 1976 roku: *czy* [filozoficzny] *dyskurs może znaczyć inaczej niż znacząc pewien temat? Czy Bóg znaczy jako temat religijnego dyskursu, który Go nazywa?*[63] Zdaniem Levinasa, to, że w dyskursie filozoficznym Bóg, niejako brany z doświadczenia religijnego, stawał się przedmiotem tematyzacji, wynikało z tego, że brakowało w nim owego nad-miaru intrygi Nieskończonego, która zrywa jedność myślenia dyskursywnego. By uchronić się przed intencjonalnością świadomości, przed swoistą tyranią owego *ja myślę*, trzeba więc za wszelką cenę tę intrygę ukazać, odsłaniając jednocześnie pewną strukturę sensu, która różni się od tego sensu, jaki ukazuje świadomość tematyzująca. Ta inna struktura sensu objawia sens jako diachronię, jako coś, co w sposób konieczny istnieje niejako w dwóch czasach i co, w konsekwencji odrzuca syntezę, do której za wszelką cenę dąży świadomość intencjonalna. Jak stwierdza Levinas, *ta diachronia – koincydowanie i jednocześnie nie koincydowanie – jest, być może, czymś właściwym dla transcendencji*[64].

Aby przybliżyć tę inną strukturę sensu, którą jest diachronia, Levinas nawiązał do Kartezjusza, dając bardzo oryginalną interpretację jego myśli. Według niej, kiedy w *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusz rozważał ideę Boga, nakreślił pewien obraz procesu myślenia, który idzie w dwóch czasach aż do przerwania owego *ja myślę*. Najpierw myślał on bowiem o Bogu jako o byciu *eminentnym*, jako o bycie, który istnieje *eminentnie*. Zachowywał za-

---

[62] T e n ż e, *La trace de l'autre*, w: T e n ż e, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 192.

[63] T e n ż e, *Dieu, la mort et le temps*, s. 248.

[64] Tamże, s. 248.

tem *język substancjalistyczny, interpretując niemierzalność* [dokładnie „nadmiar" – *la démesure*] *Boga jako najwyższy stopień istnienia*[65]. Można w tym momencie zapytać, czy zbliżając do siebie ideę Boga i ideę bycia, Kartezjusz przez słowo „eminentny", zastosowane do bytu Boga, nie odnosił się już do wysokości, która by znaczyła wysokość nieba ponad ludzkimi głowami, bezinter-esowność tej wysokości, i w ten sposób przekroczenie ontologii. Jednakże, zdaniem Levinasa, nie w tym leży najbardziej znaczący wkład Kartezjusza do filozofii Boga. Polega on bowiem przede wszystkim na tym, że powoduje *pęknięcie* [la rupture] *świadomości, pęknięcie, które nie jest stłumieniem w podświadomość, lecz otrzeźwieniem lub przebudzeniem. Przebudzeniem [...] z «drzemki dogmatycznej»*[66].

Kiedy analizuje się kartezjańską ideę Boga, bez trudu można odnaleźć dwa czasy, w których ona przebiega. W pierwszym czasie Bóg jest *cogitatum* pewnej *cogitatio*; jest *ideą* Boga. Natomiast w drugim czasie, Bóg jest tym, co w najwyższym stopniu oznacza niemożliwe do pojęcia, tym, co przekracza wszelką zdolność pojmowania. Na skutek tego obiektywna rzeczywistość Boga rozbija formalną rzeczywistość myślenia (*cogitation*) o Nim. W ten też sposób zostaje podważona powszechna ważność i oryginalny charakter intencjonalności. Jak stwierdza Levinas, *Bóg wymyka się strukturze* cogito cogitatum *i oznacza Tego, który nie może być zawarty. Właśnie w ten sposób idea Boga sprawia, że pęka myśl, która zawsze pozostaje synopsą lub syntezą, która zawsze zamyka w teraźniejszości lub przedstawia, sprowadza do teraźniejszości lub pozwala być*[67].

Idea Boga została w nas włożona. W tym fakcie można rozpoznać nieporównywalną z niczym bierność świadomości, ponieważ zostało włożone w nią to, co jest niemożliwe do przyjęcia. W tej bierności, z kolei, można rozpoznać zbudzenie, bezsenność, która jest niemożliwością dogmatycznej drzemki. Jednakże fakt, że w świadomości znajduje się idea Nieskończonego, nie oznacza tylko jej bierności. Zachodzi tu coś zdecydowanie bardziej znaczącego. Jak mówił Levinas podczas wykładu z 14 maja 1976 roku, wszystko zdarza się tutaj tak, *jak gdyby negacja zawarta w nie-skończonym nie oznaczała jakiejkolwiek negacji, lecz dokładnie ideę nieskończonego, to znaczy nieskończonego we mnie. Jak gdyby psychizm rozbudzonej subiektywności równoważył się z nieskończonym w skończonym. Jak gdyby – bez jakiejkolwiek gry słów –* nie *nieskończonego powinno równocześnie zabrzmieć jako* nie *i jako* w. *Narodziny negacji negacji nie mają tu miejsca w subiektywności, która neguje, lecz*

---

[65] Tamże, s. 249.
[66] Tamże.
[67] Tamże.

w samej idei nieskończonego, lub w subiektywności jako idei nieskończonego. To właśnie w tym sensie idea nieskończonego jest prawdziwą ideą, a nie po prostu tym, co rozumiem poprzez negację skończonego[68]. W wykładzie wygłoszonym tydzień później, dnia 21 maja 1976 roku, Levinas kontynuował tę myśl. *To nie jako negację skończonego przez nieskończonego* (*negację jako zdarzenie sądu, rozumianego w jego abstrakcji i w jego logicznym formalizmie*) *należy interpretować ideę nieskończonego lub nieskończonego w myśli. To, przeciwnie, idea nieskończonego jest właściwą i nieredukowalną figurą negacji skończonego. Nie nieskończonego nie jest jakimkolwiek «nie», lecz jego negacja jest subiektywnością podmiotu, jego subiektywnością za i przed intencjonalnością*[69].

W konsekwencji powstaje nowy obraz świadomości, a dokładniej: ukazuje się inny sposób dokonywanego przez nią myślenia. Nie jest to już bowiem myślenie intencjonalne, które wszelką inność sprowadza do immanencji, zamykając ją w teraźniejszości „ja myślę". Świadomość nie jest już czynna, intencjonalna, ale bierna: otrzymuje bowiem to, co ją nieskończenie przerasta. W tym momencie w kartezjańskiej idei Nieskończonego ukazują się dwa czasy. W czasie drugim to, czego nie można ująć ani zamknąć, niesie to, co w czasie pierwszym sądziło, że go niesie. Po zdobyciu przez świadomość pewności, co miało miejsce w drugiej *Medytacji*, w trzeciej *Medytacji* Kartezjusz stwierdził bowiem: *Nie powinienem też sądzić, że nie ujmuję tego, co nieskończone, przy pomocy samej idei, lecz tylko przez zaprzeczenie tego, co skończone, tak jak ujmuję spoczynek i ciemności przez zaprzeczenie ruchu i światła; albowiem przeciwnie, pojmuję to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej, i że zatem jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego*[70].

Zdaniem Levinasa, właśnie od czasów Kartezjusza i dzięki niemu daje się pomyśleć pewna relacja tego, co jest „więcej", z tym, co nie da się zawrzeć. Nie chodzi tutaj o jakiś nowy dowód na istnienie Boga, lecz o *myślenie heteronomii Innego w Toż-Samym, w której Inny nie ujarzmia Toż-Samego, lecz budzi go i otrzeźwia w otrzeźwieniu, które jest myślą bardziej myślącą niż myśl Toż-Samego, w rozbudzeniu, które niepokoi astronomiczny odpoczynek świata. To właśnie Maurice Blanchot wyraził tę myśl o niepokoju jako relacji, niewątpli-*

---

[68] Tamże, s. 250.

[69] Tamże, s. 252.

[70] R. D e s c a r t e s, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 59-60.

wie obcej dla wszelkiej troski teologicznej, pisząc: «Przeczuwamy, że nieszczęście [le désastre] *jest myślą». Gdzie to nieszczęście* [le désastre] *należy rozumieć jako bez gwiazd* [dés-astre]: *nie być w świecie pod gwiazdami*[71].

Owa powstała dzięki inspiracji Kartezjusza heteronomia czyli radykalna transcendencja Innego w relacji do Toż-Samego przyjęła w filozofii Levinasa niezmiernie charakterystyczną dla niej postać pojęcia Inny-w-Toż-Samym (*l'Autre-dans-le Même*), które w jakiejś mierze przywołuje Augustynowe mówienie o Bogu obecnym w ludzkiej duszy – o Bogu, który jest *interior intimo meo*. Jak pisze Levinas, pojęcie to można by wyrazić *w przestarzałych terminach* jako *duchowość duszy* (la spiritualité de l'âme) – jako sytuację *duszy nieustannie budzonej w swoim stanie, w swoim* stanie duszy (dans son état d'âme)[72]. Levinas woli jednak unikać pojęć klasycznej metafizyki. Dlatego też tworzy nowe pojęcia, jak choćby właśnie owo „Inny-w-Toż-Samym". Jednakże wyjaśniając nowe, ukute przez siebie terminy, ucieka się do swoistej metaforyki, do charakterystycznego dla swej filozofii języka, zbliżającego się niekiedy swą formą do prozy poetyckiej. Opisując Transcendencję Levinas posługuje się zatem tymi formami językowymi, które niegdyś były tak bardzo bliskie Augustynowi. Tak też jest w przypadku pojęcia „Inny-w-Toż-Samym". Usiłując przybliżyć jego treść, Levinas stwierdza właśnie metaforycznie – za pomocą obrazów bezsenności i przebudzenia – że wyraża ono *nieredukowalny charakter bezsenności: Inny w Toż-Samym, który nie alienuje Toż-Samego, lecz go budzi* (*i, jak to już widzieliśmy, to w powinno być rozumiane jako diachronia czasu*). *Zbudzenie, które jest wymaganiem, czymś więcej w tym co jest mniej, w, które powinno być wzięte w cudzysłów, ponieważ jest ono równocześnie na zewnątrz. […] Jest w tym bierność inspiracji, bierność bez przyjęcia, lub subiektywność podmiotu pozbawionego złudzeń co do swego trwania w bycie. Formalizm tej bezsenności jest bardziej formalny niż formalizm formy zawierającej w pewnej obecności; jest to formalizm pustki, formalizm dziury lub rozszczepienia. Gdyż bezsenność lub czuwanie bez intencjonalności, czuwanie bezinteresowne* (*w etymologicznym sensie tego terminu: bez-inter-esowne*) *nie jest apelem do formy* (*nie jest materialnością wzywającą formę*). *I forma nie zatrzymuje tutaj swego wzoru formy, ani też tym bardziej nie zawiera swej zawartości – lecz znaczy coś absolutnie nie zawartego* (*lub* nieskończonego)[73].

Swoista obecność Innego w Toż-Samym nie jest bynajmniej obojętna (*indifférente*) dla Toż-Samego. Wprost przeciwnie! Inny działa na Toż-Samego w sposób, który Levinas określa jako animację (ale, jak zaraz dodaje: słowo to

---

[71] E. L e v i n a s, *Dieu, la mort et le temps*, s. 165.
[72] Tamże, s. 243.
[73] Tamże, s. 243.

nie jest metaforą, ponieważ Ja jest prawdziwie ożywiane – *animé* – przez innego) lub inspirację (*l'inspiration*). Także w tym przypadku termin ten ma znaczenie przede wszystkim etyczne, a nie metaforyczne: *To właśnie w sytuacji etycznej to ostatnie słowo otrzymuje swój właściwy sens; jest ono* [natomiast] *metaforyczne, kiedy stosuje się je, mówiąc o poecie. Chodzi o* alterację bez alienacji. *Psychizm jest tą animacją i tą inspiracją Toż-Samego przez Innego, które się tłumaczą w rozszczepieniu jądra wewnętrzności podmiotu przez jego wezwanie do dania odpowiedzi, które nie pozostawia żadnego schronienia i nie zezwala na jakikolwiek unik. Jest to jak* mimo mnie [malgré moi]*, które jest bardziej mną niż ja sam: jest to wybranie* [l'élection]*. Całe ja jest wybrane: nikt inny nie może uczynić tego, co ono czynić powinno. Na tym polega sens powiedzenia Dostojewskiego: «i ja bardziej niż wszyscy inni»*[74].

Tak rozumiany przez Levinasa psychizm zawiera w sobie tak silną i tak znaczącą obecność Innego-w-Toż-Samym, że ów Toż-Samy zmienia niejako swą identyczność. Przestaje być „ja", a staje się sobością, czyli: „siebie" – kimś od razu w czwartym przypadku deklinacji, a nie w mianowniku. Levinas, korzystając z gry słów charakterystycznej dla języka francuskiego, mówi bowiem, że Ja jest już od samego początku oskarżone (*accusé*) przez Innego i dlatego znajduje się właśnie w bierniku [franc. *l'accusatif*]. *Jeśli alteracja jest psychizmem* – mówił w dniu 12 marca 1976 roku Levinas – *psychizm jest ziarnem szaleństwa – lub wszelki psychizm jest psychozą i właśnie jako taki określa on nie Ja* [Moi]*, lecz ja* [moi] *w wezwaniu* [l'assignation]. *W wezwaniu zaimek ja* [je] *jest od razu w bierniku* [franc. *l'accusatif*]*: on oznacza* oto mnie. *Jakby odmienione* [décliné] *przed wszelką deklinacją, przed wszelką pozycją w mianowniku, ja* [moi] *zostało obudzone, jakby posiadane przez innego. To dlatego Biblia może powiedzieć: «Jestem chora z miłości»* (Pnp 2, 5; 5, 8)[75].

Psychizm mówi o transcendencji w sposób szczególny. Jest ona bowiem najbardziej wewnętrzną heteronomią, najbardziej głęboką obecnością Innego w Toż-Samym – prawdziwym Augustynowym *interior intimo meo*. Ma ona charakter nie-przestrzenny, a równocześnie jest swoistą intrygą trzech osób lub dramatem meta-ontologicznym. *Heteronomia, o której tu się mówi – zewnętrzność nie obiektywna, nie przestrzenna* (*jako przestrzenna byłaby ona jeszcze możliwa do odzyskania przez świadomość*), *obsesjonalna, nie tematyzowalna, anarchiczna – określa intrygę lub dramat meta-ontologiczny anarchii unieważniający* logos – *mówienie, rozum, który czyni się apologetycznym odzyskiwaniem, gdzie ja* [moi] *bierze w obronę siebie* [soi][76]. Ów dramat meta-ontolo-

---

[74] Tamże, s. 220.
[75] Tamże.
[76] Tamże, s. 204.

giczny rozgrywa się w samej głębi świadomości. Staje się jej pasją w najpełniejszym sensie tego słowa, która odsłania się w trzech następujących aspektach. Najpierw, ze swej natury intencjonalna, świadomość jest dosięgnięta *mimo siebie* (malgré elle)*, co podkreśla i uwidacznia jej bierność. Po wtóre, świadomość ta jest ujmowana bez jakiegokolwiek* a priori*, ponieważ drugi jest spotykany przez nią zupełnie nieoczekiwanie – jest «pierwszym przybyłym»* (le premier venu). Na koniec, i w tym najbardziej przejawia się pasja świadomości, jest ona dotknięta przed drugiego, który jest kimś całkowicie niepożądanym (*indésirable*), jak jakiś niepożądany czy nieproszony gość lub obcokrajowiec. Dlatego też relacja Ja z drugim jest w najwyższy sposób antyerotyczna i nielibidinalna[77].

Owo pęknięcie świadomości, o którym wspominał Levinas nawiązując do Kartezjusza, w filozofii samego Levinasa przyjmuje postać subiektywności, wyrażanej przez takie obrazy-metafory, zaczerpnięte częściowo z Biblii – zwłaszcza z Księgi Izajasza mówiącej o Cierpiącym Słudze Jahwe, jak zakładnik, substytucja, prześladowanie. *Pojęcie subiektywności jako zakładnika, studiowane w jego zarysie formalnym, jest odwróceniem pojęcia podmiotu charakteryzowanego poprzez pozycję i które można nazywać Ja* [Moi][78]. W tym drugim przypadku Ja niejako stawia się w lub wobec świata, a jednocześnie odnosi się do siebie samego. Widać tu zatem bardzo wyraźnie dwa konstytutywne elementy świadomości: jej intencjonalność i jej refleksyjność. Natomiast wtedy, kiedy pojawia się obecność Innego w Toż-Samym, gdzie Inny nie jest jeszcze interpretowany, ta obecność Ja w odniesieniu do siebie – a zatem refleksyjność świadomości – jest, jak mówił Levinas dnia 5 marca 1976 roku, *od samego początku unieważniona przez innego. […] Pozycja* [la position] *podmiotu jest już zdjęciem z tej pozycji* [la déposition]. *Bycie ja (a nie Ja) to nie trwanie w swoim bycie, lecz substytucja zakładnika czyniącego ekspiację na granicy bycia prześladowanym. Trzeba iść aż do tego punktu. Gdyż tylko wtedy uczestniczymy przy pewnej de-reifikacji podmiotu, przy pewnej desubstancjalizacji tego warunku lub tego braku warunku (tej bezwarunkowości), która określa poddaństwo podmiotu* [la sujétion du sujet][79]. Ta sama myśl o pękniętym jądrze Ja powróciła w wykładzie z dnia 9 kwietnia 1976 roku. *Ja* [le moi] *wplątane w tę intrygę* – mówił wtedy Levinas – *jest podmiotem pękniętym, bez jądra, który nie jest po to, by być* [qui n'a pas à-être]*, lecz który jest po to, by się substytuować* [à-se-substituer]. *Nie ma jakiegokolwiek schronienia dla tego podmiotu w tajemnicy, która broniłaby go przed obsesją bliźniego lub w zwar-*

---

[77] Por. tamże, s. 204.
[78] Tamże, s. 212.
[79] Tamże, s. 212.

ciu jego wewnętrzności. Ta chwała się chwali poprzez wyjście podmiotu poza ciemne kąty jego co-do-siebie [quant-à-soi]*, które są podobne do gęstwin Raju, gdzie ukrył się Adam słuchając głosu Odwiecznego*[80].

Tę rzeczywistość rozbitego jądra subiektywności Levinas wyraża ponadto przez takie na poły metaforyczne sformułowania, jak: *nie-fenomenalność innego, który mnie inspiruje* [qui m'affecte] *poza przedstawieniem, bez mojej wiedzy, jak złodziej*[81]; *bicie* [le battement] *Innego w Toż-Samym* przypominające bicie dzwonu[82]; *zbudzenie, które niepokoi*[83]; *niepokój Innego w Toż-Samym*[84]; *głód drugiego* we mnie[85]; *skazanie na bycie sobością* [soi-même][86]; *nie jestem [jako podmiot] dla siebie samego swoim źródłem, nie mam swego źródła we mnie*[87]. Wszystkie te sformułowania są, według Levinasa, pewnym nie-onto-teo-logicznym przybliżeniem transcendencji idei Boga, które dotyka relacji międzyludzkich nie dających się przedstawić przez świadomość intencjonalną. W jego zamyśle filozoficznym chodzi przecież przede wszystkim o to, by *myśleć Boga począwszy od etyki* (penser Dieu à partir de l'éthique), jak brzmiał zresztą tytuł jego wykładu z dnia 5 grudnia 1975 roku[88].

Analizowane przez Levinasa relacje międzyludzkie mają charakter etyczny. Jest to etyczność niejako źródłowa, ponieważ wcześniejsza od intencjonalności świadomości, wcześniejsza zatem od chwili, w której podmiot mógłby w sposób wolny podjąć decyzję, czy chce być odpowiedzialny za Drugiego, czy też nie. On jest bowiem w samej swej istocie jako człowieczy podmiot już za niego odpowiedzialny. Próbując to przybliżyć i opisać, Levinas wprowadza pojęcia diachronii, an-anarchii jako przeciwstawienia dla teraźniejszości i synopsy. Wszystko dlatego, aby pokazać, że idea Nieskończonego we mnie może być tylko biernością. Nie jest to jednak bierność przyjmowania, lecz rodzaj traumatyzmu, będącego prawdziwym skandalem dla świata myślenia wyrosłego z sokratejskiej tradycji, w której czołową rolę przypisuje się świadomości intencjonalnej. *W idei nieskończonego opisuje się bierność, która jest niespodzianką, przyjęcie niemożliwe do przyjęcia, bardziej otwarte niż wszelkie otwarcie. […] Jest to właśnie idea znacząca pewne znaczenie wcześniejsze od teraźniejszości: pewną an-anarchię. Idea znacząca w śladzie, nie wyczerpują-*

---

[80] Tamże, s. 227-228.
[81] Por. tamże, s. 234.
[82] Por. tamże, s. 159.
[83] Por. tamże, s. 165.
[84] Por. tamże, s. 166.
[85] Por. tamże, s. 200.
[86] Por. tamże.
[87] Por. tamże, s. 201.
[88] Por. tamże, s. 155.

ca się w ukazywaniu się, nie wyciągająca swego sensu z ukazywania się. Zrywająca z koincydencją bycia i ukazywania się, gdzie rezyduje filozofia, rozrywająca synopsę. W tym sensie głosi ona samą diachronię. Znaczenie bardziej antyczne niż myśl przypominająca, którą przedstawienie zatrzymuje w swej teraźniejszości[89].

Wszystko to jest niezwykle głęboko przeniknięte wymiarem etycznym. Inny-w-Toż-Samym, na wzór Augustynowego *interior intimo meo*, kryje w sobie podstawowe wymaganie etyczne – konieczność odpowiedzialności za drugiego. Jak stwierdza Levinas, ów an-archiczny traumatyzm rozbudzenia należy pojmować tak, jakby *idea nieskończonego w nas była wymaganiem* [une exigence]*; jakby znaczeniowość* [la signifiance] *danym [sobie] rozkazem* [un ordre donné][90], przed którym nie można się ani uchylić, ani schronić. A jednak między tymi pojęciami zachodzi pewna zasadnicza różnica. Jeśli bowiem Augustyn mówi o tym, kto jest bardziej wewnętrzny niż on sam, to ma na myśli przede wszystkim samego Boga. Kiedy natomiast Levinas posługuje się pojęciem Inny-w-Toż-Samym, ma na uwadze wspomnianą już wyżej intrygę trzech osób: Dobro, które w czasie an-archicznym wybrało podmiot do nieskończonej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Pojęcie Inny-w-Toż-Samym wskazuje zatem na to, że w Toż-Samym niejako przebywają zarówno owo Dobro (które powołuje podmiot do dobroci), jak i Drugi (za którego ów podmiot jest odpowiedzialny).

V. Wymiary wewnętrzności

Aby jeszcze bardziej uwidocznić podobieństwa i różnice zachodzące między koncepcjami Levinasa i Augustyna w odniesieniu do owej niezwykłej obecności Boga w człowieku, postarajmy się przeanalizować ją w czterech następujących aspektach: miejsca tej obecności, czasu wybrania przez Dobro, oraz relacji do Boga i relacji do drugiego człowieka, które są konsekwencją tej obecności i tego czasu wybrania.

Miejsce obecności Innego

Augustyn łączył fakt obecności w swej duszy Boga z pamięcią i przypominaniem. Aby zrozumieć, co miłuje, kiedy miłuje swego Boga i kimże jest

---

[89] Tamże, s. 251.
[90] Tamże.
[91] Por. Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, X, 7, s. 181.

On, który znajduje się ponad szczytem jego duszy[91], Augustyn postanowił przekroczyć tę jej moc, która ożywia jego ciało, a także tę jej moc, dzięki której może poznawać zmysłowo. Przekraczając zatem te moce swej duszy, stwierdził w pewnym momencie: *Oto dochodzę do rozległych pól, do przestronnego pałacu mojej pamięci, gdzie się przechowują niezliczone obrazy najróżniejszych rzeczy, przyniesione przez zmysły*[92].

Pamięć, o której pisał w *Wyznaniach* Augustyn, nie jest jednak zwykłym depozytem, w którym przechowywane są wszystkie poprzednie doświadczenia człowieka. Jest ona czymś zdecydowanie ważniejszym – jest świadomością w całej jej aktywności. Jak pisze Michele Pellegrini, powołując się na wybitnych znawców myśli Augustyna, *w przestrzeni pamięci, i w mocy tej władzy, życie duchowe staje się niezależne od bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, ponieważ w samej pamięci duch może wziąć materię dla swojej pracy i dla swojego życia. […] Augustynowa pamięć jest przede wszystkim głęboką i ukrytą obecnością wszelkiej intelligibilności dla samego ducha. Immanentna obecność dla myśli bytu jako intelligibilność jest pamięcią, aktualizacja jej obecności jako myśli jest* cogitatio[93]. Sam Augustyn pisał zresztą: *Co się tyczy duszy, trzeba przyznać, że pamięć nie jest czymś odrębnym od umysłu. […] Wprost więc utożsamiamy pamięć z myślą*[94].

Rozważania dziesiątej księgi *Wyznań* od numeru 9 do numeru 15 ukazują poszczególne rzeczy, które znajdują się w pamięci. Pamięć zawiera więc w sobie najpierw obrazy i jeszcze nie zagubione pojęcia rzeczy materialnych. W niej, następnie, znajduje się także wiedza z dziedziny nauk wyzwolonych, a więc reguły gramatyki i dialektyki, które są w niej na ich sposób, czyli jako pojęcia. Podmiot nie wie, skąd one się w nim znalazły, ponieważ nie przybyły do niego poprzez zmysły. Dlatego też *uczenie się ich nie jest niczym innym jak procesem myślowym, w którym to, co pamięć w sobie zawierała jako rzeczy bezładnie rozrzucone, skupia się i – przez skierowanie na nich uwagi – porządkuje w taki sposób, by rzeczy te znajdowały się jakby pod ręką w tej samej pamięci, gdzie się przedtem poniewierały w bezładzie*[95]. W pamięci, następnie, znajdują się *niezliczone zasady i prawa liczb i wymiarów*, czyli pojęcia i reguły arytmetyki i geometrii, które są pozbawione jakości zmysłowych. Pamięć przechowuje również uczucia i wzruszenia właśnie na sposób pamięci, a zatem nie tak, jak je niegdyś doświadczała, gdy, na przykład, była świadoma aktualnie przeżywanego przez duszę smutku czy radości.

---

[92] Tamże, X, 8, S. 181.
[93] M. Pellegrini, *Le „Confessioni" di Sant'Agostino*, Roma 1972, s. 134-135.
[94] Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 14, s. 187.
[95] Tamże, X, 11, s. 185.

Dochodząc do kresu analiz różnych przedmiotów zawartych w pamięci, Augustyn stawia niezwykle ważne pytanie odnoszące się do niego samego, a dokładniej: do tego, co w nim jest najbardziej intymne i głębokie. *Kto zdoła głębiej tę sprawę zbadać? Kto zdoła pojąć, jak to naprawdę jest? Ciężko się trudzę, o Panie, na tym polu, którym ja sam dla siebie jestem. […] Siebie badam, swoją pamięć, swój umysł. Nic dziwnego, że to, co nie jest mną, jest ode mnie odległe. Ale cóż mi może być bliższe niżeli ja sam sobie? A oto nie mogę pojąć właściwości mojej pamięci, chociaż bez niej w ogóle nie mógłbym mówić o sobie*[96]. Odkrycie niezgłębionych przestrzeni pamięci jest dla Augustyna tym samym, co odkrycie niemożliwej do ostatecznego zgłębienia wielkości jego duszy – w konsekwencji: wielkości jego samego. *Wielka jest potęga pamięci. Trwogą przejmuje, Boże mój, to niezgłębione, nieskończone bogactwo. I to tym właśnie jest duch, tym jestem ja. Czymże więc jestem, Boże mój? […] Wszystkie te rzeczy przebiegam i przelatuję, jak zechcę, a nieraz się w nie zagłębiam. Dokąd zdołam, lecz nigdzie nie znajduję dna. Taka jest siła pamięci, taka jest siła życia w człowieku żyjącym – chociaż jest on śmiertelny*[97].

Poszukując Boga w swej duszy Augustyn postanawia zatem przekroczyć także swoją pamięć. *Cóż więc mam uczynić, o prawdziwe Życie moje, Boże mój? Wyjdę i poza tę moc, która się nazywa pamięcią, przekroczę ją, aby się wznieść do Ciebie, o Światło błogie! Jak Ty przemówisz do mnie? Oto wstępując poprzez moją duszę do Ciebie, który nade mną trwasz, przekroczę także moc zwaną pamięcią, pragnąc w jedynie możliwy sposób Ciebie dosięgnąć i w jedynie możliwy sposób do Ciebie przylgnąć*[98]. Czym prędzej jednak stwierdza, że ta droga wznosząca się poza lub ponad pamięć jest drogą donikąd. Bóg bowiem jest dostępny dla człowieka właśnie w jego pamięci. *Jeśli Cię znajdę poza moją pamięcią, to nie będę Ciebie pamiętał. A jakżeż w ogóle mam Cię znaleźć, jeżeli Ciebie nie pamiętam?*[99]

Jak więc można rozwiązać ten problem? Zdaniem Augustyna, szukanie Boga jest jednocześnie poszukiwaniem życia szczęśliwego, ponieważ jak ciało żyje dzięki duszy, tak dusza żyje dzięki Bogu. Jeśli człowiek poszukuje życia szczęśliwego, to znaczy, że jeszcze go nie posiada. A przecież wszyscy ludzie pragną szczęścia. Skąd zatem pochodzi to pragnienie? Dlaczego ludzie mają ideę szczęścia? Czyżby to znaczyło, że kiedyś wszyscy byli szczęśliwi i że pamięć o tym szczęściu ciągle w nich trwa? *Gdzież to więc ja i kiedy doznałem mojego szczęścia, jeśli je teraz tak wspominam, tak kocham, z taką tęsknotą*

---

[96] Tamże, X, 16, s. 189.
[97] Tamże, X, 17, s. 190.
[98] Tamże, X, 17, s. 190-191.
[99] Tamże, X, 18, s. 191.

przywołuję? A nie dotyczy to tylko mnie czy jakiejś ograniczonej liczby ludzi. Przecież wszyscy chcemy być szczęśliwi![100] Odpowiedź na te pytania znajduje Augustyn w utożsamieniu życia szczęśliwego z prawdą. Wszyscy ludzie pragną bowiem prawdy – i to do tego stopnia, że nawet człowiek, który kłamie, nie chce być oszukiwany. *Pytam wszystkich, czy woleliby się radować prawdą, czy fałszem. Odpowiadają, że wolą się radować prawdą, z taką samą pewnością, z jaką mówią, że pragną być szczęśliwi. A szczęście przecież polega na radowaniu się prawdą, czyli na radowaniu się Tobą, który jesteś Prawdą, Boże, Światłości moja, Boże mój, od którego wyglądam zbawienia*[101].

Utożsamienie prawdy z życiem szczęśliwym prowadzi ostatecznie Augustyna do stwierdzenia, że Bóg znajduje się w pamięci. Oczywiście, nie przebywa On ani w jej części zmysłowej, ani uczuciowej, ani nawet w tej najbardziej intymnej, w której dusza wspomina samą siebie. Bóg nie jest przecież duszą, lecz jej Panem. Ponadto dusza, tak jak jej uczucia, zmienia się, podczas gdy Bóg jest niezmienny. Z pewnością jednak zamieszkuje On ludzką duszę, a dokładniej: jej pamięć, ponieważ człowiek ciągle o Nim pamięta od chwili, gdy Go poznał. Dlatego też na końcu swych poszukiwań mógł Augustyn pełen radości zawołać do Najwyższego: *Jakże rozległe przemierzyłem obszary mej pamięci w poszukiwaniu Ciebie, Panie! A nie znalazłem Ciebie poza nią. Niczego bowiem nie dowiedziałem się o Tobie oprócz tego, com pamiętał od czasu, gdy po raz pierwszy Ciebie poznałem. Bo odkąd Ciebie poznałem, nie zapomniałem o Tobie. Gdziekolwiek bowiem znajdowałem prawdę, znajdowałem mego Boga, będącego prawdą samą; a o niej, odkąd ją poznałem, zawsze pamiętam. Odkąd więc Ciebie poznałem, trwasz w mej pamięci i tam Cię odnajduję, gdy sobie przypominam o Tobie i Tobą się raduję. To jest święta rozkosz, jaką mnie miłosiernie obdarzyłeś, ulitowawszy się nad moim ubóstwem*[102].

Mówiąc o przebywaniu Boga w ludzkiej duszy, nie należy jednak mówić o dokładnym miejscu, które On w niej zamieszkuje. *A jednak raczysz – odkąd Cię poznałem – mieszkać w mojej pamięci. I czemuż pytam, w którym jej miejscu mieszkasz? Czyż można tam rozróżnić miejsca? To pewne, że w niej mieszkasz. Bo odkąd Cię poznałem, o Tobie pamiętam. I właśnie w pamięci Ciebie odnajduję, ilekroć Cię wspominam*[103]. Z tym wiąże się jeszcze jedno pytanie, jakie stawia Augustyn. *Ale gdzie ja Ciebie niegdyś znalazłem w taki sposób, że zdołałem Cię poznać? Bo zanim Cię poznałem, jeszcze nie było Ciebie w mojej pamięci. Gdzież więc Ciebie spotkałem w taki sposób, że Cię poznałem –*

---

[100] Tamże, X, 22, s. 194.
[101] Tamże, X, 23, s. 195.
[102] Tamże, X, 24, s. 196.
[103] Tamże, X, 25, s. 197.

gdzież, jeśli nie w Tobie samym ponade mną?[104] Jedyną odpowiedzią jest spotkanie człowieka z Bogiem, który jest Prawdą. Najwyższa Prawda jest bowiem zawsze powyżej niego, ponieważ zawsze odpowiada i kieruje tymi, którzy pragną u Niej znaleźć radę. Człowiek zatem powinien nie tyle usłyszeć od Boga to, czego by sam chciał, ile bardziej pragnąć tego, co od Boga usłyszy. I tą usłyszaną od Boga prawdą powinien żyć i nią się nieustannie radować. Swe rozważania dotyczące miejsca przebywania Boga w duszy człowieka kończy Augustyn słowami, w których osobisty żal, płacz, radość i uniesienie łączą się w jedno mistyczne wyznanie: *Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie – rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem ku Tobie. Skosztowałem – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęła mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim*[105].

Usiłując wskazać miejsce, w którym człowiek może rozpoznać w sobie obecność Boga, Augustyn mówił przede wszystkim o duszy człowieka. Pozostawał więc wierny tradycji tego myślenia o człowieku, jaką wyznaczyli Platon i Plotyn, dla których człowiek utożsamiał się w pewnej mierze z niematerialną duszą. Natomiast Levinas patrzył na człowieka w świetle jego istotowego zjednoczenia duchowości z cielesnością. Mówił więc o całym człowieku. Ukazując następnie jego swoiste powiązanie z Bogiem, posługiwał się kołem hermeneutycznym, w którym bez trudu można dostrzec niejako dwa takty. Pierwszy takt polega na dostrzeżeniu w człowieku istnienia odpowiedzialności za Drugiego, która przenika całe jego człowieczeństwo, zarówno jego duchowość, jak i cielesność. Odpowiedzialność ta jest śladem Transcendencji. W ten sposób refleksja dotycząca człowieka odsyła nas do Boga. Natomiast drugi takt mówi o wyborze człowieka przez Dobro do odpowiedzialności. Refleksja poświęcona Bogu odsyła nas do człowieka, ponieważ tkwiąca w człowieku odpowiedzialność za Drugiego staje się zrozumiała dopiero w świetle Dobra. Właśnie w świetle tak rozumianego Levinasowego koła hermeneutycznego można rozpoznać Boga, *który nawiedza myśl – qui vient à l'idée* – jak brzmi tytuł jednego z głównych dzieł Levinasa[106]. Tak również trzeba patrzeć na czło-

---

[104] Tamże, X, 26, s. 197.

[105] Tamże, X, 27, s. 197-198.

[106] E. L e v i n a s, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982; tłum polskie: T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

wieka, który jest swoistym miejscem ukrytej – choć przecież mimo wszystko jakoś dostrzegalnej – obecności Boga. Jak bowiem pisał Levinas, *kiedy nawiedza mnie idea Nieskończonego, to profetyczne wydarzenie wykracza poza psychologiczną partykularność. Słychać w nim uderzenia źródłowego czasu, w którym idea Nieskończonego – przestaje być czymś formalnym – znaczy dla siebie i przez siebie. Bóg-nawiedzający-myśl jako życie Boga*[107].

Ta obecność Boga jest rzeczywiście szczególna. Jest On bowiem *transcendentny aż po nieobecność – un Dieu transcendant jusqu'à l'absence*, jak brzmiał tytuł ostatniego wykładu Levinasa z 21 maja 1976 roku[108]. *Bóg jest wyrwany z obiektywności obecności* – mówił wtedy Levinas – *i z bycia. Nie jest On ani przedmiotem, ani interlokutorem w dialogu. Jego oddalenie lub Jego transcendencja obraca się w moją odpowiedzialność: w to, co jest* par excellence *nie-erotyczne!*[109] Zatem między Bogiem a podmiotem staje – jako swoisty pomost – drugi człowiek, za którego z woli Boga człowiek jest nieskończenie odpowiedzialny. Ta odpowiedzialność za Drugiego jest tutaj tak dalece ważna i wręcz niezbędna, że Levinas twierdzi, iż bez niej *słowo Bóg nie mogłoby się [w ogóle] pojawić*[110]. Ale też, z drugiej strony, ta odpowiedzialność za Drugiego sprawia, że *Bóg nie jest po prostu pierwszym drugim – lecz że jest On innym niż drugi, innym inaczej, innym innością uprzednią niż inność drugiego, niż etyczne zobowiązanie wobec bliźniego. Różny, również, od wszelkiego bliźniego. I transcendentny aż do nieobecności, aż do możliwego pomieszania z nieładem* il y a. *Pomieszania, w którym substytucja za bliźniego zyskuje w bezinteresowności, w szlachetności – i gdzie transcendencja nieskończonego wznosi się do chwały. Transcendencja, która może uważać się za prawdziwą poprzez prawdę diachronii, bez syntezy, bardziej wzniosłą niż prawdy, które ją potwierdzają*[111].

Mówiąc o miejscu obecności Innego w podmiocie, Levinas stronił od pojęć klasycznej metafizyki. Nie chciał używać takich terminów, jak dusza, duchowość duszy czy też stan duszy[112]. Natomiast chętnie posługiwał się terminem „psychizm". Według Lalande'a, psychizm jest *całością fenomenów psychicznych tworzących pewną całość: czy to wtedy, gdy konstytuują życie mentalne, świadome lub nieświadome pewnego indywiduum, czy to wtedy, gdy tworzą z nich pewną usystematyzowaną część*[113]. Niewątpliwie, Levinasowy

---

[107] T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 44.
[108] Por. T e n ż e, *Dieu, la mort et le temps*, s. 252.
[109] Tamże, s. 258.
[110] Tamże, s. 259.
[111] Tamże, s. 258.
[112] Por. tamże, s. 243.
[113] A. L a l a n d e, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1972, s. 851.

psychizm pojęty jako Inny-w-Toż-Samym jest taką właśnie całością fenomenów psychicznych człowieka, które każą mu – aż po szaleństwo! – być odpowiedzialnym za Drugiego i dźwigać jego ciężary, łącznie z ciężarami jego win i jego śmiercią. Jednocześnie ten psychizm jest niejako istotowo złączony z cielesnością człowieka. Nie można bowiem pojąć zawartej w psychizmie relacji do Innego bez rąk odbierających sobie kromkę chleba od ust, aby podać ją głodnemu. Taka głoszona przez Levinasa jedność psychizmu i cielesności była radykalnym odejściem od kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała. *Dla Kartezjusza* – mówił on dnia 12 maja 1976 roku – *jedność duszy i ciała zakładała cudowną interwencję, ponieważ była poszukiwana według racjonalności przedstawienia; chodziło o myślenie problemu zebrania i jednoczesności dwóch odrębnych substancji. Lecz, wychodząc od odpowiedzialności za innego człowieka, psychizm podmiotu jest jeden-dla-innego* [l'un-pour-l'autre], *jeden przed daniem innemu, i zatem jeden mający ręce do dawania. Subiektywność ludzka jest z ciała i krwi. […] Chodzi tutaj o odjęcie sobie w dawaniu, które zakłada ciało, ponieważ dawanie aż do końca jest dawaniem chleba odjętego od własnych ust. Subiektywność jest tutaj ciężkością ciała wykorzenionego ze swego własnego* conatus[114].

W tych stwierdzeniach bez trudu daje się usłyszeć echo wielu sformułowań wyrażonych przez Levinasa już wcześniej, zwłaszcza zawartych w opublikowanej w 1974 roku książce *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Przytoczmy z niej jeden tylko fragment: *Ciało nie jest ani przeszkodą zawadzającą duszy, ani zniewalającym ją grobem, lecz tym, co sprawia, że Sobość jest wyczuleniem samym. Skrajna bierność «ucieleśnienia» – być podatnym na choroby, na cierpienie, na śmierć, to być zdolnym do współczucia i, jako Sobość, do daru, który kosztuje. Poniżej zera wyznaczonego przez inercję i nicość, w braku bycia w sobie, a nie w bycie, bez miejsca, gdzie oprzeć by można głowę, w bez-miejscu i tym samym bez kondycji, sobość okaże się siłą, która dźwiga świat – dźwiganiem, cierpieniem, brakiem spoczynku i ojczyzny, który wiąże się z prześladowaniem – substytucją innego*[115].

Czas wybrania

Dla Augustyna miejscem, w którym dusza rozpoznaje w sobie obecność Boga, jest swoiście pojmowana przez autora *Wyznań* pamięć. Ten przejaw działalności duszy łączy się u niego z dwoma wymiarami czasu. Sama pamięć, po

---

[114] E. L e v i n a s, *Dieu, la mort et le temps*, s. 221.

[115] T e n ż e, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 139. przyp. 12; cyt. za: T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 183, przyp. 14. Por. również: tamże, s. 117, 125, 132-133, 134, 183-184, 238.

pierwsze, kojarzy się najpierw z tym, co już było, a zatem z przeszłością. Stąd dla Augustyna najważniejsze było to, co pamiętał od czasu, gdy po raz pierwszy poznał Boga. Od tej chwili bowiem nie mógł już o Nim zapomnieć. Jeśli jednak Augustynowa pamięć jest jednocześnie *cogitatio*, czyli ponieważ utożsamia się ona z myślą, i ponieważ – jest to następny element naszego rozumowania – myślenie urzeczywistnia się w teraźniejszości, to drugim wymiarem czasowym owej pamięci jest właśnie teraźniejszość. Jak należy rozumieć pamięć, która urzeczywistnia się w tych dwóch wymiarach czasu?

Odpowiedź na to znajdziemy w zawartych w *Wyznaniach* rozważaniach Augustyna na temat czasu. Nie miał on bowiem najmniejszej wątpliwości, że czas został stworzony przez niezmiennego i wiecznego Boga. W swej istocie pozostaje on jednak tajemnicą, o której świadczą pełne przenikliwości pytania Augustyna: *Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem. Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby teraźniejszości. Owe dwie dziedziny czasu – przeszłość i przyszłość – w jakiż sposób istnieją, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma? Teraźniejszość zaś, gdyby zawsze była teraźniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością. Jeśli więc teraźniejszość jest czasem tylko dlatego, że odchodzi w przeszłość, to jakże i o niej możemy mówić, że jest, skoro jest tylko dzięki temu, że jej nie będzie?*[116]

Czymże więc jest czas? Augustyn dochodzi ostatecznie do stwierdzenia, że jest on *rozciągłością samego umysłu* [distentio animi][117]. To ona tłumaczy fakt, że z jednej strony nie ma ani przyszłości (bo jeszcze jej nie ma), ani przeszłości (bo już jej nie ma), i że, z drugiej strony *istnieją następujące trzy dziedziny czasu: teraźniejszość rzeczy minionych, teraźniejszość rzeczy obecnych, teraźniejszość rzeczy przyszłych. Jakieś tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy. […] Teraźniejszością rzeczy przeszłych jest pamięć, teraźniejszością rzeczy obecnych jest dostrzeganie, teraźniejszością rzeczy przyszłych – oczekiwanie*[118]. Zatem trzy dziedziny czasu zostają sprowadzone do jednego jego wymiaru – do teraźniejszości. Jest tak dlatego, że, według niego, w umyśle człowieka istnieją trzy następujące funkcje: oczekiwanie, uwaga i pamięć. Dzięki nim możemy przechodzić z jednego wymiaru czasu do innego: *to, czego umysł oczekuje, poprzez to, na co zwraca uwagę, przechodzi w to, co on zapamiętuje*.

---

[116] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, XI, 14, s. 227-228.
[117] Por. tamże, XI, 26, s. 237.
[118] Tamże, XI, 20, s. 232.

Chociaż więc przyszłości jeszcze nie ma, to jednak tkwi w umyśle jej oczekiwanie. I chociaż przeszłości już nie ma, to przecież w umyśle przechowuje się o niej pamięć. Na pewno też czas teraźniejszy nie ma żadnej rozciągłości, gdyż jako granica między przyszłością a przeszłością istnieje w samym momencie swego przemijania. Ale – jak stwierdza Augustyn – *trwa skupienie umysłu, w którym to, co ma być, przebiega ku nieistnieniu*[119].

Można więc mówić o swoistym tryumfie teraźniejszości w Augustynowej koncepcji czasu, ponieważ właśnie jej w jakiś sposób jest podporządkowana pamięć o Bogu, który w pewnym momencie ukazał się jako Prawda. Podobny tryumf teraźniejszości dochodzi do głosu także w husserlowskiej teorii czasu, gdzie wszystko podporządkowane jest teraźniejszości świadomości intencjonalnej. Zdaniem Levinasa, wizja czasu, którą głosił Husserl, sprawia, że niemożliwa jest jakakolwiek autentyczna transcendencja, ponieważ na skutek swoistego imperializmu świadomości sprowadzającej wszystko do przedstawienia, zanika wszelka inność. To, co inne, co transcendentne, staje się ostatecznie immanencją świadomości. *Czas teraźniejszy* – mówił podczas wykładu dnia 19 grudnia 1975 roku – *jest samą współczesnością i manifestacja bycia jest ciągłym przedstawieniem. Podmiot byłby więc w ten sposób istotowo mocą przedstawienia, w czynnym sensie tego terminu. On jednoczy czas w czas teraźniejszy, poprzez retencję i protencję: to, co wydaje się znikać, jest zatrzymane, czas jest zatrzymany przez podmiot. […] Subiektywność interweniuje w ten sposób, aby zjednoczyć różne elementy; ta spontaniczność podmiotu, która wzywa ukazanie, aby zgromadzić to, co się rozprasza, jest momentem, w którym intencja przestaje być ślepa. […] Spontaniczność podmiotu gromadzi to, co różne, w strukturę intelligibilną i w ten sposób powstaje światło*[120].

Dlatego też Levinas, pragnąc ukazać autentyczną Transcendencję, to znaczy taką, która nie zostanie sprowadzona do immanencji świadomości poznającej i przedstawiającej, mówi najpierw o przeszłości, która nigdy nie może być sprowadzona do teraźniejszości. Gdybyśmy chcieli odwołać się tutaj do teorii czasu Augustyna, to musielibyśmy powiedzieć, że Levinas próbuje ukazać taką przeszłość, która nigdy nie stanie się teraźniejszością przeszłości. Jest to niepamiętna przeszłość, w której Dobro wybrało człowieka do dobroci. Jest to niemożliwy do odzyskania przez teraźniejszość poznającej świadomości moment, w którym dokonał się ów wybór. *Podmiot jako zakładnik* – mówił podczas wykładu w dniu 30 stycznia 1976 roku – *nie jest początkiem; jest z tej strony wszelkiego czasu teraźniejszego. To dlatego pamięć nie dochodzi do zsynchronizowania jego subiektywności. On odsyła do pewnej przeszłości, któ-*

---

[119] Por. tamże, XI, 28, s. 239-240.

[120] E. L e v i n a s, *Dieu, la mort et le temps*, s. 170.

ra nigdy nie była obecna, do przeszłości niepamiętnej [un passé immémorial], *która jest przeszłością przed-źródłowego przywiązania* [l'affection pré-originelle] *przez drugiego*[121]. Na skutek tego pojawia się relacja *z przeszłością, która nigdy nie była obecna*[122]. Właśnie w niej dokonał się wybór i wezwanie podmiotu przez Dobro do dobroci. Dlatego też w podmiocie dzieje się tak, *jakby w ja* [le moi], *na zawsze nieredukowalnym do teraźniejszości, istniała przeszłość z tej strony wszelkiej przeszłości, przeszłość absolutna i niereprezentowalna. Czas teraźniejszy jest miejscem inicjatywy i wyboru. Lecz czyż Dobro nie* wybrało *podmiotu przed wszelkim wyborem, [czyż nie dokonało] wybrania* [une élection], *które jest odpowiedzialnością ja, od której to ja nie może się uchylić i które z niej wywodzi swoją jedyność? Ta uprzedniość odpowiedzialności w odniesieniu do wolności oznacza dobroć Dobra: Dobro powinno mnie wybrać, zanim ja mogę wybierać; Dobro powinno mnie wybrać jako pierwsze*[123].

Levinas usiłuje przybliżyć to rozumienie niepamiętnej przeszłości – i nie związanej z nią teraźniejszości – poprzez pojęcie diachronii czasu. W jej przypadku występuje swoiste przekroczenie trwania. Polega ono jednocześnie na padaniu (l'*in*cidence) – tak jak na coś pada promień światła – Innego w Toż-Samego oraz na braku koincydencji czasowej. *Ten model czasu nie oznacza mediacji między byciem i nicością, lecz relację z tym, czego myśl nie umiałaby zawrzeć, z nie dającym się zawrzeć* [*lub* nieskończonym]. *On powinien być myślany poza byciem i nicością, jako «zbyt-pełny», jako modalność, gdzie to, co więcej, niepokoi to, co mniej*[124].

Koncepcja czasu, którą głosi Levinas, jest radykalnie anty-husserlowska. Diachronia jest bowiem taką czasowością, w której ani przeszłość (niepamiętna), ani też przyszłość nie znajdują swego źródła w teraźniejszości. Nie mogą być bowiem sprowadzone do intencjonalności świadomości, której podstawowym czasem jest właśnie teraźniejszość. *Posłuszeństwo [Dobru]* – mówił Levinas 23 kwietnia 1976 roku – *które poprzedza nasłuchiwanie innego jest anachronizmem inspiracji, bardziej paradoksalnej niż wszelka przepowiednia* [la prédiction]. *Ono jest szczególnym posłuszeństwem rozkazowi, by słuchać* przed *usłyszeniem go. To zobowiązanie do wierności jest Innym w Toż-Samym, to znaczy* czasem, dzianiem się [se passer] *Nieskończonego*[125]. Podobną myśl wyraził Levinas podczas wykładu, który odbył się dwa tygodnie wcześniej, dnia 9 kwietnia 1976 roku. *Inspiracja, która jest psychizmem, nie jest obecnością*

---

[121] Tamże, s. 189.
[122] Tamże, s. 204.
[123] Tamże, s. 207.
[124] Tamże, s. 168.
[125] Tamże, s. 234.

[la présence] *Innego w Toż-Samym. Obecność odnosi się do poznania i do intencjonalności, które są zawsze poznaniem na miarę ich możliwości – korelacją i równością między rzeczą myślaną i myślą. Tutaj jest mowa o pęknięciu Toż-Samego, którego Inny niepokoi i wyrywa z jego spoczynku. Odpowiedzialność nie może wyrażać się w terminach obecności. Odpowiedzialność za innego we mnie jest wymaganiem, które wzrasta w miarę, jak się odpowiada, niemożliwością spłacenia długu i w ten sposób niemożliwością zgodności: przekroczeniem* [une excédence] *czasu teraźniejszego. To przekroczenie jest chwałą; to z nim ukazuje się Nieskończony jako zdarzenie. Przekroczenie czasu teraźniejszego jest życiem Nieskończonego. Nierozłączność Innego w Toż-Samym bez obecności Innego w Toż-Samym jest czasowością, poprzez nie-koincydencję nieredukowalną do terminów relacji*[126].

Odrzucając husserlowską koncepcję czasu z jej tryumfem teraźniejszości świadomości intencjonalnej, Levinas odrzucił więc także tę koncepcję czasu, którą przed wiekami głosił Augustyn. Wydaje się przy tym, że Levinasowa diachronia wybrania człowieka przez Dobro do odpowiedzialności za Drugiego lepiej stoi na straży transcendencji Boga niż Augustynowe stwierdzenie, że istnieje ogromna różnica między wiecznością Boga a czasem doświadczanym przez człowieka. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że *czas zawdzięcza swą długość tylko wielkiej ilości ruchów, które jeden po drugim przemijają, gdyż nie mogą istnieć wszystkie razem. W wieczności zaś nic nigdy nie przemija, lecz wszystko jest obecne. Żaden zaś czas nie jest cały teraźniejszością*[127]. Nie wystarczy przecież stwierdzenie tej różnicy, wręcz przepaści, między wiecznością Boga a czasem człowieka, ponieważ istnienie Boga w ludzkiej duszy zostało sprowadzone przez Augustyna do pamięci, która urzeczywistnia się w teraźniejszości myślenia duszy. W świetle przemyśleń Levinasa powstaje głęboko uzasadniona wątpliwość, czy w tym przypadku transcendencja Boga nie stała się po prostu immanencją poznającej duszy.

Od diachronii, która w filozofii Levinasa wyraża niewspółmierność czasów między życiem człowieka a momentem wybrania go do dobroci przez Dobro, należy odróżnić wydarzające się w konkretnym czasie, w teraźniejszości, zdarzenie, w którym ów człowiek uświadamia sobie to wybranie. To zagadnienie najbardziej wyczerpująco zostało ukazane przez Levinasa w roku 1961 w książce *Totalité et Infini*[128], w której jest mowa o nawiedzeniu podmiotu przez nagą i bezbronną twarz drugiego człowieka. Podczas swych ostatnich wykładów Levinas powrócił do tego problemu dość marginalnie. Dnia 20 lute-

---

[126] Tamże, s. 227.

[127] Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, 11, s. 225-226.

go 1976 roku mówił: *Bliskość ukazuje się jako relacja z drugim, który nie może przemienić się w obrazy ani wystawić się w temacie. Drugi nie jest nadmierny* [démesuré], *lecz niezmierzony* [incommensurable], *to znaczy, że nie jest on tematem i nie może ukazać się świadomości. On jest twarzą, i jest coś takiego, jak niewidzialność twarzy, która staje się obsesją*[129].

Wydaje się, że w tym przypadku zachodzi podobieństwo między Levinasowym czasem nawiedzenia człowieka przez twarz Drugiego, na skutek którego rodzi się świadomość odpowiedzialności za niego, a Augustynowym momentem, w którym Bóg jako Prawda po raz pierwszy ukazał się człowiekowi i od którego nie może on już Go zapomnieć.

Relacje człowieka do Boga

Dla Augustyna relacja człowieka do Boga jest relacją osobową, a jednocześnie zwrotną. Uświadomiwszy sobie, że Bóg jest miłością, człowiek powinien odpowiadać Mu postawą przeniknięta chwałą, najwyższą czcią, miłością i tęsknotą. Taki zresztą nastrój przebija niemal z każdej stronicy jego *Wyznań*. Człowiek powinien bowiem zawsze wybierać wyższe wartości i im podporządkowywać niższe. W konsekwencji powinien zawsze kochać przede wszystkim Boga, dopiero potem człowieka. Trzeba Go kochać w sposób absolutny i nieskończenie. Nie ma tu miejsca na równość między miłością do Boga a miłością do człowieka. Przeciwnie, powinna tu zaistnieć jakaś istotowa nierówność miłości, ponieważ Boga trzeba kochać bardziej niż samego siebie – bez jakiejkolwiek odpłatności czy porównywania. Kochając, człowiek powinien w pewnym sensie zapomnieć o sobie. Jest to bowiem zapomnienie błogosławione, gdyż zapomnieć siebie – znaczy znaleźć siebie, a zgubić siebie – znaczy ocalić się.

By móc pełniej zrozumieć tę konieczność całkowitego oddania się Bogu w miłości, trzeba przywołać słynne dla Augustyna rozróżnienie na *uti* (używanie) i *frui* (napawanie się), które wyłożył w traktacie *De doctrina christiana*[130]. Według niego, życie moralne człowieka polega na tym, że człowiek różnorako ustosunkowuje się do rzeczy. Jednymi się napawa, natomiast innymi się tylko posługuje. W przypadku napawania wola zwraca się do danej rzeczy z miłości do niej samej – *frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam*. Natomiast w przypadku używania jakiejś rzeczy, wola kieruje się ku niej jedynie po

---

[128] E. L e v i n a s, *Totalité et Infini*, La Haye 1961; tłum. polskie: T e n ż e, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

[129] T e n ż e, *Dieu, la mort et le temps*, s. 202.

[130] Por. P h. B ö h n e r, E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 213-215.

to, aby ją sobie podporządkować dla realizacji takich czy innych celów – *uti autem, quo in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre*. Dokonawszy tego pojęciowego rozróżnienia Augustyn bez najmniejszego wahania stwierdza, że człowiek napawać się może tylko Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym – *solo Deo fruendum est*. Wynika z tego, że jeśli mamy Boga kochać z całej naszej duszy, to znaczy, że nie wolno człowiekowi jakby zostawiać coś w niej dla siebie samego. *Człowiek jest czymś takim, co całkowicie i w zupełności musi być dla Boga użyteczne – na tym polega jego wielkość*[131].

Natomiast w przypadku filozofii Levinasa, trudno mówić o relacji między człowiekiem a Dobrem, która byłaby relacją w pełni osobową – to znaczy „twarzą w twarz" – i jednocześnie relacją zwrotną. *Bóg wymyka się obiektywizacji* – mówił Levinas dnia 30 kwietnia 1976 roku – *i nie znajduje się nawet w relacji Ja-Ty, nie jest Ty jakiegoś Ja, nie jest dialogiem lub w dialogu. Lecz nie jest tym bardziej możliwy do oddzielenia od odpowiedzialności za bliźniego, który, on, jest Ty dla ja* [moi]. *Bóg jest zatem trzecią osobą lub* Onością [Illéité]. *I porządek* [l'ordre], *któremu, podmiot, jestem podporządkowany, przychodzi z rozumienia, które słyszę tylko w moim własnym Mówieniu* [Dire]. *[…] Gdyż Bóg nie znajduje się w korelacji, w której spojrzenie przychodziłoby szukać spojrzenia. Oność, jest nie-skończonym, poza strukturą, w której spojrzenie przyjmowałoby swój wstrząs i włączałoby go w* logos[132].

W koncepcji Boga jako Oności – a dokładniej: w dzianiu się pewnej intrygi trzech osób – można wyróżnić niejako dwa takty. Pierwszym taktem jest wybór człowieka przez Dobro do dobroci. Dokonał się on w czasie an-archicznym, należącym do istoty głoszonej przez Levinasa diachronii – a zatem niejako przed podmiotem, przed czasem uświadomionym przez podmiot. Było to wezwanie i naznaczenie dokonane przez Dobro przed jakimkolwiek osobistym zaangażowaniem i zapoczątkowaniem ze strony podmiotu. Wybór ten stanowi istotę dziejów swoistej pre-historii Ja jako zakładnika Drugiego, uprzedniej wobec historii *ego*. Na skutek tej pre-historii dzieje się *tak, jakby istniała we mnie* – mówił dnia 27 lutego 1976 roku Levinas – *na zawsze nieredukowalna do teraźniejszości przeszłość poza wszelką przeszłością, przeszłość absolutna i nieprzedstawialna. Czas teraźniejszy jest miejscem inicjatywy i wyboru. Lecz czyż Dobro nie* wybrało, *przed wszelkim wyborem, podmiotu, wyborem, który jest odpowiedzialnością ja – tego ja, który nie może się z niej uwolnić i jej zawdzięcza swą jedność* [l'unicité]*? Ta uprzedniość odpowiedzialności w odniesieniu do wolności oznacza dobroć Dobra: Dobro powinno mnie obrać* [élire],

---

[131] Tamże, s. 215.

[132] E. L e v i n a s, *Dieu, la mort et le temps*, s. 236-237.

zanim ja mógłbym je wybrać [choisir]; *Dobro powinno mnie obrać jako pierwsze*[133].

Drugi takt składający się na istotę Boga pojętego jako Oność jest czas świadczenia o Nim wobec drugiego człowieka. Odpowiedź człowieka na wybór nie jest bowiem skierowana z powrotem do Boga – jak to było w przypadku Augustyna – czy to w postaci dziękczynienia, uwielbienia, czy napawania się Nim. Relacja z Onością nie jest bowiem relacją zwrotną. Odpowiedź człowieka na wybór dokonany przez Oność idzie w kierunku zupełnie innej osoby – w stronę Drugiego. Czas podmiotu jest zatem czasem pojętym jako *à-Dieu*, czyli świadczeniem o Nieskończonym poprzez nieskończoną służbę drugiemu[134]. Świadczenie to przyjmuje postać tego, co Levinas określa mianem „chwały Nieskończonego". Świadectwo, jakie daje o Bogu człowiek, będąc odpowiedzialnym za Drugiego, jest, zdaniem Levinasa, swoistym *wyjątkiem wobec reguły bycia: w nim objawia się Nieskończony, nie ukazując się, nie* pokazując się *jako Nieskończony. Nieskończony nie ukazuje się temu, który o Nim świadczy, to właśnie świadectwo należy do chwały Nieskończonego. To poprzez głos świadka poświadcza się chwała Nieskończonego* (*i tylko w tym sensie* «*Bóg potrzebuje ludzi*»). *Żaden czas teraźniejszy nie jest zdolny [do wyrażenia] Nieskończonego. U Kartezjusza, idea Nieskończonego, która lokuje się, lokator mało wygodny, w myśli, która nie może go objąć, wyraża tę dysproporcję chwały i czasu teraźniejszego*[135]. Kontynuując tę myśl tydzień później, dnia 23 kwietnia 1976 roku, Levinas stwierdził jeszcze: świadectwo *jest sposobem, w którym Nieskończony przechodzi przez skończonego, i sposobem, w którym Nieskończony się zdarza* [il est la façon dont l'Infini passe le fini, et la façon dont l'Infini se passe][136]. Z jednej więc strony Nieskończony pozostaje do końca nietematyzowalny, z drugiej zaś relacja z Nim urzeczywistnia się poprzez bliźniego, który dla tej właśnie relacji *jest momentem nieodzownym*[137]. Mówiąc o tym, Levinas odwołał się do dwóch fragmentów Biblii. Pierwszy z nich zaczerpnął z Księgi proroka Jeremiasza, gdzie utożsamia się znajomość Pana z obroną uciśnionego i ubogiego (por. Jr 22, 15-16), natomiast drugi wziął z Ewangelii św. Mateusza, gdzie jest mowa o Sądzie Ostatecznym, na którym podstawowym kryterium wyroków sprawowanych przez Syna Człowieczego będzie postawa, jaką sądzeni ludzi okazywali wobec swych bliźnich (por. Mt 25, 31-40).

---

[133] Tamże, s. 207.
[134] Por. tamże, s. 240.
[135] Tamże, s. 229.
[136] Tamże, s. 231.
[137] Por. tamże, s. 232.

Relacje człowieka do człowieka

Augustyn głosił miłość – *charitas* – jako doskonałą sprawiedliwość. Kto bowiem z całych swych sił kocha Boga, ten też wypełnia wszystkie Jego przykazania, w tym także przykazanie miłości bliźniego. Bliźni jest bowiem pewnym dobrem, które należy kochać. Przykazanie mówi ponadto, że mamy kochać bliźniego jak siebie samego. Wynika stąd podstawowe pytanie, jak mamy kochać siebie. Ponieważ człowiek jest ontycznie złożony z ciała i z duszy, miłość siebie odnosi się do tych dwóch elementów. Jednakże nie są one sobie równe. Wielkość i godność człowieka znajduje bowiem swój fundament w tym, że został on stworzony na Boży obraz i podobieństwo, a ten obraz i podobieństwo Boże, jakie w sobie nosimy, znajdują swoje miejsce w duszy. W konsekwencji należy zatem bardziej kochać swą duszę aniżeli ciało. Jak należy ją kochać? Gdyby była dobrem najwyższym, trzeba by ją kochać poprzez napawanie się nią, gdyby natomiast taką wartością nie była, należałoby jej używać. Otóż dusza nie jest tą najwyższą wartością, ponieważ jest nią sam Bóg. Wynika z tego, że kochając siebie, człowiek powinien niejako używać siebie dla Boga. Tak też powinien on kochać drugiego człowieka. Wszelka miłość ludzka jawi się więc jako miłość, która uznaje nad sobą jeszcze większą miłość – miłość do Boga. Między miłością Boga a miłością drugiego człowieka zachodzi zatem istotowa asymetria, istotowa nierówność.

Natomiast miłość między ludźmi – miłość bliźniego – zakłada równość i wzajemność. Panuje więc między nimi pełna symetria. Wynika ona bowiem z samego sformułowania „kochaj bliźniego jak siebie samego". Dlatego też na miłość odpowiada się miłością – i tego zawsze może się spodziewać miłujący. W konsekwencji mamy tu swoiste pomieszanie miłości własnej i wspaniałomyślności. Augustyn twierdził przy tym, że doskonalej kocha się człowieka szczęśliwego, którego nie możemy niczym obdarzyć, bo kochamy go miłością bardziej czystą i rzetelną. Nie zachodzi przy tym niebezpieczeństwo, że nad człowiekiem potrzebującym możemy zdobyć panowanie i w jakiejś mierze podporządkować go sobie. W miłości *charitas* ważniejsza jest zatem życzliwość niż pełnienie dobrych uczynków. A oprócz tego każdy może na tej miłości niejako zyskać, co więcej, ma się prawo spodziewać, że zostanie także obdarowany miłością ze strony tego, kogo kocha. *Mamy więc* – pisał Augustyn w traktacie *O Trójcy Świętej – trzy rzeczy w miłości: kochającego, rzecz kochaną i samą miłość. Czym więc jest miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty, albo dążącym do ich złączenia: kochającego i tego, co on kocha? Tak samo jest również w miłościach zewnętrznych cielesnych. Lecz żeby czerpać z czystszych i bardziej przejrzystych źródeł, wzgardziwszy ciałem, wznie-*

śmy się wyżej, do ducha. Co duch miłuje w przyjacielu, jeśli nie ducha? I tutaj również masz troje: kochającego, to co się kocha i miłość[138].

W przypadku filozofii Levinasa, relacja do Drugiego powinna być całkowicie jednostronna i bezinteresowna. Podmiot nie powinien spodziewać się niczego w zamian ze strony tego, za którego ponosi całkowitą odpowiedzialność. Między nim a Drugim zachodzi więc całkowita asymetria. *Jedynie ludzkim jest humanizm* innego człowieka – powiedział Levinas podczas wykładu w dniu 5 marca 1976 roku[139]. Wynika on z an-archicznego wybrania człowieka przez Dobro do odpowiedzialności i jako konsekwencja Boga pojętego jako Oność. Ja jest jedyny w tym wybraniu i w tej odpowiedzialności za Drugiego. Nikt też nie może go w tym zastąpić. Dlatego wewnętrzna jedność osoby dokonuje się właśnie poprzez odpowiedzialność za Drugiego. *Doznając ciężaru innego człowieka* – mówił Levinas dnia 27 lutego 1976 roku – *ja* [le moi] *jest wezwane do* jedności [l'unicité] *poprzez odpowiedzialność. Nad-indywiduacja ja polega na byciu we własnej skórze bez dzielenia* conatus essendi *wszystkich bytów, które są w sobie. Jestem* względem [à l'égard] *tego wszystkiego, co jest, ponieważ jestem* przez wzgląd [par égard] *dla tego wszystkiego, co jest. […] Jak gdyby jedność ja była ciężkością zaboru innego nade mną*[140]. W jakieś mierze takie jednostronne i równocześnie tak brzemienne odniesienie do Drugiego sprawia, że bez niego nie byłaby możliwa jedność ja. *W pre-historii Ja, ja jest, dogłębnie, zakładnikiem – wcześniej niż* ego. *Sobości* [le soi] *nie chodzi w jego byciu o bycie. Jest w tym re-ligijność ja, pra-źródłowo związanego z drugim. I właśnie ta bezwarunkowość zakładnika sprawia, że może być tu przebaczenie, litość lub współczucie*. Te stwierdzenia Levinas zakończył przywołaniem słów Paula Celana: *Ich bin du, wenn ich ich bin – Ja jestem ty, jeśli ja ja jestem*[141]. Podobną myśl wyraził Levinas już wcześniej, podczas wykładu w dniu 5 grudnia 1975 roku, kiedy mówił: *Ja* [je] *jest już myślane jako Ja* [Moi], *a tymczasem pozostaje ono jedyne w niemożliwości uchylenia się od innego człowieka. Od innego człowieka w jego wymaganiu, w jego* twarzy, *która jest skrajną ekspozycją, bezpośrednią, która jest całkowitą nagością – jak gdyby drugi był od razu bez osłony, biedny* [le misérable] – *i jako taki od razu mnie* [à moi] *powierzony*[142].

To swoiste wydanie się drugiemu człowiekowi wynika stąd, że między ja a Drugim zachodzi od samego początku fundamentalna asymetria, którą Levi-

---

[138] Św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, VIII, 10, 14, s. 285.
[139] E. L e v i n a s, *Dieu, la mort et le temps*, s. 213.
[140] Tamże, s. 206.
[141] Tamże, s. 205.
[142] Tamże, s. 158.

nas wyraził podczas wykładu z dnia 20 lutego 1976 roku w jednym zaledwie zdaniu: *Inny jest uciskany* [opprimé] – *ja może być tylko zobowiązane* [obligé][143]. Inaczej mówiąc, od samego początku (od zawsze?) drugi człowiek jest już prześladowany i ta jego sytuacja sprawia, że ja jest z woli i przeznaczenia Oności zobowiązane do tego, aby temu dalszemu prześladowaniu Drugiego zapobiec lub, jeszcze więcej, wziąć je niejako na własne barki po to, aby nie dźwigał on już więcej swego ciężaru. Asymetria początku ma też swoje konsekwencje, gdy chodzi o asymetrię spotkania z Drugim, które wydarza się w konkretnej współczesności czasu. Levinas mówi bowiem o konieczności nieskończonej odpowiedzialności ja za Drugiego, natomiast milczy, gdy chodzi o odpowiedzialność Drugiego za ja. Ona bowiem nigdy nie jest zwrotna; przeciwnie, ona biegnie tylko jednokierunkowo od ja ku Drugiemu.

Ponadto Levinas – w przeciwieństwie do Augustyna – sądził, że relacje międzyludzkie są w swej istocie naznaczone czymś bardzo wymiernym i materialnym, a nie przede wszystkim duchowym: przysłowiową kromką chleba odjętą sobie od ust i daną głodnemu lub, na poziomie bardziej fundamentalnym: cielesnością podmiotu, który właśnie poprzez nią czyni dar z siebie dla Drugiego. *Ja ujęte jako odpowiedzialność jest ogołocone, wystawione na cierpienie, bardziej otwarte niż wszelka otwartość. […] W tej odpowiedzialności ja nie stawia siebie, lecz gubi swe miejsce, zsyła się lub jest zesłane. Substytucja wobec innego jest jak ślad wygnania i zesłania. On jest tylko w swojej skórze, lecz skóra nie jest już osłoną – jest ona modalnością ekspozycji bez osłony. To właśnie ta bierność jest wyrażana lub sugerowana przez czasowniki wygnać* się [s'*exiler*], *zsyłać* się [*se* déporter] – *lub jeszcze wydać* się [*se* livrer][144]. Wyraża się w tym owo oderwanie, którego gwałtowność doskonale ujęła, zdaniem Levinasa, Simone Weil, w następującej modlitwie-błaganiu: *Ojcze, oderwij ode mnie to ciało i tę duszę […], aby z nich czynić rzeczy dla Ciebie, i nie pozwól, aby, na wieki, nie pozostało ze mnie nic innego jak tylko to oderwanie*[145].

*

Wielowątkowe analizy dotyczące podobieństw i różnic zachodzących między filozofią Levinasa i św. Augustyna w odniesieniu do tak kluczowych zagadnień, jak problem Boga i problem człowieka, każą nam na koniec postawić

---

[143] Tamże, s. 204.
[144] Tamże, s. 184-185.
[145] Tamże, s. 185.

pytania dotyczące przyczyn, dla których owo porównanie jest nie tylko merytorycznie uzasadnione, ale też intelektualnie bardzo inspirujące.

Bez trudu można zauważyć najpierw, że zarówno w przypadku Augustyna, jak i Levinasa, ich filozofie mają podwójne źródło – religijne i filozoficzne. Obydwaj są ludźmi głęboko religijnymi i dlatego też nawiązują najpierw do Biblii i do innych źródeł religijnych, decydujących o takim, a nie innym kształcie wiary wspólnot, do których należeli. Augustyn jako chrześcijanin nawiązywał do całego Pisma Świętego, zwłaszcza do Nowego Testamentu, oraz do wiary Kościoła sformułowanej w dogmaty podczas już odbytych do jego czasów wielkich soborów powszechnych. Natomiast Levinas jako członek żydowskiej wspólnoty ograniczał się do wizji Boga, o której mówi przede wszystkim Stary Testament oraz Talmud. Dla Augustyna Bóg jawił się więc jako Miłość urzeczywistniająca się w tajemnicy Trzech Boskich Osób oraz w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Natomiast dla Levinasa Bóg był przede wszystkim Bogiem Tory, Bogiem w trzeciej osobie, Onością, a zatem Bogiem dalekim, Wielkim Przechodzącym i Zostawiającym swe ślady, którego Eliasz zobaczył jedynie plecy. Taki właśnie Bóg naznaczył człowieka obowiązkiem troski o *wdowę, sierotę i obcego*, troski tak dalekiej i tak wyniszczającej, jak to w postaci Cierpiącego Sługi Jahwe ukazał prorok Izajasz.

Te religijne źródła były dla nich obu czymś pierwszym, wręcz fundamentalnym. Augustyn odrzuciwszy najpierw Pismo Święte – *wydawało mi się nie dość dostojne, gdy je porównywałem z monumentalną prozą Cycerona* napisał po latach w *Wyznaniach*[146], przedstawiając swoją drogę do manicheizmu – pod wpływem nauk św. Ambrożego odkrył jego niezwykłą głębię, która otwarła przed nim nowe, fascynujące horyzonty. *Powaga Pisma świętego wydała mi się tym bardziej godna czci i najczystszej wiary, że chociaż wszyscy ludzie mogą je czytać z łatwością, ma ono jednak taką głębszą warstwę, gdzie spoczywają jego wielkie tajemnice. Dzięki słowom najzwyklejszym i prostemu stylowi Pismo święte jest dostępne dla wszystkich, a jednocześnie pochłania całą uwagę ludzi o umysłach poważnych. Dlatego przygarnia do siebie wszystkich ludzi, a niektórym pozwala przejść przez wąskie furtki do Ciebie*[147]. Pisząc o owych ludziach o umysłach poważnych, przygarniętych przez Pismo Święte, którzy dostąpili łaski dojścia dzięki niemu do Boga, Augustyn miał niewątpliwie na uwadze Ambrożego, siebie samego i zapewne tych wszystkich, którzy na skutek jego filozoficznej refleksji, czerpiącej swe inspiracje z Biblii, mogli jeszcze bardziej zachwycić się wielkością i pięknem Boga. W każdym razie osobi-

---

[146] Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 5, s. 38.
[147] Tamże, VI, 5, s. 92-93.

ste błądzenia – poprzez manicheizm i sceptycyzm – pozostały dla niego gorzką lekcją mówiącą o tym, że sam rozum, przeniknięty intelektualną pychą, nieuchronnie zdąża na manowce. I że, przeciwnie, jeśli rozum będzie szukał dla siebie oparcia w autorytecie Pisma Świętego, spotka się z Bogiem, który jest Prawdą.

Natomiast Levinas widział w Biblii teksty, które zawierają w sobie niezwykłą dynamikę. Mówią bowiem o Bogu, o Jego poszukiwaniu, o Jego znalezieniu, a jednocześnie nakłaniają człowieka do dalszego szukania. I tę prawdę usiłował on następnie wyrazić językiem filozofii. *Filozofia zachodnia jest filozofią odpowiedzi* – mówił Levinas podczas rozmowy związanej z nadaniem mu doktoratu *honoris causa* na Uniwersytecie w Lejdzie w 1975 roku, a zatem w tym samym czasie, kiedy prowadził swoje ostatnie wykłady na Sorbonie – *tylko odpowiedź się liczy; rezultat, jak mówi Hegel – a przecież to pytanie jest rzeczą… nie śmiem nawet powiedzieć pierwotną, bo idea pierwszeństwa jest ideą grecką – ideą pryncypium – i nie wiem, czy wolno mówić o pierwszeństwie, kiedy chce się mówić o pytaniu jako o myśleniu myślącym więcej niż poznawczy* [doxique] *sąd odpowiedzi – o pytaniu, które jest poszukiwaniem i Pragnieniem – o poszukiwaniu w sensie, w jakim Biblia mówi o szukaniu Boga i w jakim Bóg «odnaleziony» nazywany bywa poszukiwanym* (*por. Izajasz 65, 1; trzeba zwrócić uwagę na tekst hebrajski, gdzie jest to widoczne*). *Nie jest to wcale sytuacja, kiedy człowiek zadaje pytanie; raczej samo pytanie go porywa i stawia pod znakiem zapytania. Wszystkie te sytuacje są prawdopodobnie różne w kulturze greckiej i w kulturze, która została bardzo głęboko wpisana w tradycję biblijną. Wszędzie moją troską jest właśnie przełożenie tego biblijnego nie-hellenizmu na terminy helleńskie, nie zaś powtarzanie formuł biblijnych w ich obiegowym znaczeniu, oderwanym od kontekstu, który dla takiego tekstu jest całą Biblią*[148].

Gdy chodzi o źródła filozoficznej inspiracji, zarówno Augustyn, jak i Levinas mieli tych samych „ojców". Byli nimi przede wszystkim Platon i Plotyn. Jednakże Levinas sięgał także, co w jakiejś mierze jest rzeczą oczywistą, do wielkich postaci myśli nowożytnej i współczesnej – do Kartezjusza, Kanta, Husserla i Heideggera. Dzięki temu jego myśl filozoficzna jest w pewnym sensie bardziej bogata, gdyż znajduje dla siebie więcej znaczących punktów odniesienia. To też sprawiło, że jest to myśl bardzo współczesna, zarówno co do pewnych ujęć merytorycznych, jak i co do języka, którym posługiwał się Levinas. Zestawione obok siebie – jak to wielokrotnie czyniliśmy – teksty Augustyna i Levinasa pokazują samym swym językiem czasową odległość dzielącą

---

[148] E. L e v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 151-152.

obydwóch tych myślicieli – ponad piętnaście wieków! A także ich temperament i osobistą wrażliwość…

A jednak jest coś, co głęboko zbliża, a nawet łączy ich filozoficzną refleksję. Tym czymś jest tajemnicza obecność Boga w człowieku – to, co tak genialnie wyraził Augustyn słowami: *interior intimo meo*. To właśnie ta obecność jest też, w konsekwencji, fundamentem wielkości samego człowieka i jego etycznego powołania. Okazuje się nagle, że przestrzeń piętnastu wieków, dzieląca Levinasa od Augustyna, wcale nie pomniejsza zdumienia człowieka, który nagle odkrywa w sobie ślad Nieskończonego. Ślad, który wzywa go do wielbienia Najwyższej Miłości – jak to miało miejsce w przypadku Augustyna. Ślad, który nakazuje mu wyruszyć w stronę drugiego człowieka, by dźwigać jego człowiecze brzemiona i ciężary – do czego jednym wielkim wołaniem stała się filozofia Emmanuela Levinasa.

Ciągła aktualność tych filozofii polega natomiast na tym, że czytelnik ich filozoficznych tekstów może – niekiedy nawet zupełnie nieoczekiwanie dla siebie – odnaleźć w sobie samym właśnie ten ślad…

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

ANDRZEJ LATOŃ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Świadectwo jako kategoria filozoficzna u Heideggera i Levinasa

Evidence as a Philosophical Category in Heidegger and Levinas

Nie wszystko, co jest w świadomości, jest ustanowione przez świadomość
E. Levinas

Filozofie racjonalne, które podkreślają wartość ideału poznania obiektywnego, racjonalnego, pomniejszają rangę świadectwa. Natomiast niektóre filozofie egzystencjalne, odwrotnie, wynoszą świadectwo samo w sobie, przysłaniając konieczność weryfikacji. Pojawienie się fenomenologii otwarło nowe możliwości. Między innymi świadectwo stało się dla niektórych filozofów kategorią ważną, traktowaną inaczej niż kiedykolwiek w historii filozofii. Paul Ricoeur zauważył, że to, co charakteryzuje te filozofie, to obecność dwóch tematów ze sobą powiązanych, a mianowicie temat *Wysokości* (*la Hauteur*) i temat *Zewnętrzności* (*l'Extériorité*) [1]. Do takich filozofów, zwanych przez Ricoeura filozofami świadectwa, należą między innymi: Martin Heidegger[2], oraz Emmanuel Levinas[3].

[1] P. R i c o e u r, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage,* w: *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas*, red. J-Ch. Aeschlimann, Neufchatel 1989, s. 17.

[2] M. H e i d e g g e r, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953[7]. Chodzi zwłaszcza o dział II, rozdział II: „Die daseinsmässige Bezeugung eines eingentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit", s. 267nn. [M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 376nn.: *Poświadczenie w Jestestwie właściwej możności bycia i zdecydowanie*]. Odtąd skrót: SZ, numer strony oryginału / numer strony w przekładzie polskim.

[3] E. L e v i n a s, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* (Livre de Poche) Paris 1974, zwłaszcza: rozdział V, punkt 2: „La gloire de l'Infini", s. 220nn. [E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 235nn.: „Chwała Nieskończoności"]. Odtąd skrót: AE, numer strony oryginału / numer strony w przekładzie polskim.

Kategoria świadectwa otwiera refleksję filozoficzną na nowe perspektywy. Droga od Heideggera do Levinasa pokazuje także pewien *postęp* w tej tematyce, stąd wybór tych dwóch filozofów.

I. Martin Heidegger

Wprowadzenie elementu *wertykalności* oddziela filozofie świadectwa od tych, które utożsamiają poświadczanie siebie poprzez siebie ze świadomością refleksyjną (myśliciel prowadzi monolog z samym sobą[4]). U Heideggera temat *Wysokości* jest przedstawiony za pomocą *Gewissen,* jako głos sumienia[5], temat *Zewnętrzności* natomiast jest tu wyrażony poprzez *Unheimlichkeit* (*nieswojość*).

Związek z hermeneutyką poświadczania siebie poprzez siebie jest ukazany w *Sein und Zeit* poprzez łańcuch egzystencjałów wyodrębnionych na drodze odpowiadania na pytanie *kto?* (§9 i §25), przechodząc przez opozycję pomiędzy Sobością (*Selbst*) i Się (*Man*) (§25) i przez skojarzenie problematyki *troski* z problematyką *Sobości* (§41 i §64).

Heidegger przeprowadzając wstępną fundamentalną analizę egzystencji Dasein[6] stwierdza, że podstawowym ukonstytuowaniem jest jego bycie-w-świecie poprzez istotowe struktury skupiające się w otwartości (*Erschlossenheit*)[7]. Otwartość jest czymś konstytutywnym dla Dasein[8]. Całokształt całości tych struktur odsłania się jako troska. W trosce tkwi bycie Dasein. „Egzystencja" tu analizowana to istota Dasein, określanego jako *rozumiejąca możność bycia, której w swym byciu chodzi o nie jako o własne*[9].

Jednakże decydująca różnica w stosunku do wszelkiej filozofii czysto spekulatywnej następuje wtedy, gdy zostaje zadane pytanie o to, *co nas upewnia* w tym, że charakterystyka ontologiczna Dasein, jako troski, stanowi *źródłową*

---

[4] Por. J. T i s c h n e r, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. L é v i n a s, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 10.

[5] Niektórzy interpretatorzy Heideggera uważają, że chodzi tu o nakaz moralny (Por. na przykład wypowiedź J.-L. Mariona w: „Cahier de la nuit surveillée", 1984, n. 3, s. 235). Jednak Heidegger nie zgadzał się z takim rozumieniem „Gewissen".

[6] W wydaniu polskim *Bycia i czasu* termin „Dasein" tłumaczony jest jako „jestestwo". Ze względu na specyficzne rozumienie tego terminu przez Heideggera, wśród znawców tej filozofii raczej tego terminu się nie tłumaczy na własne języki.

[7] SZ, 231/325.

[8] SZ, 271/382. Istotą Dasein jest jego otwartość na jego świat i na siebie samego, tak iż zawsze już *rozumie* on *siebie*: *Zum Dasein gehört aber wesenhaft, dass es mit der Erschlossenheit seiner Welt ihm selbst erschlossen ist, so dass es* sich *immer schon* versteht (SZ, 272/383).

[9] SZ, 231/325: *Bytem, który jest w taki sposób, jestem zawsze ja sam.*

interpretację Dasein (§45)[10]. *Źródłowa* interpretacja ontologiczna musi mieć wyraźną pewność, czy odnosi się do *całości* tematyzowanego bytu[11], musi ujmować bycie bytu ze względu na *jedność* tego wszystkiego, co się na nie składa, musi również brać pod uwagę kres bycia-w-świecie, to znaczy rozumieć *egzystencjalne* pojęcie śmierci; dla Dasein, w jego możności bycia, śmierć *jest* wyłącznie jako *bycie ku śmierci*[12]. W końcu, Heidegger, analizując strukturę bycia Dasein jako całości, stawia pytanie fundamentalne dla naszej kwestii: *Czy jednak Dasein może egzystować całkowicie w sposób* autentyczny?[13] Co jest kryterium autentyczności egzystowania? Wtedy otrzymujemy jasną odpowiedź: *Świadectwo autentycznej możności bycia daje sumienie*[14]. *Autentyczna możność bycia Dasein tkwi w* woli-posiadania-sumienia[15].

Wydaje się, że sumienie jest tym, co przychodzi z zewnątrz; jest *Zewnętrznością* w relacji do Dasein. Element wertykalności przejawia się w tym, że głos sumienia mnie przekracza, przywołuje mnie, wzywa mnie z wysoka. Dochodzi zatem do wyraźnego zerwania ze zwykłą koincydencją siebie z sobą. Tu mamy właśnie do czynienia z różnicą dwóch typów filozofii – to nie jest już tylko monolog filozofa, filozofia refleksyjna, wiedza absolutna, filozofia wytworzonych idei, lecz filozofia, która bierze pod uwagę także to, co daje się jako świadectwo w naszej pasywności. Autentyczną możność bycia Dasein odkrywamy nie poprzez refleksję, lecz poprzez „słuchanie" świadectwa (*głosu sumienia*[16]), które „daje do rozumienia" autentyczną *możność-bycia-Sobą*[17]. Chodzi więc o wyrwanie Dasein z zatraty w *Się* i dokonanie wyboru *autentycznego* bycia Sobą. Dasein, zatracony w *Się*, potrzebuje świadectwa, musi mieć „pokazane" świadectwo możności-bycia-sobą, aby odnaleźć siebie[18]. Sumienie jest tym „czymś", co ma charakter *wezwania* (*Ruf*). Rozumienie wezwania, czyli *wola-posiadania-sumienia*, pociąga za sobą wybór bycia Sobą, który Heidegger określa jako *Entschlossenheit* (*zdecydowanie*)[19]. Zew sumienia dociera do tego, kto chce powrócić, kto chce wyrwać się z gadaniny i hałasu opinii publicznej *Się*[20]. Zew sumienia wzywa wyłącznie samą Sobość, przekracza i niszczy żąd-

---

[10] SZ, 231/326.
[11] SZ, 232/327.
[12] SZ, 233/329.
[13] SZ, 234/329.
[14] SZ, 234/329: *Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das Gewissen*.
[15] Tamże: *Ein eigentliches Seinkönnen des Daseins im* Gewissen-haben-wollen *liegt*.
[16] SZ, 268/377. „Głos" jako „dawanie-do-rozumienia" (SZ, 271/382), a nie jako komunikowanie głosem. *Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle* w modus *milczenia* (SZ, 273/385).
[17] SZ, 267/376.
[18] SZ, 268/377.
[19] SZ, 270/379.
[20] SZ, 271/381-382.

ne publicznego uznania *Się*[21]. Sobość jest *pozwana, zawezwana* ku sobie samej, czyli ku najbardziej własnej możności bycia[22]. Zniekształcenia pochodzą ze strony niewłaściwego rozumienia zewu sumienia przez Sobość-Się, która zaczyna negocjować z wezwaniem[23].

Jednak cała strategia Heideggera polega na odmowie jakiegokolwiek statusu transcendencji głosowi sumienia poprzez podwójna redukcję:

– Od strony zawartości – to, co sumienie poświadcza, to możliwość-bycia-samym-sobą. Ten głos jest dziwny, gdyż milczący. Głos ten daje do zrozumienia milcząc, ale, aby milczeniem dawać do zrozumienia, mówi Heidegger, trzeba mieć coś do powiedzenia[24]. Apel sumienia więc nie daje świadectwa o różnicy pomiędzy dobrem a złem; w tym wezwaniu nie ma żadnej mocy etycznej; według Heideggera tu chodzi o coś bardziej fundamentalnego, chodzi o samo bycie.

– Od strony przywołującego także ma miejsce redukcja transcendencji. Na pytanie: *Kto* albo *co* kryje się pod tym tajemniczym głosem, który wzywa Dasein, jak się wydaje, z zewnątrz, Heidegger zaskakuje swoją odpowiedzią: *Dasein wzywa w sumieniu sam siebie*[25]. Heidegger uznaje pewien wymiar wyższości jedynie w immanencji Dasein w stosunku do samego siebie. *Zew bez wątpienia nie nadchodzi od innego, który wraz ze mną jest w świecie. Zew idzie* ze *mnie, a jednak mnie* przekracza[26].

W filozofii Heideggera, *Wysokości* bez transcendencji odpowiada *Zewnętrzność* bez odmienności. Tu nie chodzi o głos całkowicie innego. Drugi jako inny w odniesieniu do Dasein pojawia się w analizach Heideggera w kontekście uwolnienia Sobości z Się, na płaszczyźnie modalności życia nieautentycznego: *Zew dociera do Dasein w tym powszednio-przeciętnym zatroskanym zawsze-już-rozumieniu-siebie. Sobość-Się zatroskane współbyciem z drugim, dotknięte jest wezwaniem*[27]. Wynika z tego, że drugi raczej jest tym, który przeszkadza w byciu Sobą, który jest także powodem uwikłania się w *Się*. To *sumienie przywołuje Sobość Dasein z zatraty w Się*[28].

Oto jak Heidegger charakteryzuje świadectwo sumienia:

---

[21] SZ, 273/384.

[22] SZ, 273/384.

[23] SZ, 274/385.

[24] SZ, 296/415-416: *Kto chce milcząc dawać do zrozumienia, musi „mieć coś do powiedzenia”*.

[25] SZ, 275/386.

[26] SZ, 275/387. *Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt* aus *mir und doch* über *mich*.

[27] SZ, 272/383. *Der Ruf trifft das Dasein in diesem alltäglich-durchschnittlich besorgenden Sich-immer-schon-verstehen. Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen*.

[28] SZ, 274/386.

Sumienie jako głos płynący od *nieswojości* (*Unheimlichkeit*)

„Coś" wzywa (*„Es" ruft*). To nie jest przez nas zaplanowane, przygotowane. Zew przychodzi wbrew naszej woli; ten głos jest wdzierającą się obcą mocą w Dasein[29]. Heidegger odrzuca jednak eksplikację tej obcości jako pochodzącej od innego. Nie jest to Bóg ani freudowskie Super Ego[30]. Heidegger nie zgadza się również z tymi, którzy nie chcą tu widzieć żadnej obcej mocy, tłumacząc sumienie „biologicznie"[31]. Fenomenalnie trzeba uznać obecność sumienia, tego wewnętrznego głosu zamieszkującego Dasein, nad którym nie ma on kontroli, ale to nie uprawnia, według Heideggera, do poszukiwania wzywającego pośród bytu odmiennego od Dasein[32].

Kim jest więc ów wzywający? Jest nim sam Dasein w swojej nieswojości, jako pierwotnie rzucone bycie-w-świecie, niezadomowione, obce wobec swojego sposobu bycia-Się, bo *cóż mogłoby być bardziej obce Się zatraconemu w wielokształtnym «świecie» zatroskania aniżeli Sobość zindywidualizowana do siebie w nieswojości, rzucona w nicość?*[33]

Obcość jest tu przeniesiona na strukturę *bycia-w* (w świecie) i oddzielona od *bycia-z* zredukowanego do *Się*. Stąd odwołanie się do neutralności: *es ruft*, „to wzywa". Sumienie, jako zew troski, wzywa Dasein, trwożącego się w rzuceniu w świat *Się*, do najbardziej własnej możności bycia[34].

Wzywający nie jest więc kimś obcym innym, lecz odmiennością kondycji rzuconej i upadłej Dasein: zew płynie z nieswojości[35]. Świadectwo sumienia wzywa do od-zewu, do bycia sobą. Istotne dla Dasein jest zrozumienie tego, co to świadectwo daje do zrozumienia.

Sumienie jako głos przywołujący do *uznania bycia-winnym* (*Schuldigsein*)

Heidegger wprowadza pojęcie *Schuld* (*dług, wina*), które nie ma tu żadnej konotacji etycznej; tu nie chodzi o *potoczne fenomeny winy odniesione do zatroskanego współbycia z innymi*[36]. Zew uznaje Dasein za winnego, ale skąd Dasein może brać ideę winy, jeśli nie z interpretacji swego bycia? Akcent pada

---

[29] SZ, 275/387.

[30] Por. J. G r e i s c h, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, Paris 1994, s. 289-290.

[31] SZ, 275/387.

[32] SZ, 276/388.

[33] SZ, 277/389.

[34] SZ, 277/390.

[35] SZ, 280/394.

[36] SZ, 283/397.

na *sein* w *Schuldigsein*[37]. Po wnikliwych analizach ontologicznych, Heidegger dochodzi do wniosku, że *bycie-winnym, bycie-dłużnym* jest bardziej pierwotne niż wszelka o tym *wiedza*[38]. Sumienie jest właśnie możliwe tylko dlatego, że Dasein u swojej podstawy bycia jest winny; rzucony w egzystencję upada w Się, zamyka siebie – wtedy jest możliwe usłyszenie zatroskanego zewu sumienia, które daje do zrozumienia o byciu winnym[39], wzywając tym samym Dasein do powrotu ku samemu sobie. Sumienie jest więc *świadectwem*, które charakteryzuje bycie Dasein, wzywającym go przed najbardziej własną możność bycia[40]. Dlatego poprawne słyszenie tego świadectwa jest tożsame z rozumieniem siebie w swojej najbardziej własnej możności bycia. Dasein wybiera sam siebie[41].

Krytyka potocznego rozumienia sumienia

Po analizie egzystencjalnej, która ukazała ontologiczne korzenie fenomenu sumienia, Heidegger usiłuje odnieść swoje wnioski do powszedniego (przedontologicznego) doświadczenia sumienia. Tego doświadczenia nie można pomijać, gdyż ono również jakoś dotyka fenomenu sumienia. Tu pojawiają się pewne trudności[42]. W powszednim doświadczeniu fenomenu sumienia mówimy o sumieniu „dobrym" lub „złym", „czystym", „nieczystym", „upominającym", „ostrzegającym". W doświadczeniu powszednim, wyrzut nieczystego sumienia przychodzi po dokonanym złym uczynku – jak to się ma do ontologicznej interpretacji sumienia jako nawoływania troski ku byciu winnym, przed jakimkolwiek uczynkiem? Wydaje się, że zew przychodzi po przewinie, jak więc utrzymać twierdzenie, że zew jest istotą sumienia, ciągłą obecnością? Jednak dla Heideggera, przewina jest tylko okazją do faktycznego zewu sumienia. *Głos odwołuje wprawdzie wstecz, ale poza zaistniały uczynek, w rzucone bycie winnym, które jest «wcześniejsze» niż wszelkie przewinienie*[43], po to, by odsyłać Dasein w przód. Potocznie rozumiane nieczyste sumienie, według Heideggera, nie sięga pierwotnego fenomenu, jest odległe więc od ganienia czy odsyłania wstecz. Wyrzuty sumienia i skrucha są więc nieuzasadnione. „Dobre" sumienie z kolei jest odrzucone

---

[37] SZ, 281/394-395. *Schuldigsein* można też tłumaczyć jako „bycie-dłużnym". Takie rozumienie *Schuldigsein* proponuje na przykład P. R i c o e u r w: *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 402 (tłum. polskie B. Chełstowski, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003, s. 580).

[38] SZ, 286/402.

[39] SZ, 286/402.

[40] SZ, 288/405.

[41] SZ, 287/404.

[42] Por. SZ, 290/407.

[43] SZ, 291/408.

przez Heideggera jako *sługa faryzeizmu*[44]. Upewnianie się, że ma się czyste sumienie nie ma charakteru zewu, a więc nie ma charakteru sumienia[45]. Powszednie rozumiane tak zwane czyste sumienie w tym sensie, nie jest po prostu fenomenem sumienia. Sumienie jako upominanie, ostrzeganie, według Heideggera jest także nie do przyjęcia, w imię tego dziwnego argumentu, że jakoby sumienie stałoby się wtedy więźniem *Się*[46].

Moralność kantowska i teoria wartości, dla Heideggera, pozostają zamknięte w świecie zabiegania, któremu brakuje centralnego fenomenu: wezwania Dasein do możliwości najwyższych, czyli zewu sumienia, tego, co ono poświadcza. Egzystencjalna interpretacja sumienia przeprowadzona przez Heideggera odsłania *bytujące* w Dasein świadectwo jego najbardziej własnej możności bycia. O tym poświadcza sumienie, to znaczy: nie powiadamia, lecz przyzywająco pozywa do bycia-winnym, bycia-dłużnikiem wobec samego siebie[47]. To akcentowanie wezwania do bycia autentycznym nie ma jednak nic wspólnego z jakimiś wymogami ideałów moralnych, o jakich mówi choćby Freud. Niektórzy komentatorzy zadają sobie jednak pytanie czy heideggerowska interpretacja nie przybiera tu formy niebezpiecznej idealizacji sumienia[48] albo czy nie otwiera ona w swojej „de-moralizacji sumienia" niebezpiecznych możliwości[49], gdzie pojęcie *długu* nazbyt pospiesznie zostało zontologizowane kosztem etycznego wymiaru zadłużenia[50].

Poświadczenie siebie i *zdecydowanie*

Czym jest odpowiedzialność za siebie, płynąca z wezwania pochodzącego z głębi Sobości? W tym pytaniu niezwykle istotna jest więź pomiędzy poświadczaniem a *zdecydowaniem [Entschlossenheit]*, czyli *wyciszonym, gotowym na trwogę, projektowaniem-siebie ku najbardziej własnemu byciu-winnym*[51]. *Zdecydowanie* – to jest najbardziej *pierwotna*, gdyż *autentyczna prawda* Dasein[52]. To, co przynosi *zdecydowanie*, to ukierunkowanie na bycie-całością, przypieczę-

---

[44] SZ, 291/409.

[45] SZ, 292/409.

[46] SZ, 292/410.

[47] SZ, 295/414. *Die existenziale Interpretation des Gewissens soll eine im Dasein selbst seiende Bezeugung seines eigensten Seinkönnens herausstellen. Die Weise, nach der das Gewissen bezeugt, ist kein indifferentes Kundgeben, sondern vorrufender Aufruf zum Schuldigsein*.

[48] J. G r e i s c h, *Ontologie et temporalité*, s. 292.

[49] P. R i c o e u r, *Soi-même comme un autre*, s. 404 (*O sobie samym jako innym*, s. 583).

[50] Tamże, 405/584.

[51] SZ, 297/416.

[52] Prawda jest tu rozumiana nie jako jakiś „sąd" czy zachowanie, lecz jako otwartość Dasein, jego fundamentalny egzystencjał. Ontologiczne stwierdzenie: „Dasein jest w prawdzie" wskazuje na pierwotną otwartość tego bytu (SZ, 297/416-417).

towane byciem-ku-śmierci. Przejście od poświadczenia do zdecydowania odbywa się poprzez dokonanie wyboru, aby *chcieć-posiadać-sumienie*[53], czyli wyrwać się z hałasu *Się*, by słyszeć świadectwo sumienia, być sobą. Od-zewem na zew sumienia jest zdecydowanie jako *autentyczne bycie Sobą*[54]. Zdecydowanie nie izoluje od świata, lecz autentycznie otwiera na bycie-w-świecie, sprowadza Sobość w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne (*Zuhandenheit*), i popycha ją w troskliwe współbycie z innymi[55]. Zew sumienia *przyzywa w sytuację*[56], można powiedzieć, przyzywa do odkrycia pierwotnej prawdy o sobie. Zrozumienie wezwania jako zdecydowanie odsłania sumienie jako fundamentalny sposób bycia Dasein, w którym poświadczając najbardziej własną możność bycia, umożliwia samemu sobie swą faktyczną egzystencję[57]. Heidegger pisze: *Zdecydowany Dasein może stać się «sumieniem» innych. Właściwa «wspólnota» wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć*[58]. Ta obiecująca wypowiedź nie została jednak nigdzie rozwinięta. Jak konkretnie ta „wspólnota ludzka" ma wyglądać?

Podsumowując, należy stwierdzić, że świadectwo u Heideggera wpisuje się w problematykę prawdy, rozumianej jako otwartość i odsłanianie. Ono nie jest wynikiem refleksji, ustalenia, lecz przychodzi jakby z zewnątrz, z *Wysokości* Dasein i daje do zrozumienia. Odbiorca świadectwa ma pasywną postawę wobec jego zaistnienia; odpowiada on na nie poprzez *zdecydowanie*.

Jednak te ontologiczne analizy mogą budzić niepokój, bo w końcu, jak pisze Ricoeur, *wszystko dzieje się tak, jak gdyby filozof odsyłał swego czytelnika do moralnego sytuacjonizmu, który miałby wypełnić milczenie nieokreślonego wezwania*[59].

Uzasadnione są również pretensje Ricoeura do Heideggera, że ten, po ustanowieniu priorytetu ontologii wobec etyki, nie pokazał drogi od ontologii do etyki[60], nie proponując żadnej prawdziwej teorii moralnego działania, czyli działania, które musi konfrontować się z wyborem między dobrem i złem[61].

Niewątpliwą jednak zasługą Heideggera, w kontekście naszego tematu, jest to przynajmniej, że wskazał on w podmiocie na moment bierności, pasywności

---

[53] SZ, 295/415.
[54] SZ, 298/418.
[55] SZ, 298/418.
[56] SZ, 300/421.
[57] SZ, 300/421.
[58] SZ, 298/418.
[59] Por. P. R i c o e u r, *Soi-même comme un autre*, s. 404 (*O sobie samym jako innym*, s. 583).
[60] Tamże, s. 403/583.
[61] J. G r e i s c h, *Ontologie et temporalité*, s. 296.

wobec głosu sumienia oraz że wskazał na konieczność uznania w fenomenie sumienia elementu inności.

II. Emmanuel Levinas

W filozofii Levinasa, jak u Heideggera, kategoria świadectwa również łączy w jedno tematy *Wysokości* i *Zewnętrzności*. Jednak pojawiają się różnice w rozumieniu tych dwóch tematów. U Levinasa „świadectwo" staje się ukoronowaniem jego myśli[62].

Sam Levinas nigdy nie krył podziwu do Heideggera i jego analiz w *Sein und Zeit*[63]. Niewątpliwie to dzieło jest jedną z głównych inspiracji jego twórczości[64]. Ale to właśnie niedosyt heideggerowskich analiz ontologicznych skłonił go do postawienia pytania w swoim słynnym artykule z 1951 roku: *L'ontologie est-elle fondamentale?*[65], co zaowocowało potem książką *Totalité et Infini*[66]. Levinas szuka rozumienia bycia, wychodząc od tego, co *inne od bycia*[67], od tego, co zaczyna się wraz z *bliskością innego*[68]. Według niego, rozerwanie Istoty[69], sfera *inaczej niż być*, z natury ma wymiar etyczny a nie ontologicz-

---

[62] W tym artykule odnosimy się głównie do twórczości „późnego" Levinasa. Należy jednak pamiętać, że u myśliciela tego należy wyróżnić kilka etapów w rozwoju jego filozofii, co przedstawia M. Jędraszewski w: *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990.

[63] W 1927 roku, a więc w okresie ukazania się *Sein und Zeit*, Levinas był słuchaczem Heideggera we Fryburgu. Potem wypowiadał się, że to, co Heidegger napisał w swoim drugim okresie, po tzw. *Kehre*, nie jest dla niego interesujące. Wydaje się jednak, że Levinas raczej dobrze nie poznał tej twórczości, gdyż u „drugiego" Heideggera można napotkać analizy, które, jak się wydaje, byłyby interesujące dla „późnego" Levinasa (Por. na przykład: K. S t a c h e w i c z, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006, s. 128, 137).

[64] Por.: E. L é v i n a s, *Étique et Infini*, Paris 1982, s. 27. (*Etyka i Nieskończony*, s. 26). Odtąd skrót: EI, numer strony oryginału / numer strony w przekładzie polskim.

[65] Opublikowany w: „Revue de Métaphysique et de Morale", 56 (1951), s. 88-98, przedrukowany w: E. L é v i n a s, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, s. 13-24.

[66] E. L é v i n a s, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1971 (*Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998). Odtąd skrót: TI, numer strony oryginału / numer strony w przekładzie polskim.

[67] AE, 33/33.

[68] AE, 219/225. U Levinasa *ontologię – heideggerowskie rozumienie bycia i bytu – zastępuje, jako coś pierwotnego, relacja jednego bytu do drugiego, która jednak nie sprowadza się do stosunku między podmiotem a przedmiotem, ale do bliskości, do związku z Drugim* (E. L é v i n a s, *Sygnatura*, w: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie,* tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 316).

[69] Takie określenie dobrze oddaje uwolnienie się spod tyranii ontologii, gdzie *istota* jest jak *uporczywy, bezosobowy, głuchy szmer; jakby nieustannym odczuwaniem grożącego końca świata* (por. AE, 219/235).

ny[70]. Dla Levinasa *etyka nie jest bynajmniej warstwą przykrywającą ontologię, ale tym, co jest w pewnym sensie bardziej ontologiczne niż ontologia, emfazą ontologii*[71], stąd w jego filozofii spotykamy zupełnie inny język niż heideggerowski.

U Levinasa temat *Wysokości* wyrażony jest przez *Chwałę Nieskończoności*, a temat *Zewnętrzności* poprzez *pozwanie [l'assignation*[72]*] przez innego do odpowiedzialności za niego w krańcowej pasywności bycia zakładnikiem*.

Punktem wyjściowym myśli Levinasa nie jest *Cogito*, lecz sfera sensu (*le sensé*). Sens poprzedza wiedzę *Cogito*. On zaczyna *przed* samoświadomością podmiotu i jest *uprzedni*[73] wobec tego, co jest tematyzowane przez intencjonalność. Sens *tkwi* w nie-obojętności na bliźniego (*autrui*), w spotkaniu *face-à-face* z bliskością twarzy (*visage*) drugiego[74]. Twarz to nie jest *materia* i *forma*, uformowana materia klasycznej ontologii, albo heideggerowski *byt poręczny*, lecz raczej jakby ikona, otwartość. *Ona się wypowiada. Twarz, wbrew współczesnej ontologii, przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem jakiegoś bezosobowego Neutrum, lecz ekspresją: to określony byt przebija się przez wszystkie maski i ogólniki bycia, by w swojej «formie» ukazać całość swej «treści», by w końcu usunąć samo rozróżnienie na formę i treść*[75]. Twarz, powie w końcu Levinas, *mówi o* Nieskończonym, przywołuje Go na myśl[76]. W spotkaniu z twarzą drugiego następuje rozbicie Ja, odsłania się Sobość, jeden-za-drugiego, tzn. powołanie (wybór) podmiotu do odpowiedzialności za drugiego aż po substytucję. W *barbarzyństwie bycia*, twarz jest *prześwitem tego, co ludzkie*[77]. Widzenie twarzy nie odbywa się w świetle bycia, lecz jest od razu *brzemieniem odpowiedzialności*. Intencjonalność *ku innemu* staje się

---

[70] AE, 30/30.

[71] E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, 157.

[72] Słowo „l'assignation" najczęściej tłumaczę jako „pozwanie", rzadziej jako „wyznaczenie" jak to jest w przekładzie polskim AE, gdyż sądzę, że jest to wierniejsze myśli Levinasa. Dla przykładu możemy przytoczyć tu zdanie, w którym termin „l'assignation" występuje w kontekście sądowego terminu „comparution", a więc „stawienia się na wezwanie": *La façon dont j'apparais est une comparution. Je me place dans la passivité d'une assignation indéclinable – à l'accusatif – soi* (AE, 217/233).

[73] Uprzedniość ta (*l'en-deça*), odnosi się u Levinasa do tego, co poza byciem, co przed-źródłowe, an-archiczne.

[74] *W bliskości słyszy się przykazanie pochodzące jakby z niepamiętnej przeszłości, która nigdy nie była teraźniejsza i której początkiem nie była żadna wolność. Ten sposób przychodzenia bliźniego jest twarzą* (AE, 141/149). *W twarzy przedstawia się byt par excellence. Całe ciało, na sposób twarzy, może wyrażać: ręka lub zgarbione plecy* (TI, 293/316).

[75] TI, 42/43.

[76] EI, 101/58. *W twarzy Inny wyraża swoją wielkość, wymiar wysokości i boskości, z którego przybywa* (TI, 294/317).

[77] E. L é v i n a s, *Entre nous*, s. 208.

zupełnie czymś innym niż intencjonalność, staje się *odpowiedzialnością za innego*. Dobroć pojawiająca się *na skraju istoty*, jest *inna* niż bycie[78].

Intencjonalność jest więc podważona, gdyż drugi człowiek dosięgnięty (*visé*) tylko przez świadomość intencjonalną nie jest bliźnim lecz czymkolwiek, kimś mogącym być przedstawionym jak przedmiot. Pojęcie „bliskości" (*proximité*) zrywa z husserlowską intencjonalnością poruszającą się w sferze reprezentacji. Przez wprowadzenia pojęcia „substytucji" zostaje zakwestionowana także heideggerowska wersja intencjonalności jako odsłanianie bycia. W tej filozofii ani byt, ani bycie, lecz spotkanie z twarzą jest najważniejsze. Etyka zaczyna bez ontologii, ponieważ twarz bliźniego wymyka się porządkowi manifestacji.

Zakwestionowana zostaje także problematyka rozumienia tożsamości w filozofiach świadomości, gdzie tożsamość – ta dotycząca przedmiotu zmieniającego swoje postaci, ale i ta dotycząca świadomości w jej fazach czasowych – jest tym, co świadomość ustanawia, ustanawiając samą siebie. W tym sposobie podejścia do tożsamości zapoznane jest *Mówienie* w *Powiedzianym [le Dire/le Dit]*[79], używając terminów Levinasowskich; tożsamość wypowiedziana w imieniu własnym zasłania rzeczywistą tożsamość, która jest w *jedenza-drugiego pozwaniem [assignation] przez drugiego do odpowiedzialności*[80]. Problematyka tożsamości musi sięgać dalej niż procedura identyfikacji wyłaniająca się z Mówienia czegoś Powiedzianego, którego tożsamość ta jest tematem. Takie podejście stawiałoby świadomość u początku sensu, jako zasadę, *arché*. U Levinasa *pozwanie do odpowiedzialności przez innego* przerywa ten prymat świadomości – dotąd królowej sensu i siebie samej – przenosząc nas poza *Wypowiedziane*, do *Mówienia* jako świadectwa chwały Nieskończoności[81]. Aby wyjaśnić czym jest to świadectwo, musimy najpierw pokrótce przeanalizować strategie, jakie stosuje Levinas w celu uwolnienia się od świadomości samo-ustanawiającej, by dotrzeć do świadectwa poza-ontologicznego[82].

---

[78] AE, 35/36.

[79] AE, 16nn/14nn.

[80] *Mówienie* (*Dire*) jest uprzednie wobec *Powiedzianego* (*Dit*), jest przed-mową języków, dotyczy porządku ważniejszego niż bycie, uprzedniego wobec bycia (AE, 17/15). System językowy, ontologia, czyli to, co Powiedziane, jest pewną „zdradą" wobec Mówienia, ale zdradą konieczną jako cena, którą płacimy za możliwość ukazania się, odsłaniania się czegokolwiek. Język jako tematyzacja ukazująca istotę bycia jest więc konieczny, co nie znaczy, że filozof ma nie sięgać do zrozumienia *przed-źródłowego powołania Mówienia* (AE, 18/16).

[81] AE, 226/243.

[82] Por. P. R i c o e u r, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, s. 32-39.

Strategia rekurencji do *czasowości anachronicznej*[83]

Strategia ta przeprowadza manewr wycofania się do uprzedniości wobec *arché*, do an-archii, do przeszłości niepamiętnej (*immémorial*), bierności, która nie jest odwrotnością aktywności[84], bierności bardziej biernej od wszelkiej receptywności[85], do *odpowiedzialności za drugiego poprzedzającej wszelkie zaangażowanie*[86], do wolności innej niż wolność inicjatywy[87]. Chodzi o niepamiętną, nieprzedstawialną, niewidzialną przeszłość, obywającą się bez teraźniejszości, bez obecności[88].

Czemu służy to wycofanie do *czasowości anachronicznej*? Chodzi o to, aby wyjść poza ontologię, ponieważ *tematyzacja gubi an-archię*[89]. Ta uprzedniość to *Mówienie*, które jest przed tym, co *Wypowiedziane*. To, co Wypowiedziane – co jest w horyzoncie czasowości, byty, bycie, świadomość – nie pozwala do końca zrozumieć podmiotowości jako Sobości. Sobość *jest wcześniejsza niż gra bycia, niż teraźniejszość, starsza niż czas świadomości odzyskiwany we wspomnieniu… Sobość eksponuje się jako hipostaza, dla której bycie, w którym jako byt uczestniczy, jest tylko maską*[90]. Sobość w an-archiczności jest pozwana do odpowiedzialności za innego[91]. Strategia rekurencji poza ontologię jest wyłomem ku zewnętrzności[92], który jest także wyłomem ku *Wysokości*[93], to znaczy tego, co zawsze nas poprzedza, co może dawać się tylko jako świadectwo.

Strategia języka hiperbolicznego

Druga strategia charakteryzuje się nagromadzeniem wyrażeń przesadnych, hiperbolicznych, których celem jest wytrącenie czytelnika z potocznego myślenia.

---

[83] W tej rekurencji nie chodzi o cofanie się linearne, lecz o dotarcie do głębi, do tego, co przedontologiczne w podmiotowości (por. AE, 24/23; 87/91). *Ów anachronizm jest świadectwem czasowości odmiennej niż czasowość, która odmierza czas świadomości. Rozbija ona odzyskiwany czas historii i pamięci, w którym rozpościera się reprezentacja* (AE, 141/148).

[84] AE, 116/122.

[85] AE, 81/84.

[86] AE, 88/92.

[87] AE, 141/149; por. AE, 120/126.

[88] AE, 25/25.

[89] AE, 192/205, przypis.

[90] AE, 168/177-178.

[91] AE, 162/171.

[92] Ta zewnętrzność *nie jest ani obiektywna, ani przestrzenna. Nie można jej odzyskać w immanencji, aby podporządkować ją pod władzę – i wpisać w porządek – świadomości* (AE, 161/171).

[93] E. L é v i n a s, *Sygnatura*, s. 317.

Celem nadrzędnym jest tu konfrontacja z *Zewnętrznością* instancji, która pozywa mnie do odpowiedzialności: „obsesja", „prześladowanie" przez drugiego w hipotezie ekstremalnej, skandalicznej, gdzie drugi jest raniącym, domagającym się ode mnie gestu przebaczającego, ekspiacyjnego, w końcu, *Substytucji* mojego ja nim samym: *Oskarżana przez wszystkich i bardziej konkretna niż coś, co jest tylko elementem całości, odpowiedzialność za wszystkich posuwa się aż do substytucji. Podmiot jest zakładnikiem*[94]. Ten radykalny, hiperboliczny język ma na celu niedopuszczenie do powrotu filozoficznego myślenia o możliwości auto-afirmacji jakiejś mniemanej „ukrywanej i udawanej wolności" podmiotu. Levinas w ten sposób usiłuje dosięgnąć podmiotu jako Sobości (*le Soi*) w jej pasywności, pozwanej do odpowiedzialności, odpowiedzialności, poprzez którą ucisk „przez drugiego" przechodzi w ekspiację „dla drugiego". Konieczna jest cała funkcja destabilizująca tych hiperbol po to, by wytrącić podmiot z obwarowanej cytadeli samo-ustanawiania w filozofiach prymatu podmiotu myślącego. Przesada jest tu metodą filozoficzną[95].

Chwała Nieskończonego i świadectwo

Widzimy już, że filozofia ta nie w byciu i świadomości znajduje swe ukoronowanie. Jej ukoronowaniem jest świadectwo chwały nieskończoności, chwały Nieskończonego. Rzeczywistość świadczenia stoi w opozycji do pewności ukazywania się wszystkiego, w tym pewności siebie w filozofiach świadomości i pewności ujawniania się całości bytu w filozofiach ontologicznych.

Levinas twierdzi, że dzięki świadectwu Nieskończony pojawia się w naszej myśli. Ale co to znaczy? Kto świadczy? Gdzie spotykamy to świadectwo? Najpierw w spotkaniu z twarzą drugiego, w bliskości z nim. „Mowa" twarzy bliźniego nie należy do porządku ontologicznego; twarz „mówi", znaczy (*signifie*) etycznie. Ona *świadczy* o nieskończoności, o Nieskończonym. Świadectwo etyczne jest objawieniem, które nie jest poznaniem[96]. Dostęp do twarzy nie jest intencjonalny[97]. Wypowiedziane (*Dit*) jest tylko śladem Mówienia (*Dire*) dlatego musi być ono ciągle Od-woływane (*Dé-dit*)[98]. Ta zasada *Odwoływania*, ciągłe przypominanie, że Wypowiedziane jest tylko „maską", możliwym byciem na sposób widzialny, jest właśnie epistemicznym statusem świadectwa[99]. W twarzy jest coś, co jest inaczej-niż-być, jest ślad z okresu an-archicznego

---

[94] AE, 177/188.
[95] E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 156-157.
[96] EI, 104/59.
[97] W tym różni się Levinas od Husserla.
[98] E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 155.
[99] P. R i c o e u r, *Emmanuel Lévinas…*, s. 36.

podmiotu, jego przeszłości przed wszelką przeszłością, która nigdy nie mogła i nie może zaistnieć jako obecność w byciu, gdyż jest całkowicie inna. Tego, co *mówi* Twarz Drugiego nie można poznać, tzn. zapanować nad tym. To Mówienie jest świadectwem Nieskończonego. W spotkaniu z Drugim nie chodzi o jedność w sensie sprowadzenia Innego do Tego Samego. Tu nie chodzi o syntezę, lecz o bliskość, która ostatecznie wyraża się w odpowiedzialności podmiotu za Drugiego, aż do *substytucji*. Jeden-za-drugiego nie znosi inności Drugiego, lecz bierze za niego, jako innego, odpowiedzialność. Ten nakaz jest obsesją podmiotu. Twarz Drugiego budzi w podmiocie jego powołanie, a mianowicie, wezwanie do bycia odpowiedzialnym za wszystko i za wszystkich. Sobość to *Sub-jectum,* które niesie cały ciężar wszechświata[100].

Świadectwo Nieskończonego nawiedza jednak świat bycia przede wszystkim poprzez reakcję podmiotu na twarz bliźniego, poprzez świadczący podmiot, który wobec bliźniego wypowiada *me voici*[101] – „oto mnie masz", *bez-inter-esse-ownie*[102], wydanego tu oto dla/za ciebie, jako zakładnik. Taka ofiarnicza postawa podmiotu nie należy do porządku bycia, jest czymś wyższym od życia i śmierci; życie idzie raczej w przeciwnym kierunku, podmiot stara się zachować swoje życie. W tym „oto mnie masz", odpowiadającym na wezwanie drugiego, *daje się* świadectwo Nieskończonego. Tu mamy do czynienia ze świadectwem chwały nieskończoności, chwały Nieskończonego, który nie ukazuje się, gdyż jest nietematyzowalny[103]. Levinas wprowadza biblijny termin „chwała", aby uświadomić czytelnikowi, że tu nie chodzi o prawdę przedstawienia lub percepcji; jak mówi, termin „chwała" nie należy do języka kontemplacji[104]. Poprzez *me voici* podmiotu, Nieskończony wchodzi do języka, nie dając się zobaczyć.

To świadectwo świadczy także o „początku" podmiotu przed wszelkim

---

[100] AE, 183/195. Widzimy tu przeciwieństwo do filozofii Hegla, w której to podmiot podporządkowany jest Całości.

[101] Tłumacząc *me voici* na język polski jako „oto jestem" gubimy to, co najistotniejsze w filozofii Levinasa, stąd proponuję tłumaczenie „oto mnie masz", tzn.: „wydaję siebie w twoje ręce", „możesz zrobić ze mną co zechcesz". Podobnie zresztą tłumaczy *me voici* na przykład M. Kowalska w *O Bogu, który nawiedza myśl* (por. przypis 25, s. 139).

[102] Słowo „bez-inter-esse-owność" dobrze tłumaczy to, co Levinas chce przekazać używając francuskiego słowa *désintéressement* dzieląc je w różny sposób, aby podkreślić, że chodzi o wyjście poza bycie, poza ontologię (Por. tłumaczenie M. Kowalskiej w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 56).

[103] *W ten sposób można «świadczyć» tylko o Nieskończonym, o Bogu, którego żadna obecność, żadna aktualność nie jest w stanie się ukazać. Nie ma nieskończonego w akcie, mówili filozofowie. To, co mogłoby uchodzić za «brak» nieskończonego jest, przeciwnie, pozytywną charakterystyką nieskończonego – jego samą nieskończonością* (EI, 104/59).

[104] EI, 103/59.

początkiem, gdy dokonało się, w pasywności innej niż wszelka pasywność przyjmowania, natchnienie, wybranie (*élection*) przez Dobro do odpowiedzialności za Drugiego. Zdolność do darmowego ofiarowania się podmiotu Drugiemu jest objawieniem jego przed-źródłowego, etycznego pochodzenia, jego „ukonstytuowania" w „czasie" an-archicznym, jako Sobości (*le Soi*) – nie jako Ja, lecz od razu w bierniku, jako *mnie*. Sobość *przychodzi* z przeszłości niepamiętnej. Najpierw jest biernik bez żadnego odniesienia do mianownika. Można powiedzieć, że mianownik pojawia się dopiero w „walce o byt" przeciwko innym[105], w ontologii. Bycie maskuje Sobość. Bycie samo w sobie przeraża, o czym przekonują nas także niektóre analizy tzw. filozofii egzystencjalistycznych. Podmiot nie jest w stanie zrozumieć siebie tylko na gruncie ontologii. Dobroć „jest" spoza bycia[106]. W filozofii Levinasa: życie dla drugiego, substytucja, tracenie życia, to nie freudowski ideał do osiągnięcia, lecz prawda podmiotowości, tego, co ludzkie w człowieku. Człowiek „ustanawia" siebie, gdy pozwala przyjść Transcendencji poprzez jego zbliżenie się do Innego aż po bezinteresowne zastąpienie go sobą[107]. Sama ontologia degraduje podmiot[108]. Gdy wraca świadectwo Transcendencji Nieskończonego, wraca również świadectwo prawdy o podmiocie. Świadectwo o Nieskończonym to nie jest świadectwo o kimś, kto jest przede mną, kogo doświadczyłem. Nieskończony „wyraża się" przez moje życie, przez moje usta choć ja tego nie wiem. Nieskończony przychodzi wtedy, gdy ja jestem posłuszny mojej „tożsamości" przed początkiem w świecie bycia. Czas bycia jest szukaniem Nieskończonego i jednocześnie cierpliwym oczekiwaniem na Nieskończoność. Według Levinasa, tylko w ciągłym szukaniu Nieskończonego ujawnia się Jego sens. On nie może być „obecny" inaczej jak tylko w szczerości pragnienia serca człowieka, pragnienia, które nie może być zaspokojone w przeciwieństwie do zaspokajanych potrzeb. Świadectwo – to jest ostatnie słowo, które opisuje prawdę o podmiocie i Nieskończonym w filozofii Levinasa. *Świadectwo, które właściwie nie świadczy o niczym innym jak o samym świadectwie. Filozofia* Levinasa *świadczy o tym,* że jest *świadectwo*[109].

---

[105] Por. Wywiad Hansa Joachima Langera opublikowany w *Spuren*, Hamburg, n. 30, 1987. Wersja francuska w tłum. A. Münster: *Emmanuel Lévinas: visage et violence première (phénoménologie de l'étique),* w: *La différence comme non-indifférence. Étique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, red. A. Münster, Paris 1995, s. 133.

[106] Por. AE, 54/55 ; 77/79.

[107] E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 57.

[108] E. L é v i n a s, *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, w: *Le témoignage*, red. H. Castelli, Paris 1972, s. 102.

[109] E. W e b e r, *Anamnèse de l'immémorial*, w: *La différence comme non-indifférence. Étique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, red. A. Münster, s. 73. *Nie wszystko, co jest w świadomości, jest* ustanowione *przez świadomość* (AE, 159/168).

III. Prawda odsłaniania i prawda świadectwa

W 1972 roku Levinas, podczas słynnych *Kolokwiów* organizowanych w Rzymie przez prof. E. Castelli, wygłosił referat zatytułowany: *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*[110] (*Prawda odsłonięcia i prawda świadectwa*). Stwierdza on tam, iż w porządku tego, co jest ukazywalne, świadectwo przynosi pewien środek komunikacji i intersubiektywnej kontroli w subiektywnym doświadczeniu bycia. *Świadectwo jako wyznanie wiedzy lub wyznanie doświadczeń podmiotu, nie powstaje inaczej jak tylko poprzez odniesienie do odsłoniętego bycia, pozostającego dla niego normą; ono dostarcza jedynie prawd niebezpośrednich na temat bycia, lub na temat relacji, w jakie człowiek wchodzi z byciem… Odsłanianie się bycia zarządza świadectwem*[111].

Filozofia Levinasa chce jednak mówić o innym świadectwie, o świadectwie, które „pojawia się" inaczej niż fenomen. Stało się to możliwe wraz z jego odwagą zakwestionowania zachodniej filozofii uwikłanej tylko w niewolę ontologicznego myślenia. Zauważył on, że filozofia, od swego dzieciństwa, chorobliwie lęka się Innego jako Innego; cechuje ją jakby alergia na to, co inne, co wymyka się panowaniu świadomości. Stąd właśnie jest ona istotowo filozofią bycia; rozumienie bycia jest jej ostatnim słowem i fundamentalną strukturą człowieka. To jest też powód, że jest ona filozofią immanencji i autonomii, albo ateizmu[112]. Bóg filozofów, od Arystotelesa do Leibniza, poprzez scholastyków – to jest bóg na miarę rozumu, bóg zrozumiany, który nie ma prawa zakłócać autonomii świadomości. Sama świadomość zadowala się tym, że jest świadoma siebie poprzez swoją aktywność w świecie bycia, powracając ciągle do siebie samej jak Ulisses, którego wszystkie wędrówki prowadzą tylko do jego rodzinnych stron[113].

Jednak filozof Levinas wędruje nie jak Ulisses, lecz jak biblijny Abraham; wyrusza w drogę bez możliwości powrotu do miejsca wyjścia, bo nie można już wrócić do siebie po spotkaniu z twarzą Drugiego[114]. Levinas odbywa drogę *poza bycie*, poszukując prawdy innej niż ta, która *wychodzi z Grecji*[115], aby szukać prawdy o podmiotowości człowieka. W filozofii zachodniej podmiot jest niewolnikiem tego, co się ukazuje, co jest reprezentowalne; *wszelkie znaczenie jest zarządzane przez ontologię*[116]. Jawienie się bycia, bytów, jest warunkiem konstytu-

---

[110] E. L é v i n a s, *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, s. 101-110.
[111] Tamże, s. 103.
[112] E. L é v i n a s, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988[4], s. 188.
[113] Tamże.
[114] AE, 221/236.
[115] E. L é v i n a s, *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, s. 102.
[116] Tamże.

owania wszelkich sensów przez podmiot. Z tego zamkniętego świata ontologii nie udało się wyjść także Heideggerowi, choć słyszany zew świadectwa sumienia dawał takie nadzieje. Levinas wyprowadza z tego przekonanie, że historia filozofii zachodniej jest historią niszczenia Transcendencji. Trzeba więc inaczej myśleć o Transcendencji. Pierwszym krokiem jest zakwestionowanie hegemoni świadomości, a zakwestionować pierwszeństwo świadomości konstytuującej *to przeczuwać dla świadectwa – i dla samego Mówienia – pełnienie roli bardziej bezpośrednio «uwierzytelniającej» niż, rozgłaszanie i komunikowanie doświadczeń ontologicznych*[117]. W rzeczywistości jest to wybór między filozofią wiedzy absolutnej i hermeneutyką świadectwa[118]. Rezultaty tego wyboru przez Levinasa starałem się przedstawić w tym artykule.

Ani fenomen, ani temat, ani ukazywanie się, tylko chwała Nieskończonego, o której nie można mówić inaczej, niż za pomocą języka Odwoływania (*Dédir*).

Takie Levinasowskie formuły jak: wybór, inspiracja, szczerość, proroctwo, biorą udział w Odwołaniu Wypowiedzianego, inaczej filozofia skończyłaby na niewysłowioności i ciszy. Wysokość, Chwała nieskończoności, zaświadcza o sobie, nie ukazując się jako re-prezentacja: *Nieskończoność straciłaby w tym swą chwałę. Transcendencja musi przerywać swoje własne ukazanie się*[119]. Gdy mówimy „Bóg niewidzialny", to nie należy tu rozumieć Boga jako tego, który jest niewidzialny dla zmysłów, lecz jako tego, który jest nietematyzowalny dla myśli[120], lecz nawiedza myśl dzięki świadectwu poprzez etykę, rozumianą przez Levinasa bardzo specyficznie[121].

W końcu, nie ma innego świadectwa danego Wysokości, Chwale nieskończoności, jak tylko świadectwo pozwania do odpowiedzialności. Kiedy podmiot zrywając z antycypacjami świadomości odpowiada: *Me voici – Oto mnie masz* twarzy bliźniego, jest on miejscem, przez które nieskończoność wkracza w język bez pokazania siebie, staje się natchnieniem bez dawania siebie widzeniu. Przyjąć odpowiedzialność za drugiego, odpowiedzieć, oznacza umożliwić Bogu nawiedzenie myśli, świadczyć o jego nieskończoności, być natchnionym.

Jeżeli powszechnie uważa się, iż humanizm jest *pragnieniem absolutności*

---

[117] Tamże, s. 104.

[118] P. R i c o e u r, *L'herméneutique du témoignage*, w: *Le témoignage*, red. H. Castelli, s. 61.

[119] AE, 238/255.

[120] EI, 102/58.

[121] Więcej na ten temat Por. K. S t a c h e w i c z, *Problem ugruntowania moralności*, s. 121-139.

podmiotu[122], to Levinas wydaje się rezygnować z takiego ujęcia na rzecz głoszenia prawdy o kruchości tego podmiotu. Podmiot, według Levinasa, charakteryzuje się wrażliwością, nieobojętnością na Drugiego, tym samym, jako podmiot „wystawiony", odsłonięty, narażony jest na bycie ranionym, jest podatny na zranienia (*le sujet vulnérable*). *Tylko bezbronne ja może kochać swojego bliźniego*[123]. Ta bezbronność jest „miejscem" świadectwa Nieskończonego.

W filozofii Levinasa takie rzeczywistości jak prześladowanie przez Drugiego, niepokojenie, doznawanie cierpienia, otrzymują znaczenie pozytywne, gdyż nie pozwalają one podmiotowi na „zainstalowanie się" w byciu, tym samym, używając heideggerowskiego języka, nie dopuszczają do zatracenia się podmiotu w nieautentyczności. Dla Levinasa, żyć autentycznie, to nie heideggerowskie zabieganie o własne bycie, lecz posłuszeństwo prawdzie własnej Sobości *stworzonej* w czasie an-archicznym[124]. Treść tej prawdy Sobości brzmi bardzo znajomo dla chrześcijan: wydać życie za/dla bliźniego[125].

---

[122] M. B o r c h - J a c o b s e n, *Les fins de l'homme*, s. 67, cyt. za: G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris 1994, s. 339.

[123] E. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 159.

[124] Na dzieło Levinasa można spojrzeć jako na próbę połączenia heideggerowskiego *Dasein* z *Sein und Zeit* z ideą stworzoności przedstawionej przez Rosenzweiga w *Gwieździe Zbawienia* (Por. K. L ö w i t h, *Martin Heidegger et Franz Rosenzweig*, w: „Le Cahier du CIPH", Paris, Osiris, n. 8, s. 159-198). Por. również: S. P e t r o s i n o, *L'idée de création dans l'oeuvre de Lévinas*, w: *La différence comme non-indifférence. Étique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, red. A. Münster, s. 97-107.

[125] Człowiek posiada siebie w dawaniu siebie, gdy staje się *bezinteresownym darem z siebie samego* (KDK 24). Por. Mt 16,25: *Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je.*

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

KATARZYNA DZIKOWSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Neofilologii
Zakład Literatury i Kultury Austriackiej

Znak dany bliźniemu. Emmanuel Levinas czyta Paula Celana

A Sign to One's Neighbour. Emmanuel Levinas Reads Paul Celan

I. Filozof i poeta – wspólnota losu

Przez około dwadzieścia lata mieszkali niedaleko siebie w Paryżu, w eleganckiej szesnastej dzielnicy na prawym brzegu Sekwany. Nigdy osobiście się nie spotkali. Emmanuel Levinas i Paul Celan, pochodzący z Litwy filozof i urodzony w Rumunii poeta[1]. Synowie narodu wybranego, choć tylko ten pierwszy był synem wiernym przymierzu z Bogiem. Co więcej, Levinas był nie tylko Żydem wierzącym i praktykującym, ale też badaczem Talmudu. Natomiast Celan zdawał się trwać uparcie w przekonaniu, że Bóg jego ojców nie jest jego Bogiem, choć w jego poezji jest On nieustannie obecny. Emmanuela Levinasa i Paula Celana dzieli niecałe pokolenie, łączy natomiast wspólnota losu, przede wszystkim ta, która połączyła wszystkich Żydów żyjących w Europie w pierwszej połowie dwudziestego wieku: doświadczenie niemieckiego nazizmu.

Cała rodzina Levinasa, która mieszkała w Kownie, została wymordowana, on sam przeżył wojnę w obozie jenieckim. Rodzice Celana zginęli w obozie pracy, on sam inny obóz pracy przetrwał, ale traumą jego życia stało się to właśnie, że przeżył. Ale jest jeszcze inne wspólne im doświadczenie – rozpadu starego ładu w wyniku pierwszej wojny światowej oraz zagrożenia bolszewic-

[1] Odnośnie do biografii Emmanuela Levinasa i Paula Celana por.: S. Malka, *Emmanuel Levinas. Eine Biographie*, tłum. F. Miething, München 2003; J. Felstiner, *Paul Celan. Eine Biographie*, tłum. H. Fliessbach, München 1997.

kim totalitaryzmem. Dzieje Kowna, miasta, w którym w 1905 roku przyszedł na świat Emmanuel Levinas, to pasmo dramatycznych wydarzeń związanych z przechodzeniem z rąk do rąk: była to najpierw okupacja rosyjska (jako skutek rozbiorów Polski), od 1915 roku niemiecka, potem, od 1918 roku, miasto w niepodległej Litwie, ale od 1940 roku republiki radzieckiej. W 1941 roku przyszła okupacja przez wojska hitlerowskie, a po drugiej wojnie światowej powrót rządów radzieckich. Dopiero w 1990 roku Litwa wystąpiła ze Związku Radzieckiego i stała się suwerennym państwem. Swoistym paradoksem jest fakt, iż językiem ojczystym Emmanuela Levinasa, tym, którym przez całe swe życie posługiwał się w rozmowie z najbliższymi, w tym także z żoną, w domu, był język rosyjski, a językiem jego filozofii był język francuski. Paul Celan urodził się w ginącym świecie Monarchii Austro-Węgierskiej, która, co prawda formalnie w 1920 roku, roku urodzenia Celana, nie istniała już jako organizm państwowy, ale trwało jej dziedzictwo kulturowe, z którym identyfikowała się znaczna część zamieszkujących tereny dawnej Monarchii Żydów. W kontekście przywiązania Levinasa do języka rosyjskiego warto przytoczyć wspomnienie znajomych, według których Celan, kiedy wypił nieco więcej alkoholu, śpiewał z wielkim upodobaniem rosyjskie piosenki. W żadnej mierze nie wpływa to jednak na fakt, że jego językiem ojczystym stał się w sposób naturalny język niemiecki, język, którego nigdy nie porzucił, choć był to także język morderców jego rodziców i jego narodu. Rodzinne Czerniowce Celana leżały na Bukowinie, która po rozpadzie Monarchii Austro-Węgierskiej została przyłączona do Rumunii, a w 1940 roku do Związku Radzieckiego. Potem przyszła okupacja hitlerowska i w 1944 roku ponownie rządy bolszewickie. Wyzwolenia kraju swego urodzenia spod rządów totalitarnych w 1990 roku Celan nie doczekał – nie żył już od dwudziestu lat.

Zapewne dla obu, tak Levinasa jak i Celana, problem więzi z krajem lat dziecinnych i młodzieńczych był bardzo złożony. Warto tu wskazać na pewną dość specyficzną różnicę. Levinas dbał o to, by jego nazwisko pisano we Francji bez akcentu, a więc jako nazwisko litewskie. „Celan" jest anagramem prawdziwego nazwiska poety, które brzmiało po niemiecku Antschel (w wersji rumuńskiej Ancel). Obydwaj nie byli emigrantami, co się czasami błędnie twierdzi. Francja stała się dla nich domem z wyboru. Obydwaj otrzymali też obywatelstwo francuskie, choć dla Levinasa był to niewątpliwie wybór serca i umysłu, natomiast dla Celana skutek swoistej niemożności odnalezienia się w atmosferze powojennej Austrii. Jednak Celana zawsze „ciągnęło" w stronę Niemiec. Nawet jeśli niemal każde spotkanie, każda podróż do Niemiec łączyły się z kolejnym bólem poety niezwykle wrażliwego na najdrobniejszy przejaw antysemityzmu (także niemieccy krytycy podjęli oskarżenie o plagiat, jakie skierowała przeciwko Celanowi wdowa po poecie Ivanie Golu – oskarże-

nie, które stało się niejako drugą, po nazistowskiej, traumą jego życia), to tam szukał czytelników, stamtąd wyglądał zrozumienia i uznania dla swej poezji. Natomiast Levinas, choć kilkakrotnie powiedział, iż kto chce odnieść sukces w filozofii, musi go odnieść w Niemczech, przyrzekł sobie, iż po okropnościach nazizmu jego noga nigdy więcej nie stanie na ziemi niemieckiej – i przyrzeczenia tego dotrzymał.

Emmanuel Levinas nie pozostał obojętny na kulturę, przede wszystkim na filozofię niemiecką. Uczestniczył w sympozjach organizowanych przez niemieckie ośrodki akademickie, spotykał się z niemieckimi badaczami jego pism, udzielał wywiadów. Jeśli jednak w swych wypowiedziach (czy to w pracach filozoficznych, czy też w wywiadach) przywoływał pisarzy i poetów, to byli to zazwyczaj klasycy literatury rosyjskiej, czasami Szekspir, rzadko Goethe, choć z literaturą niemiecką spotkał się już w swych młodzieńczych latach.

W 1975 roku ukazała się książka Levinasa zatytułowana *Imiona własne*, stanowiąca zbiór esejów powstałych na przestrzeni kilkudziesięciu lat, poświęconych filozofii i literaturze. Pośród nich znajduje się esej związany z osobą Paula Celana. We wstępie do zbioru Levinas napisał: *Czy nazwiska osób, których* mowa *oznacza twarz – imię własne w gęstwinie tych wszystkich nazw pospolitych i komunałów – zdołają oprzeć się erozji sensu i pomogą nam przemówić? Czy zza pogrążającej się mowy ukażą nam w mgnieniu zmierzch pewnego* sposobu pojmowania*, czy też już świt jakiegoś nowego. A może właśnie kresu dobiega racjonalność związana* wyłącznie *z byciem podtrzymywanym przez słowa,* z Wypowiedzianym *Mówienia, z Wypowiedzianym, które przekazuje wiedzę i prawdę w postaci niezmiennych jednostek, włączających się w samowystarczalną Tożsamość jakiejś istoty czy systemu – wykończonego, doskonałego, który wszelką różnicę, grożącą mu demaskacją lub ograniczeniem, z miejsca wyklucza lub pochłania. Apoteozą tego sposobu pojmowania staje się ostatecznie pojednanie «tożsamości z nietożsamością», co utwierdził Hegel, który zamyka filozofię Toż-Samości i immanencji, czyli ontologię*[2]. Ze słów tych wynika, iż osoby, do których odnosi się Levinas w zebranych esejach, mają, jego zdaniem, bardzo konkretne zadanie do spełnienia, a przynajmniej można z nimi wiązać nadzieje, iż swym pisarstwem są w stanie przyczynić się do rozwoju nowego sposobu myślenia. Levinas mówi o tym w cytowanym fragmencie terminami charakterystycznymi dla swej filozofii: mówi o niewystarczalności ontologii, o niewystarczalności mowy jako tego, co wypowiedziane, czyli zamknięte w sobie, zamknięte na drugiego człowieka, używając kategorii Bubera – monologiczne. Levinas jednoznacznie wskazuje na źródło takiego stanu rzeczy. *Wojny światowe* (*i lokalne*), *narodowy socjalizm, stalinizm* (*oraz desta-*

[2] E. L e v i n a s, *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2000, s. 8-9.

linizacja), obozy, komory gazowe, broń jądrowa, terroryzm i bezrobocie – dużo tego jak na jedno pokolenie, nawet dla tych, którzy byli tylko bezstronnymi świadkami[3] – oto pierwsze zdanie wstępu do *Imion własnych*. Myśl ta powróci w eseju zamykającym zbiór: *Wojna się skończyła, a krew leje się nieprzerwanym strumieniem. A rasizm, imperializm i wyzysk są tak samo bezwzględne, jak były. Narody i poszczególni ludzie okazują sobie nienawiść i pogardę, lękają się nędzy i zniszczenia*[4]. Twarde to słowa i niestety prawdziwe. Pobrzmiewa w nich ból ocalałego, który widzi, że ludzie jakby niczego się nie nauczyli. Jest to także ból tego, który nie potrafi uwolnić się od przerażających wspomnień i świadomości okrutnego losu, jaki spotkał jego najbliższych. Ale mimo tego wszystkiego podejmuje wysiłek wyciągnięcia wniosków i przedstawienia młodym pokoleniom prawd potrzebnych do zbudowania innej rzeczywistości. Levinas mówi to jako Żyd do żydowskiej młodzieży. Mówi o trzech prawdach, jakie, jego zdaniem, wynikają z doświadczenia holocaustu. *Aby żyć po ludzku, ludzie potrzebują znacznie mniej, niż oferują im wspaniałe cywilizacje, w których żyją – oto prawda pierwsza. [...] Powróciliśmy na pustynię, do przestrzeni bez krajobrazu bądź do przestrzeni niczym grób skrojonej na naszą miarę; powróciliśmy do miejsca spotkań. Tym też właśnie, a nie tylko odseparowaniem od świata, jest getto. Jednak – i to jest prawda druga; ona także łączy się z pradawną pewnością i pradawną nadzieją – w czasach rozstrzygnięć, gdy ujawnia się znikomość tylu wartości, cała godność ludzka polega na wierze w ich powrót. Kiedy «wszystko wolno», najświętszy obowiązek polega już na poczuciu odpowiedzialności za te pokojowe wartości. [...] Musimy zatem – i to jest trzecia prawda – wobec nieuchronnego powrotu cywilizacji i wobec ponownej asymilacji, przekazać nowym pokoleniom siłę niezbędną do tego, by dzielnie trzymać się w odosobnieniu, oraz to, co powinna w takich czasach zawierać krucha świadomość. [...] Musimy na nowo otworzyć teksty żydowskie i ponownie uprzywilejować życie wewnętrzne. Życie wewnętrzne – w obliczu tylu realizmów i obiektywizmów omalże ze wstydem wypowiada się to śmieszne wyrażenie*[5].

Słowa te opublikowane zostały po raz pierwszy w 1966 roku. Jednakże umieszczenie eseju *Bez imienia*, w którym się znajdują, na końcu zbioru *Imiona własne* sprawia, że stają się one jej niezwykle ważnym kontekstem. W jego świetle należy odczytywać przywołane postaci i teksty osób, którym poświęcone są poszczególne eseje – także poezję Paula Celana. Jest to kontekst szukania nowego sposobu pojmowania oraz szukania miejsc spotkania, kontekst

---

[3] Tamże, s. 7.
[4] Tamże, s. 133.
[5] Tamże, s. 135-136.

wezwania do odpowiedzialności za wartości i sprzeciwu wobec świata, w którym wszystko wolno. Mówiąc o świecie, w którym wszystko wolno, Levinas niewątpliwie miał na myśli słynne, wielokrotnie przez niego samego cytowane stwierdzenie Dostojewskiego: *Jeżeli nie ma Boga, to wszystko wolno*. Protest przeciwko światu, w którym wszystko wolno, jest więc także protestem przeciwko światu bez Boga.

W 1971 roku ukazał się w Paryżu tomik prac Paula Celana zatytułowany *Strette. Poèmes suivi de Méridien et d'Entretiens dans la montagne*[6]. Było to wydanie dwujęzyczne, francusko-niemieckie. Tłumaczenia zostały autoryzowane jeszcze przez samego Celana, który jednak nie doczekał publikacji: pod koniec kwietnia 1970 roku popełnił samobójstwo. Tom zawierał, jak mówi o tym tytuł, wybór wierszy oraz dwa teksty prozą: *Meridian* (*Méridien – Meridian*) – referat wygłoszony przez Celana dnia 22 października 1960 roku w Darmstadt, kiedy odbierał przyznaną mu Nagrodę im. Georga Büchnera, oraz *Gespräch im Gebirg* (*Entretiens dans la montagne – Rozmowa w górach*) – powstały w 1959 roku dialog, napisany pod wpływem rozczarowania spowodowanego tym, iż nie doszło do planowanego spotkania poety z filozofem Theodorem Adorno[7]. *Meridian* nie jest bynajmniej zdawkowym podziękowaniem za przyznaną nagrodę. Jest to napisany poetycką prozą traktat o istocie wiersza jako wypowiedzi lirycznej. *Rozmowa w górach* to, od strony formalnej także liryczny, dialog dwóch Żydów o żydowskiej tożsamości. Obydwa teksty, zarówno *Meridian*, jak i *Rozmowa w górach*, są tekstami fundamentalnymi dla rozumienia osoby Paula Celana, który był przede wszystkim poetą i który był przede wszystkim Żydem. Nie najpierw jednym, a potem drugim – gdyż dla Celana były to dwa nierozerwalne elementy jego tożsamości. Do tych właśnie tekstów oraz do wierszy opublikowanych w tomie *Strette* odniósł się Emmanuel Levinas w swym eseju zatytułowanym *Paul Celan. De l'être à l'autre* (*Paul Celan. Od bycia do innego*[8]), który po raz pierwszy został opubliko-

---

[6] P. C e l a n, *Strette. Poèmes suivi de Méridien et d'Entretiens dans la montagne*, tłum. A. Du Bouchet, J-P. Burgart, J. Daive, E. Jackson, Paris 1971.

[7] Polskie tłumaczenia utworów Celana, do których odwołuje sie w swym eseju Emmanuel Levinas, znaleźć można w: P. C e l a n, *Utwory wybrane – Ausgewählte Gedichte*, tłum. zbior., Kraków 1998 (*Meridian – Der Meridian*, tłum. F. Przybylak, s. 319-341; *Rozmowa w górach – Gespräch im Gebirg*, tłum. M. D. Rogalski, s. 305-311, *Ucieśnienie – Engführung*, tłum. W. Wirpsza, s. 108-119).

[8] W polskim wydaniu książki *Imiona własne* tytuł ten brzmi: *Między bytem a innością* (por. E. L e v i n a s, *Imiona własne*, s. 47). Niestety, takie tłumaczenie należy uznać nie tylko za niezbyt udane, ale wręcz błędne. W odniesieniu do filozofii Heideggera i Levinasa francuskie *l'être* należy tłumaczyć jako bycie, natomiast *l'étant* jako byt. Poza tym w eseju poświęconym Celanowi jednoznacznie nie chodzi o „pomiędzy", ale o przejście od bycia ku innemu (co jest skądinąd fundamentalna tezą ostatniego etapu filozofii Levinasa), i to nie do jakiejś bliżej nie zdefiniowanej inności,

wany w 1972 roku, a w 1975 roku włączony do tomu *Imiona własne*. Można przypuszczać, iż lektura tomu *Strette* była pierwszym spotkaniem Levinasa z poezją Celana.

Było to jednak spotkanie, które musiało zapaść głęboko w jego serce i umysł. Co prawda, esej z roku 1972 pozostał jedyną obszerniejszą wypowiedzią Levinasa poświęconą Celanowi, ale fragment z jego wiersza stał się mottem czwartego rozdziału książki *Inaczej niż być lub ponad istotą* zatytułowanego „Substytucja", który, według słów samego Levinasa, stanowi centralną część tego dzieła[9]. Esej *Substytucja* powstał w 1967 roku i jego pierwodruk z roku 1968 nie był opatrzony mottem. Pojawiło się ono dopiero w wydaniu książkowym z 1974 roku, co potwierdzałoby tym samym przypuszczenie, iż Levinas po raz pierwszy zetknął się z poezją Celana podczas lektury tomu *Strette*. Jest to wers wyjęty z wiersza *Lob der Ferne* powstałego w 1948 roku. Brzmi on: *Ich bin du, wenn ich ich bin*[10]. Levinas przytacza go w „Substytucji" w języku oryginału – po niemiecku. Ten sam wers przywołuje ponownie, także w brzmieniu oryginalnym, jako swoiste zwieńczenie i puentę na zakończenie wykładu na Sorbonie w dniu 20 lutego 1976 roku zatytułowanego *La subjectivité comme an-archie*, a będącego jednym z wykładów należących do cyklu *Dieu et l'onto-théo-logie*[11].

II. Inaczej niż być a istota wiersza

Esej Emmanuela Levinasa o poezji Paula Celana powstawał w dużej bliskości czasowej do redakcji jednego z jego podstawowych dzieł filozoficznych, a mianowicie do *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Większa część tekstów, jakie się na nie złożyły, poza „Substytucją" z roku 1968, została zredagowana w latach 1970-1972. Nawet jeśli zamysł i pierwotna ich wersja istniały już pod koniec lat 60-tych, to niewątpliwie lata następne były czasem intensywnej pracy nad całością, która miała ukazać się w niedługim czasie. Pośród tej pracy miały miejsce najpierw lektura tomu *Strette*, a następnie powstanie eseju *Paul Celan. Od bycia do innego*. Już sam tytuł tego eseju nawiązuje wprost do dzieła *Inaczej niż być lub ponad istotą*, o którym sam autor napisał: *Książka ta in-*

---

ale konkretnemu innemu człowiekowi. Z tych powodów w niniejszym artykule używany będzie zmodyfikowany tytuł w brzmieniu *Paul Celan. Od bycia do innego*. Także cytaty przytaczane za wydaniem polskim, o ile zajdzie taka konieczność, zostaną poddane krytycznej weryfikacji pod kątem poprawności tłumaczenia.

[9] Por. E. L e v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 8.

[10] Tamże, s. 165.

[11] Por. T e n ż e, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, s. 205.

terpretuje podmiot *jako* zakładnika, *a podmiotowość podmiotu jako substytucję zrywającą z* istotą *bycia. [...] Jednostka zostaje wezwana do odpowiedzialności, do mówienia:* ja, *to znaczy* oto jestem dla innych i za innych, *wezwana do tego, by całkowicie utracić swoje miejsce lub swoje schronienie w bycie, by stać się wszechobecnością, która jest także utopią. Oto jestem za innych – niebywała, nie-normalna [é-norme] odpowiedź, której niebywałość wydaje się hipokryzją, gdy dociera do moich uszu przyzwyczajonych do brzmienia* istoty *bycia, czyli do sposobu, w jaki bycie wiedzie swój żywot*[12]. Można więc powiedzieć, iż w tytule eseju została wyrażona główna idea *Inaczej niż być lub ponad istotą*: odejście od skupienia uwagi na byciu ja, a przejście ku innemu człowiekowi. Dlatego też ja nie oznacza już bycia, lecz odpowiedzialność za drugiego.

Zbieżność taka nie upoważnia jeszcze do stwierdzenia, iż w tekstach Celana znalazł Levinas odzwierciedlenie swych przemyśleń. Z pewnością także każe postawić dwa pytania. Po pierwsze: czy, a jeśli tak, to jakie znaczenie dla ostatecznego sformułowania tez z *Inaczej niż być lub ponad istotą* mogła mieć lektura tekstów Celana? Po drugie: czy, a jeśli tak, to jakie ślady koncepcji filozoficznej zawartej w *Inaczej niż być lub ponad istotą* można stwierdzić w przedstawionej interpretacji Celanowskich tekstów? Ostrożne postawienie pytania pierwszego, a bardziej zdecydowane drugiego wynika z przypuszczenia, iż bardziej prawdopodobnym jest, że Levinas czytał Celana przez pryzmat własnych przemyśleń filozoficznych, niż to, by mogły one ulec znaczącej modyfikacji pod wpływem lektury *Strette*.

Wiersz [...] znak dany bliźniemu! Znak czego? Życia? Życzliwości? Znak porozumiewawczy? A może znak niczego albo porozumienie bez powodu: mówienie bez wypowiedzianego. Albo znak, który jest swoim własnym znaczeniem: podmiot daje znak owego dawania znaku, aż sam bez reszty staje się znakiem. Elementarna, nic nieodkrywająca komunikacja, jąkający się raczkujący dyskurs, nader niezgrabny wkład w sławetny «język, który mówi», sławetną die Sprache spricht – *wtargnięcie żebraka* do domostwa bytu[13]. Tymi słowami Levinas komentuje zdanie Celana z listu do Hansa Bendera, w którym poeta nazwał wiersz uściskiem dłoni[14]. Levinas rozbudowuje tę myśl wokół pojęcia znaku, jakby drąży w celu doprecyzowania definicji wiersza. Zaskakująco podobną wypowiedź znajdziemy w innym tekście Levinasa, w rozdziale „Podmiotowość i nieskończoność" dzieła *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Levinas

---

[12] T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 302-303.

[13] T e n ż e, *Paul Celan. Od bycia do innego*, w: T e n ż e, *Imiona własne*, s. 47.

[14] Za Paulem Celanem w toku wywodu używany będzie termin „wiersz" dla określenia wypowiedzi lirycznej (mimo iż nie jest to w pełni zgodne z terminologią literaturoznawczą).

pisze tam: *Mówienie, zanim zacznie służyć życiu jako wymiana informacji na gruncie systemu językowego, jest świadectwem, Mówieniem wolnym od Powiedzianego, znakiem dawanym Drugiemu Człowiekowi. Znakiem czego? Wspólnictwa w winie? Współwiny bez powodu, braterstwa, bliskości, która jest możliwa, jako nieroztropne otwarcie się na innego [...] Mówienie, które nie wypowiada słów, ale znaczy, które jako odpowiedzialność jest samym znaczeniem, jednym- za-drugiego, podmiotowością podmiotu, który staje się znakiem*[15]. A w nieco wcześniejszym fragmencie tego samego rozdziału czytamy: *Bliskość – znak dawany Drugiemu Człowiekowi będący już znakiem tego dawania znaku, to znaczy czystym znaczeniem*[16]. Niewątpliwie nie tylko wolno, ale wręcz należy te wypowiedzi czytać razem. Z takiego zestawienia wynika, iż można powiedzieć o wierszu, że jest bliskością. Jest mówieniem. Jest świadectwem. Trzykrotnie jest mowa o znaku dawanym drugiemu człowiekowi – i to nie jakiemuś bliżej nieokreślonemu, ale takiemu, który jest bliźnim. A skoro wiersz staje niejako wobec bliźniego, to naznaczony jest też przez odpowiedzialność za bliźniego. *Zdarza się zatem, że dla Celana wiersz mieści się właśnie na owym poziomie presyntaktycznym i prelogicznym, ale zarazem na poziomie uprzedzającym odsłonięcie: w momencie czystego dotknięcia, czystego kontaktu, pochwycenia, uścisku będącego być może sposobem dawania*[17], pisze dalej Levinas w swym eseju. I niejako równolegle do tych stwierdzeń czytamy w *Inaczej niż być lub ponad istotą*: *Pra-źródłowe i anarchiczne mówienie, które jest bliskością, kontaktem, obowiązkiem bez końca i bez celu*[18]. Ponownie jednoczesna lektura wskazuje na ewidentną bliskość obu tekstów, ale także pozwala na ubogacenie rozumienia istoty wiersza, który jest „mówieniem", „kontaktem" i który należy do pewnego pra-porządku. W ten sposób przywołana zostaje jedna z głównych tez filozofii Levinasa, która mówi o wybraniu człowieka przez Dobro w czasie an-archicznym, w czasie przed czasem, do odpowiedzialności za drugiego. Kontynuacją tego wątku jest komentarz Levinasa mówiący, iż Celanowski wiersz to *odpowiedź poprzedzająca pytanie*[19]. I znowu w *Inaczej niż być lub ponad istotą* znajdujemy stwierdzenie równie paradoksalne, iż *istnieje posłuszeństwo wcześniejsze od wysłuchania przykazań*[20].

Emmanuel Levinas komentuje i interpretuje teksty Paula Celana. Czyni to jednak w bardzo specyficzny sposób. Zazwyczaj bowiem czytelnik oczekuje od komentatora i interpretatora jakiegoś tekstu poetyckiego, iż przekłada on

---

[15] E. L e v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 253.
[16] Tamże, s. 240.
[17] T e n ż e, *Paul Celan. Od bycia do innego,* s. 48.
[18] T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* s. 269.
[19] T e n ż e, *Paul Celan. Od bycia do innego,* s. 48.
[20] T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* s. 249.

język liryki na język nie-liryczny, a więc swoiście epicki – jakby miał on opowiedzieć i zrelacjonować to, co poeta wyraził na właściwy sobie sposób. Levinas jednak nie tyle przekłada teksty Celana, ile rozmawia z nimi, posługując się także językiem pełnym metafor. Zdaje się przedłużać i pogłębiać myśli, które odnajduje u poety. Zważywszy styl wszystkich dzieł Levinasa – jest to język przesycony metaforami – trzeba powiedzieć, iż w żadnym razie nie zapożycza on języka od Celana. To, że gdy czytamy Levinasa piszącego o Celanie, język tekstu komentowanego i język komentarza wydają się być sobie bardzo bliskie, pozwala zakładać istnienie innego szczególnego powinowactwa ducha, leżącego głębiej niż tylko na poziomie podobieństwa środków wyrazu. Jak wynika z przytoczonych wyżej przykładów, właściwie dopiero równoczesna lektura eseju *Paul Celan. Od bycia do innego* i dzieła *Inaczej niż być lub ponad istotą* pozwala na pełne zrozumienie tego pierwszego. Wydaje się, iż mamy tu do czynienia ze swoistym kołem hermeneutycznym – swoistym dlatego, iż nie poruszamy się pomiędzy częścią tekstu i jego całością, lecz jest to bardziej skomplikowane przenikanie i dopełnienie myśli pomiędzy wieloma tekstami dwóch autorów.

Analizując esej Levinasa *Paul Celan. Od bycia do innego* warto zwrócić uwagę na pojawiające się w nim odniesienia do dwóch filozofów, z którymi Levinas toczył w innych miejscach ważne, choć niewątpliwie przebiegające na różnych poziomach, dyskusje. Chodzi tu o Martina Heideggera i Martina Bubera.

W eseju o poezji Celana czytamy: *Wiersz zmierza ku drugiemu człowiekowi. Jest w nim nadzieja na połączenie się z nim, wyzwolonym i wolnym. Samotnicze dzieło poety cyzelującego drogocenną materię słów, to akt «wypłaszania z kryjówki» tego, kto stoi przede mną. Wiersz staje się «dialogiem, dialogiem często gwałtownym, [...] spotkania, ścieżka głosu prowadząca ku czujnemu Ty» – toż to Buberowskie kategorie! Czyżby lepiej się nadawały do jakże genialnej egzegezy, wszechwładnie zstępującej na Hölderlina, Trakla i Rilkego z tajemniczego «Schwarzwaldu», ukazującej poezję, która otwiera świat, jako miejsce między niebem a ziemią?*[21] Levinas odkrywa w *Południku* Celana ślady filozofii Martina Bubera, a jednocześnie podejmuje polemikę z Martinem Heideggerem. Trudno przypuszczać, by wiedział o tym, iż Celan bardzo dobrze znał filozofie zarówno Bubera, jak i Heideggera, a także o fascynacji Celana Buberem i o jego krytycznym stosunku do Heideggera. W wypowiedzi Levinasa na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie, iż kategorie Buberowskie są o wiele bardziej przydatne do analizowania poezji, niż metody Heideggera, gdyż: *Poezją wiersza jest to, co osobiste. [...] To, co osobiste: ode*

---

[21] T e n ż e, *Paul Celan. Od bycia do innego*, s. 49.

mnie ku innemu[22]. Polemika z Heideggerem podjęta na płaszczyźnie teorii wiersza zmierza jednak w kierunku pozaliterackim. Najpierw Levinas jeszcze pisze o poezji: *Wiersz wykracza jeszcze dalej, poza zwykłą obcość sztuki i otwarcie na bycie bytu – obcość to obcy, bliźni. Nic bardziej nieznajomego i obcego niż drugi człowiek, a ów człowiek ukazuje się właśnie w blasku utopii. Poza wszelkim zakorzenieniem; bezpaństwowość jako autentyczność!*[23], by przejść do drugiego zagadnienia: tożsamości żydowskiej. *Ale ta zaskakująca przygoda, w trakcie której Ja ofiarowuje się drugiemu człowiekowi w nieumiejscowieniu jest powrotem. [...] Jak gdybym zmierzając ku innemu siebie samego spotykał i zapuszczał korzenie w ziemi, od tej chwili rodzinnej, pozbawiony już brzemienia własnej tożsamości. [...] Ziemia rodzima czy obiecana? Czy wypluje swych mieszkańców, kiedy zapomną o podróży po kole, za sprawą której stała się im bliska, i o swym błądzeniu, którego celem nie było przesiedlenie, lecz od-poganienie? Jednakże zamieszkiwanie uzasadnione przez ruch ku innemu jest z istoty żydowskie*[24]. Zgłębiając istotę wiersza, Levinas odwoływał się do *Południka*. Teraz natomiast przywołuje *Rozmowę w górach* i wiersz *Ucieśnienie* – dwa teksty, z których każdy na swój własny sposób mówi o losie Żydów: zarówno o tym, co się wydarzyło podczas drugiej wojny światowej, jak i o owym nieustannym byciu w drodze i braku własnego miejsca, gdzie można by się na stałe zadomowić. Według Levinasa, teksty Celana są przesłaniem nie tylko do Żydów, lecz mają sens uniwersalny: *W oczach tego poety Męka Izraela za czasów Hitlera [...] ma znaczenie dla ludzkości jako takiej: judaizm jest jej skrajną możliwością albo niemożliwością – to zerwanie z naiwnością zwiastuna, posłańca bytu czy pasterza bytu. Pęknięcie świata, który na noc proponuje nie miejsce wytchnienia, lecz kamienie, o które stuka kij wędrowca, w mowie minerału znajdujący swój pogłos*[25]. Nie chodzi więc już tylko o poezję, ale nie chodzi też już tylko o rozpamiętywanie losu Żydów. Levinas czytając teksty Celana znajduje argumenty przeciwko staremu sposobowi pojmowania – przeciwko *racjonalności związanej z byciem*. Znajduje też postulat odnalezienia prawdziwej mowy stanowiącej przeciwieństwo *języka będącego w użyciu*, która to mowa jest niezbędna, *by przerwać hałas kija uderzającego o kamienie i jego odgłos powtarzany przez skały*[26].

---

[22] Tamże.
[23] Tamże, s. 52-53.
[24] Tamże, s. 53.
[25] Tamże.
[26] Tamże, s. 54.

III. Literatura a filozofia

Wobec powyższych analiz, dla których zasadniczym przedmiotem był esej o poezji Paula Celana, warto zapytać, jakie jest zdanie Levinasa na temat wartości dzieła literackiego. Jakie znaczenie może mieć wypowiedź literacka, naznaczona niejako przez fikcjonalność i dystans, w filozofii, której fundamentem jest spotkanie z twarzą drugiego człowieka.

Sztuka wprowadza w świat mroczne fatum, lecz nade wszystko nieodpowiedzialność, która pociąga tak, jak wdzięk i lekkość. Oswabadza. Stworzyć powieść i obraz bądź rozkoszować się nimi to nie mieć już niczego do rozumienia, to zrezygnować z wysiłku nauki, filozofii, działania. Nie mówcie, nie rozważajcie, podziwiajcie w milczeniu i ciszy – takie oto są rady usatysfakcjonowanej mądrości w obliczu piękna. Magia uznana wszędzie za to, co diabelskie, cieszy się w poezji niezrozumiałą tolerancją. Mścimy się na niegodziwości tworząc jej karykaturę, która pozbawia ją rzeczywistości, nie unicestwiając jej; zaklinamy złe moce, zapełniając świat bożkami, którzy mają usta, lecz nie mówią już. Jak gdyby śmieszność uśmiercała, jak gdyby poprzez śpiew wszystko mogło rzeczywiście się zakończyć. [...] Świat, który powinno się doskonalić, zostaje zastąpiony przez zasadnicze urzeczywistnianie jego cienia. Nie jest to bezinteresowność kontemplacji, lecz nieodpowiedzialności. Poeta sam opuszcza państwo[27]. Takimi słowami Emmanuel Levinas opisywał w 1948 roku istotę sztuki i literatury, którą postrzegał jako jej część. Można powiedzieć, iż jest to miażdżąca krytyka. Zarzut nieodpowiedzialności jest w ustach Levinasa zarzutem bodaj najcięższym i gdyby poprzestać na powyższych stwierdzeniach człowiek, który traktuje serio wezwanie do odpowiedzialności, powinien po prostu przestać w ogóle interesować się zarówno sztuką, jak i literaturą. Taki wniosek może jednak budzić daleko idące zdziwienie, zważywszy na fakt, iż w wielu swoich wypowiedziach Levinas wysoko oceniał wartość tekstów literackich. Mówił o tym między innymi w rozmowie z Philipp'em Nemo w 1981 roku. Odpowiadając na pytanie, od czego zaczyna się myślenie, Levinas wskazał także na literaturę, mówiąc: *Lektura książek, niekoniecznie filozoficznych, może sprawić, że te wstępne wstrząsy stają się pytaniami oraz problemami – dają do myślenia. Rola literatur narodowych może być tu bardzo duża. Nie chodzi oczywiście o to, że uczymy się z nich słów, lecz o to, że żyjemy w nich «życiem prawdziwym, które jest nieobecne» – lecz które nie jest utopią. Sądzę, że z powodu wielkiego strachu przed tym, co książkowe, nie docenia się «ontologicznego» odniesienia człowieczeństwa do książki, uważanej za źródło in-*

---

[27] T e n ż e, *Rzeczywistość i jej cień*, tłum. P. Pieniążek, w: „Sztuka i Filozofia" 1990, n. 2, s. 236-237.

formacji lub «narzędzie» do opanowywania wiedzy, za podręcznik, gdy tymczasem jest ona przecież sposobem naszego bycia. W rzeczywistości bowiem czytać to utrzymywać się ponad realizmem lub polityką, ponad troską o nas samych, nie wznosząc się jednak do poziomu dobrych intencji naszych pięknych dusz ani do normatywnej idealności tego, co «powinno być». W tym sensie Biblia byłaby dla mnie książką par excellence[28].

Można by oczywiście stwierdzić, iż tekst *Rzeczywistość i jej cień* po prostu stracił swą aktualność, że Levinas zmienił swój pogląd na temat sztuki i literatury. Jednak byłoby to stwierdzenie pochopne. O tym, iż tekst z roku 1948 nadal pozostaje ważnym w jego dorobku, świadczy zarówno dwukrotna reedycja w latach 1982 i 1994[29], jak i przede wszystkim fakt, iż Levinas przywołuje go w *Inaczej niż być lub ponad istotą*, gdy pisze o niebezpieczeństwie idolatrii piękna[30]. Aby zrozumieć właściwie intencję tekstu z 1948 roku, nie można poprzestać na fragmentach jakby negujących wartość sztuki i literatury, wyrywając zawarte w nich stwierdzenia z kontekstu całości. Nie wolno pominąć końcowych stwierdzeń, gdzie Levinas postuluje, by dzieło poddać interpretacji. Gdyby zarówno sztukę, jak i literaturę rozumianą jako jej część postrzegać tylko w kategoriach estetycznych lub jako źródło przyjemności, pozostawałyby one ciągle w obszarze obojętności i nieodpowiedzialności. *Istnieje coś niegodziwego, egoistycznego i podłego w rozkoszy artystycznej*[31] pisał Levinas w eseju *Rzeczywistość i jej cień*. Po wielu latach powtórzył tę myśl w rozmowie z Françoise Armengaud, gdy mówił o nieufności, jaką może budzić sztuka: *Doskonałość piękna nakłada milczenie bez zajmowania się resztą. Jest strażnikiem milczenia. Pozwala czynić. To dlatego cywilizacja estetyczne ma swoje granice. To* [brak słów by protestować przeciwko złu] *sprawia, że jest ona obojętna na cierpienie świata i umieszcza ją w tej obojętności*[32]. Jednak dzięki krytyce, pisał Levinas w 1948 roku, dzieło zostaje niejako na powrót włączone w ludzki świat. W ten sposób także uzyskuje się dostęp do samego artysty jako *człowieka, który pracuje. Badając już oddziaływania, jakim podlega,* [krytyka] *wiąże tego wyzwolonego i dumnego człowieka z rzeczywistą historią*[33]. Poprzez krytykę, czyli interpretację, dokonuje się, zdaniem Levinasa, *wprowadzenie perspektywy relacji z innymi – bez której nic nie można powie-*

---

[28] T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 19.

[29] Por. T e n ż e, *La réalité et son ombre*, w: „Revue des Sciences Humaines" 1982, s. 103-117; toż w: T e n ż e, *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1994, s. 123-148.

[30] Por. T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 252.

[31] T e n ż e, *Rzeczywistość i jej cień*, s. 237.

[32] Por. T e n ż e, *De l'oblitération. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno*, Paris 1990, s. 8.

[33] T e n ż e, *Rzeczywistość i jej cień*, s. 237.

dzieć o rzeczywistości bytu, to znaczy o jego czasie[34]. Można więc powiedzieć, że poprzez interpretację przywrócony zostaje wymiar odpowiedzialności lub przynajmniej, że dzieło, i poprzez to także twórca, zostają poddani osądowi ze względu na kryterium odpowiedzialności.

O wadze, jaką Levinas przywiązywał do roli poezji w życiu duchowym człowieka, świadczy wiele odwołań do tej dziedziny aktywności ludzkiej, które uważny czytelnik odnajdzie w jednym z jego głównych pism *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Terminy „poezja", „liryka", „epika" pojawiają się tam w różnych kontekstach. Świadczy to także o tym, iż należą one ściśle do słownika filozoficznego, jakim posługiwał się Levinas, a więc i do sposobu jego myślenia. Już na pierwszych stronach *Inaczej niż być lub ponad istotą* wyraża on wątpliwość, a może nawet obawę, iż wywód filozoficzny *to wciąż zbyt narracyjny, zbyt epicki sposób mówienia*[35]. W innych miejscach napisze: *Tylko w Powiedzianym – w eposie Mówienia – sama diachronia czasu synchronizuje się w czas spamiętywany, staje się tematem*[36], oraz: *Drugi człowiek – ten, którego nie da się opisać! – w narracji traci twarz bliźniego. Bliskość jest relacją nieopisywalną w dosłownym tego słowa znaczeniu, nieprzekształcalną w historię*[37]. W przytoczonych wypowiedziach widać wyraźnie nieufność wobec tego, co epickie. Do istoty epiki przynależy bowiem relacjonowanie czegoś, co się wydarzyło, a więc jest już nieobecne. Poczucie uczestniczenia w opowiadanych wydarzeniach jest przecież tylko złudzeniem. Pisząc o epickości, Levinas przyporządkowuje ją do sfery tego, co Powiedziane. „Mówienie" (*le Dire*) i „Powiedziane" (*le Dit*) należą do terminów kluczowych dla zrozumienia wykładu zawartego w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Choć są one w pewien sposób związane z językiem, to ich znaczenie nie zamyka się w jego zakresie. Właściwie należałoby powiedzieć, że tylko Powiedziane ma swój wyraz wprost językowy jako artykulacja pewnych treści, jako opowiadanie, także jako dyskurs filozoficzny. Termin ten nie oznacza jednak przede wszystkim aktu mowy, lecz sytuacje i postawę wtórną wobec Mówienia. *Mówić to zbliżać się do bliźniego* – pisze Levinas – *«użyczać mu znaczenia». Bliskość ta nie polega jednak tylko na «nadawaniu sensu», który wpisuje się w Powiedziane jako opowieść. Znaczenie użyczone drugiemu, Mówienie we właściwym tego słowa znaczeniu, wyprzedzając jakąkolwiek obiektywizację, nie polega na przekazywaniu znaków*[38]. W innym miejscu powie jeszcze dobitnie i wyraźniej: *Odpowiedzialność*

---

[34] Tamże, s. 238.
[35] T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* s. 28.
[36] Tamże, s. 67.
[37] Tamże, s. 277.
[38] Tamże, s. 84.

za innego człowieka jest Mówieniem poprzedzającym wszelkie Powiedziane[39]. Pomiędzy Mówieniem a Powiedzianym istnieje nieustanne napięcie wynikające z faktu, iż *cofnięcie się do znaczenia Mówienia jako odpowiedzialności i substytucji możliwe jest tylko za pośrednictwem Powiedzianego, w którym wszystko się ukazuje*[40].

Wracając do pytań związanych z dziełem literackim, można powiedzieć, iż owo cofnięcie może przypominać trud interpretatora tekstu, który poprzez warstwę słów przedziera się do istotnego znaczenia tekstu. Sam Levinas przywołuje taki przykład, pisząc, iż nie tylko możliwym, ale nawet koniecznym jest, by *Mówienie było tematyzowane, to znaczy by się ukazywało, by tworzyło zdania i książkę*[41]. Skoro tak, to z czego wynika nieufność wobec epickości? W tym miejscu warto zwrócić uwagę na to, iż Levinas używa terminu „epickość" wykraczając poza ściśle literaturoznawcze rozumienie tego terminu. Epickością można tu nazwać nie tylko rodzaj wypowiedzi, ale nawet pewien sposób postępowania, czy odniesienia do drugiego człowieka. Do takiego sposobu mówienia i do takiej postawy Levinas odnosi się krytycznie. Być może należałoby powiedzieć, iż epickość to zatrzymanie się na tym, co Powiedziane – uznanie, że nic poza tym już nie ma.

Epickości Levinas wyraźnie przeciwstawia lirykę, innymi słowy poezję – choć trzeba stwierdzić, że analiza jego wypowiedzi na ten temat i próba jednoznacznego zdefiniowania jego stanowiska przysparza nieco trudności. Z jednej strony znajdziemy stwierdzenia, umiejscawiające poezję w zakresie Powiedzianego, kiedy Levinas pisze: *To, co powiedziane, można oczywiście ujmować jako* wcześniejsze *od komunikacji i intersubiektywnej reprezentacji bycia. Już bycie przywołane przez głos ciszy* – Geläut der Stille – *posiadałoby znaczenie, to znaczy ukazywałoby się w języku milczącym i nieludzkim, w języku, który przemawia, zanim uczynią to ludzie, i który jest schronieniem* esse ipsum, *w języku przekładanym na ludzką mowę przez poezję. [...] Pozwalać rozbrzmiewać w poezji głosowi bycia, który poezję umożliwia, to pozwalać rozbrzmiewać temu, co Powiedziane*[42]. Z drugiej strony czytamy: *Czy jednak poezja świata nie jest wcześniejsza od prawdy o rzeczach i nieodłączna od bliskości par* excellence*; bliskości bliźniego lub bliskości bliźniego par excellence?*[43] W innym miejscu Levinas napisze: *Bliskość jako dawanie znaku tego znaczenia znaku, otwiera również trop liryzmu: kochać wyznając miłość ukochanemu –*

---

[39] Tamże, s. 77.
[40] Tamże, s. 78.
[41] Tamże, s. 77.
[42] Tamże, s. 227.
[43] Tamże, s. 129, przypis 10.

miłosny śpiew, możliwość poezji i sztuki[44]. Owo dawanie znaku nie jest tu przekazywaniem znaków, które jest domeną Powiedzianego, lecz samym Mówieniem, które *daje znak otwarcia. [...] Wyczerpuje się w otwieraniu siebie, daje znak przez stawanie się znakiem, ale nie zastygając w postaci znaku*[45]. Natomiast bliskość należy rozumieć za Levinasem jako odpowiedzialność za drugiego.

Niewątpliwie cytowany powyżej fragment, mówiący między innymi o „głosie bycia umożliwiającym poezję", musi być czytany w kontekście polemiki z Heideggerem, który, jak to Levinas czyni w innych miejscach, nie zostaje przywołany z nazwiska nawet w przypisie. Czy jednak rzeczywiście należy tę wypowiedź traktować jako krytykę poezji? Pojawia się ona w kontekście krytyki ograniczenia podmiotowości do kategorii bycia. Być może należy więc tę wypowiedź czytać raczej jako polemikę z Heideggerowskim „zaanektowaniem" poezji dla bycia? Inne wypowiedzi Levinasa na ten temat dopuszczają taką interpretację, kiedy łączy on poezję czy liryczność z kategorią bliskości. Właściwie można powiedzieć, że Levinas włącza poezję w sferę „inaczej niż być", czyli odpowiedzialności. Podobnie jak to było w przypadku terminu „epickość", także tutaj można odważyć się na poszerzenie rozumienia terminu „liryzm" poza ścisłą terminologię literaturoznawczą. Liryczność byłaby więc postawą otwartości i bliskości wobec drugiego człowieka, wyrazem odpowiedzialności za niego.

*

Emmanuel Levinas i Paul Celan nigdy nie spotkali się osobiście. Można jednak mówić o ich spotkaniu w zupełnie innym wymiarze. I nie chodzi tu nawet o to, że czytali wzajemnie swoje teksty. Do takiego rodzaju spotkania doszło zresztą tylko ze strony Levinasa. Celan posiadał, co prawda, w swej bibliotece kilka książek Levinasa, ale z faktu, iż brak w nich śladów lektury (Celan miał zwyczaj kreślenia w książkach, robienia zapisków na marginesach), a w niektórych z tych książek nie rozciął nawet wszystkich kartek, należy wnioskować, iż nie wzbudziły one jego większego zainteresowania[46]. Trud-

---

[44] Tamże, s. 243, przypis 10.

[45] Tamże, s. 239.

[46] W prywatnej bibliotece Celana znajdują się następujące teksty Levinasa: książki *Difficile liberté* (1963), *De l'existence à l'existant* (1947), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) i artykuły *Enigme et phénomène* (1965), *L'autre dans Proust* (1947), *Sans identité* (1970). Por. *Paul Celan. La bibliothèque philosophique – Die philosophische Bibliothek*, red. A. Richter, P. Alac, B. Badiou, Paris 2004, s. 497-498. Także podczas lektury książki Jacques'a Derridy *L'écriture et la différence*, którą Celan częściowo czytał bardzo uważnie, najprawdopodobniej pominął tekst poświęcony Levinasowi (por. tamże, s. 480-484).

no jest stwierdzić, dlaczego tak się stało. Tym bardziej interesującym wydaje się być stwierdzenie niezwykłej bliskości myślenia Levinasa i Celana. Przedstawione powyżej analizy stanowią dopiero wstępne wskazanie, iż taka bliskość istniała i że problem ten domaga się rzetelnego zgłębienia. Pewną trudność metodologiczną stanowi fakt, iż w tym przypadku należy uwzględnić różne rodzaje wypowiedzi: od rozprawy filozoficznej do poematu lirycznego, choć nie wydaje się, by była to trudność nie do przezwyciężenia, tym bardziej, iż sam Celan napisał o sobie i swej poezji, iż toczy walkę o poezję, która jest solidarna z prawdą[47]. W zapiskach odnalezionych w domu Celana po jego śmierci znajdował się fragment będący prawdopodobnie projektem listu do Martina Heideggera. Celan zarzucał Heideggerowi, iż poprzez swoją postawę osłabia on wymiar odpowiedzialności, jaki jest właściwy zarówno poezji, jak i myśleniu[48]. Zarzut ten można, a nawet trzeba odczytać przede wszystkim jako wyraz poglądu samego Celana, iż w istotę poezji wpisane jest z całą powagą wymaganie odpowiedzialności.

Ich bin du, wenn ich ich bin – jestem ty, gdy jestem ja – to dość wierny przekład cytowanych przez Levinasa w *Inaczej niż być lub ponad istotą* i w wykładzie z cyklu *Dieu, la mort et le temps* słów Celana z wiersza *Lob der Ferne.* Ale słowa te można, a nawet trzeba czytać i przede wszystkim rozumieć na jeszcze wiele innych sposobów: *jestem ty, dopiero wtedy, gdy jestem ja, kiedy jestem ja, jestem ty, kiedy jestem ja, jestem tobą, jestem tobą dopiero wtedy, gdy jestem ja.* Tłumacz nie ma łatwego zadania, gdy staje wobec takiego wersu. Filozofia Levinasa może niewątpliwie stać się jedną z dróg czytania poezji Celana. Być może nie tylko Celana.

---

[47] W liście do Petre Solomo: *Je mène, depuis longtemps, un combat, celui de la poésie solidaire de la vérité.* Cyt. za: J. Felstiner, *Paul Celan,* s. 292.

[48] *...dass Sie durch Ihre Haltung das Dichterische und, so wage ich zu vermuten, das Denkerische, in beider ernstem Verantwortungswillen, entscheidend schwächen* (P. Celan – G. Celan-Lestrange, *Briefwechsel*, wyd. B. Badiou, E. Celan, Frankfurt/M 2001, t. 2, s. 494).

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Filozofia Emmanuela Levinasa i kilka wątków bioetycznych

The Philosophy of Emmanuel Levinas and Selected Bioethical Issues

I. Anonimowe bycie, podmiot, sobość, dusza, ja

Filozofia Levinasa jest refleksją, której przedmiotem jest ludzka podmiotowość rozumiana w sposób metafizyczny i etyczny zarazem. Levinas toruje nowe drogi dla refleksji na temat ludzkiej podmiotowości. Zasadniczym problemem, które stawia jest pytanie: kim jest człowiek?

W czasach, w których przypadły końcowe lata życia Levinasa, rozwijała się nowa gałąź etyki, medycyny i biologii – bioetyka. Levinas nie odniósł się bezpośrednio do pytań bioetycznych, ale w jego filozofii jest wiele wskazówek istotnych w problematyce bioetycznej.

Rozwój biotechnologii, inżynierii genetycznej i praktyki sztucznej prokreacji ludzkiej, sprawił, że nauki ścisłe stanęły przed koniecznością określenia własnego filozoficznego stanowiska względem człowieka. Wraz z ekspansją technologiczną nauk biologicznych i medycznych wzrosła presja, by odpowiedzieć na wiele fundamentalnych pytań o charakterze metafizycznym, na przykład, kim jest osoba ludzka, czy ludzki zarodek jest ludzką istotą, czy istnieje na sposób osobowy? Inne pytania dotyczą śmierci, jej definicji medycznej i metafizycznej. Jeszcze inne pytania wiążą się z charakterem ludzkiej podmiotowości, która sprawia że człowiek nie może być traktowany jak rzecz. Te ostatnie pytania szukają odpowiedzi pozwalających uniknąć przedmiotowego potraktowania człowieka.

Filozoficzne pytanie o człowieka wybrzmiało już w starożytności, zwłasz-

cza w ustach Sokratesa, oraz pismach Platona i Arystotelesa. Sokrates przyczynił się do tego, że filozofia zwróciła swoją uwagę na to, co duchowe w człowieku i na pierwiastek ludzkiego życia. Zarówno on, jak i Platon uważali, że człowiek utożsamia się z metafizyczną duszą. Platon ostatecznie uznał, że dusza posiada charakter duchowy i że jest metafizycznym pierwiastkiem życia. Jednak w dialogu *Fedon,* wyznał on, że we wczesnym okresie filozofowania skłonny był uważać, że dusza jest – jakbyśmy to powiedzieli w języku dziewiętnastowiecznej filozofii – epifenomenem skomplikowanego układu elementów materii. Gdyby Platon zatrzymał się na swych wczesnych rozstrzygnięciach, jego filozofia zamknęłaby się w materializmie. Dla Platona dusza jest granicznym bytem metafizycznym najbliższym materii. Dlatego powiada on, że dusza jest artykulacją matematyczną idei życia i człowieka. Dusza jest prawdziwym bytem, ale jednocześnie bytem najsłabszym metafizycznie w hierarchii bytów idealnych. Dusza jest tym, co w ontologii Platona stoi na granicy świata metafizycznego i materialnego.

Dla Arystotelesa człowiek jest jednością ciała i substancjalnej formy metafizycznej. Dusza jest tu formą substancjalną, ale nie formą w postaci bytu idealnego, jak u Platona. Forma substancjalna człowieka ma wprawdzie charakter duchowy, jednak u Arystotelesa duchowy nie oznacza transcendentny, czyli przekraczający świat materialny, lecz znaczy jedynie: niewidzialny, ale immanentny. Problemy z transcendencją ma również Platon, ale innego rodzaju niż Arystoteles. Dla Platona na równi z ideą gatunku ludzkiego istnieją również idee gatunkowe innych stworzeń. A zatem, mimo że Platon umieszcza duszę człowieka i idee ludzi w świecie idealnym, to jednocześnie różnica między człowiekiem a rzeczą jest jedynie różnicą gatunkową, a nie różnicą transcendencji.

W tym duchu odczytuje też filozofię klasyczną Emmanuel Levinas, zarzucając jej esencjalizację człowieka, czyli zamknięcie go w immanencji różnie definiowanej oraz zamknięcie jej w formach ontologicznych. Levinas krytykuje również nowożytnych filozofów za spłaszczoną wizję rozumienia ludzkiego istnienia. Husserla krytykuje za to, że ludzką podmiotowość określa jednie jako *żywą teraźniejszość czystego ja* i jako *horyzont tego, co w sposób właściwy niedoświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane*[1]. Nie-doświadczane ja jest źródłem ludzkiej podmiotowości, ale Husserl mówi na jego temat w sposób bardzo abstrakcyjny, żywiąc przy tym nadzieję, że to ja może być dostępne dla świadomości uzbrojonej w metodę redukcji fenomenologicznej. Jak mówi Levinas, Husserl rozumie podmiotowość jako czuwające ja, które

[1] E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 32.

transcenduje swą immanencję, rozumie je jak *de profundis* ducha[2]. Husserl pisze o *przebudzonym «ja», które śpi i nie śpi i dla którego, dzieje się to wszystko, co dzieje się w immanencji*[3]. Przebudzenie wiąże się u Husserla z innością przedmiotu, na który ja natrafia niczym promień światła. Ja w swoim życiu aksjologicznym i praktycznym pozostaje jednak aktywnością uprzedmiotawiającą.

Zupełnie inaczej jest u Levinasa. Dla niego, po pierwsze: ja przedrefleksyjne nie jest aktywnością, lecz biernością, po drugie ja-sobość nie uprzedmiotawia, lecz upodmiotawia. Jest bezwzględną podmiotowością i bezwzględnie nakreśla drugiego człowieka jako inne ja, jako podmiot. Levinas do pewnego stopnia podążył śladem Husserla. Husserl był dla niego inspiracją. Jednakże w odróżnieniu od ojca fenomenologii skupił się on na zastanym i przedświadomym istnieniu ludzkiego podmiotu. Jak rzadko kto podkreślił on znaczenie innego człowieka w konstytuowaniu się ludzkiej świadomości. Dla Levinasa podmiot to ktoś, jeden-jedyność wolny od wszelkiego dualizmu, ja istniejącego ponad świadomością lub dusza. Opinię tę wyraziście sformułowaną znajdujemy w jego fundamentalnym dziele *Inaczej niż być lub ponad istotą*[4]. To ostatnie słowo – dusza – jest obarczone, zdaniem Levinasa, staroświeckim nalotem. W książce *O Bogu, który nawiedza myśl* Levinas używa pojęcia *ja przedrefleksyjnego*, odróżniając je od *ja dla siebie*, czyli od ja świadomego[5]. Mówi on tam, że *ja przedrefleksyjne* żyje w bierności siebie, tylko przez siebie i jest *bratem drugiego*[6]. W wielu innych tekstach Levinas opisuje to ja w kategoriach teologicznych i etycznych. Mówi, że ja przedrefleksyjne naznaczone jest Dobrem z dużej litery, czyli Dobrem Absolutnym. Podstawowy sens istnienia ja wyraża się w jego obecności przed Bogiem i przed bliźnim. Ludzkie ja od samego początku istnienia bezgłośno i nieświadome siebie mówi: *Oto jestem*[7]. Mówienie ja jest rodzajem metafizycznego apelu i czuwania ludzkiej podmiotowości. Pojęcie czuwania Levinas zapożycza od Husserla. Pisze on o tym w artykule *Od świadomości do czuwania począwszy od Husserla*[8]. Levinas odróżnia ja przedrefleksyjne od ja świadomego. Czytając teksty Levinasa trzeba być świadomym dwuznaczności tego pojęcia. W wykładach zebranych pod tytułem *Uwagi o sensie* Levinas powiada tak: *Ale prawdę rzekłszy, kiedy mówimy tutaj o ja prelefleksyjnym, ja pozbawionym pojęcia; ja, które przed twarzą Innego zapytuje o swoje prawo bycia, przekształca się ono w pojęcie*

---

[2] E. L e v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków, 1994, s. 74.
[3] Tamże, s. 73.
[4] T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 172.
[5] T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 256.
[6] Tamże.
[7] Por. tamże, s. 136.
[8] Tamże, s. 62-85.

Ja, ja «nieczystego sumienia», chroni się w tamatyzację, […]. Staje się jakimś Ja [un Moi] *i, w równości pojęcia czystą jednostką rodzaju, doskonale symetryczną do innych Ja*[9]. W tym samym tekście, nieco dalej Levinas powiada, że ja przedrefleksyjne, ja rozumiane jako fundament braterstwa jest trudno zrozumiałe bez odwołania się w filozofii do Boga jako Stwórcy[10]. Ja przedrefleksyjne Levinas bardzo często nazywa sobością Ja. W *Inaczej niż być lub ponad istotą*, w rozdziale zatytułowanym „Substytucja", Levinas pisze, że sobość ja jest tożsamością osoby, która nie da się uzasadnić sama przez się. Tym samym Levinas jeszcze raz sugeruje konieczność umieszczenia dyskursu o człowieku w horyzoncie Stwórcy. Powiada on też, że *Bezzasadna ipseitas, wyraża się w kategoriach takich jak ja* [moi, je], s*obość, oraz – co starają się ukazać niniejsze rozważania, takich jak dusza, zmysłowość, podatność na zranienie, macierzyństwo*[11].

Dusza jest w pewnym sensie czymś relacyjnym względem ciała. Według Levinasa, lepiej powiedzieć, że jest ona nieodwracalną desygnacją. Podkreśla on, że nie jest ona absolutnym członem. W tym punkcie Levinas odcina się od koncepcji Platona, dla którego dusza była więcej niż samodzielną częścią całości człowieka, dusza była człowiekiem. Levinasowi bliżej do Arystotelesa i Tomasza, którzy choć nazywają duszę formą substancjalną, to jednak nie widzą jej jako absolutnego członu. Dla Stagiryty i Akwinaty dusza nie tylko współ-konstytuuje i uwydatnia ciało, ale sama w pewnym sensie jest współ-konstytuowana przez ciało. Tomasz zaś powiada, że dusza jest też w pewnym sensie desygnowana „do tego oto ciała" (*ad hoc corpus*).

Ja – rozumiane jako sobość i dusza – jest, zdaniem Levinasa, kimś. Dlatego nie da się ono zredukować do relacji. Jest to człon nieredukowalny, lecz z drugiej strony rekurencyjny ponieważ rozbrzmiewa on jak dźwięk we własnym echu. Ja – nieredukowalnej podmiotowości – należy szukać przed świadomością lub ponad świadomością, poza tematyzowanym byciem. Ja samo w sobie, czyli nie zrelatywizowane do niczego, jest tożsame z sobością czy też znajduje się w sobości. Lub jeszcze inaczej – sobość wyznacza ja, zanim ja osiądzie samo w sobie. Jest to wyznaczenie metafizyczne bez odwołania.

W eseju *Czas i to, co inne* Levinas powiada, że ja świadome jest przykute do siebie samego, czyli do ja przedrefeksyjnego. Mówi, że ja jest od razu ciążeniem[12]. W eseju tym znajdujemy też ważkie stwierdzenie, że ja jest ludzkim

---

[9] Tamże, s. 256.
[10] Por. tamże.
[11] T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* s. 178.
[12] T e n ż e, *Czas i to, co inne,* tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 44.

sposobem istnienia[13]. To stwierdzenie wydaje mi się szczególnie ważne, ponieważ kładzie nacisk na pojęcie istnienia, które w filozofii Kartezjusza, a później np. Heideggera zostało zrehabilitowane, po okresie esencjalizacji metafizyki. Karol Wojtyła na pierwszych stronach swego dzieła *Miłość i odpowiedzialność* podkreśla, że człowiek istnieje na sposób ludzki. Pojęcie istnienia ludzkiego jest bardzo ważne w etyce i bioetyce. Odwoływanie się jedynie do pojęcia natury ludzkiej wydaje się banalizować antropologię i w konsekwencji utrudnia, jeśli nawet nie uniemożliwia, dogłębne wyartykułowanie problematyki etycznej człowieka.

Levinas krytykuje Husserla za to, że w pewnym sensie kładzie on znak równości między *esse* a *percipi*, twierdząc że byt dla nas stanowi pewną modalność postrzegania[14]. Levinas powiada, że pozytywność bytu, tożsamości, obecności i reprezentacji, nie jest najważniejszą „sprawą duszy"[15]. Najważniejszą sprawą jest transcendencja duszy, jej metafizyczne powołanie przez Stwórcę i naznaczenie dobrem.

Levinas, zdaje sobie sprawę z tego, że jego filozofia, będąca metafizyką dobra absolutnego, może okazać się nieprzekonywująca dla tych, którzy za jedyny argument racjonalności przyjmują rozumowanie w kategorii tożsamości i dostępności do bytu. Dlatego nawołuje on do włączenia w obszar filozofii i myślenia o człowieku pojęcia Boga, a także intelektualnego zdziwienia i wrażliwości metafizycznej. Odwołuje się on również do pojęcia symbolu rozumianego jako skrywanie, a nawet do religijności zaczynającej się od bojaźni Bożej. Levinas uważa, że ludzkie myślenie naznaczone jest, poza progiem historycznego *a posteriori*, stosunkiem do Boga. Ten przedhistoryczny „czas" nazywa on *diachronią* człowieka. W tekście *Myślenie bytu i problem innego* pisze on o *dia-chronii* czasu jako o bojaźni Bożej[16]. W artykule tym krytykuje on Heideggera za przedstawienie trwogi – a ta jest punktem wyjścia dla wrażliwości metafizycznej – jako tej, która *bojaźń Bożą sprowadza do strachu przed karą*[17]. W przejmujący sposób dystansuje się też od Heideggera, utożsamiając się z krytycznymi uwagami poety Maurice'a Blachota. Levinas pisze*: Świat heideggerowski jest światem panów, którzy już porzucili kondycję istot potrzebujących i nieszczęśliwych, albo światem sług wpatrzonych w swych panów. Działanie w nim to heroizm, mieszkanie – książęcy pałac i świątynia bogów, które prędzej podkreślają pejzaż, niż służą za miejsce schronienia. Życie śmier-*

---

[13] Por. tamże, s. 39.
[14] T e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 174.
[15] Tamże, s. 175.
[16] Por. tamże, s. 193.
[17] Tamże, s. 193, przypis 8.

telnych, których pocieszają odwiedziny i przepych bogów. Życie w mozole odziedziczonej po przodkach ziemi, której żaden kataklizm nigdy nie zdoła wyrwać spod nóg. Właśnie to ciche posiadanie, to pogańskie zakorzenienie naznacza przywoływanie rzeczy przez Heideggera niezależnie od tego, czy mówi o moście, o dzbanie, czy o parze butów[18]. Levinas uważa, że wyrzucenie poza horyzont myśli Boga i odwoływanie się jedynie do przedmiotów jawiących się w myśli, prowadzi do reifikacji człowieka, sprowadza go do formy kategorialnej. Filozofia, która gubi transcendencję człowieka nie służy człowiekowi. Dlatego Levinasowi blisko jest do Platona, kiedy ten mówi o Dobru ponad bytem[19]. Blisko mu zwłaszcza do kartezjańskiej idei Nieskończoności, zaszczepionej człowiekowi i wykraczającej poza jego możliwą wiedzę[20]. Dlatego też tak opisuje paradoksalność pojęcia ja: *Filozofowie zawsze przypisywali owemu «ja» dwuznaczny charakter: nie jest ono substancją, a jednak jest to coś istniejącego par excellence. Definiowanie go przez duchowość nic nie znaczy, o ile duchowość odpowiada jakimś własnościom. Nic to nie znaczy w odniesieniu do jego sposobu istnienia, w odniesieniu do absolutu, jaki we mnie nie wyklucza zdolności do totalnej odnowy. Uznać, że ta zdolność ma absolutne istnienie, to przekształcić przynajmniej tę zdolność w substancję*[21].

Ludzka podmiotowość jest – powiada Levinas – nieprzeniknionością ludzkiego bytu, matnią, faktycznością bycia do bólu. Stwierdzenia te pokazują, że Levinas zdaje sobie niezwykle mocno sprawę, że podstawa tego, co osobowe w człowieku, jest rzeczywistością nieprzeniknioną dla światła umysłu. W duchu Kanta można powiedzieć, że pierwotne ja – ja-sobość – ukrywa się w sferze tego, co ponad-esencjalne. Ukrywa się z zupełnie z innych powodów niż sfera noumenalna u Kanta. U Kanta istota człowieka jest bytem samym w sobie niedostępnym dla ludzkiego poznania, natomiast u Levinasa to, co najgłębsze w człowieku, nie przynależy do sfery noumenów i istot rzeczy, lecz jest ponad-istotowym zagęszczeniem bycia.

Kościół katolicki naucza, że ludzka dusza stwarzana jest bezpośrednio przez samego Boga, i że tak jak cały świat stwarzana jest *ex nihilo*, czyli z niczego. Przekonanie Leibniza, że ludzkie ja – dusza jest sobie wrodzona, wydaje się brzmieć bardzo przekonywająco dla uszu chrześcijańskiego teologa lub filozofa. Istota ludzka całkowicie pochodzi od Boga, który nie stwarza człowieka na zasadzie wyłaniania go z jakiejś uprzedniej substancji. Filozofia chrześcijańska i doktryna Kościoła odrzuca istnienie pramaterii istniejącej niezależnie od Boga.

---

[18] Tamże, s. 152.
[19] Tamże, s. 193.
[20] Tamże.
[21] T e n ż e, *Czas i to, co inne*, s. 39.

Dla Levinasa bosość – ludzka dusza, czyli podmiotowość człowieka, jest dana od razu, natomiast świadomość pojawia się sukcesywnie. Dojrzewa w człowieku wraz z jego ciałem. Levinas kładzie z resztą akcent nie na świadomość i samoświadomość, ale na otwieranie się człowieka na Innego, czyli na bliźniego. Duchowa dojrzałość pojawia się wraz z porzucaniem siebie i byciem dla siebie. Dla Levinasa prawdziwie być dla siebie dokonuje się poprzez bycie dla drugiego, a nawet za drugiego. Levinas nazywa to *substytucją* i widzi w niej źródło de-substancjalizacji podmiotu, co równoznaczne jest z otwarciem ludzkiej monady.

Levinas opisuje podmiot jako ogołocony i obnażony, jako „kogoś" wypędzonego poza bycie, podatnego na zranienie, wrażliwego, kogo anonimowe bycie nie jest w stanie sobie przywłaszczyć, ponieważ jest on kimś wybranym przez Stwórcę i naznaczonym osobowym dobrem[22]. Podmiot nie jest substancją w sensie arystotelesowskim, lecz podmiotowością naznaczoną metafizyczną bezinteresownością i niewinnością przechodzącą w trakcie świadomego życia człowieka w świadome *dla innego*[23]. Podmiotowość ludzka jest diachronią cierpliwości i otwarcia, które wciąż się otwiera[24]. Aby widzieć w rozwijającym się ludzkim życiu ludzkie istnienie i podmiotowość trzeba przyjąć to, co dane i czego nie da się zredukować do naszej świadomości. Levinas powiada, że bliźni nie jest dany w jakiejś widzialnej formie, jego cielesność nie musi być rozczulającym obrazem, plastycznością. Stwierdzenie to może być irytujące dla tych wszystkich, którzy szukają oznak człowieczeństwa w ekspresji ludzkiej cielesności. Levinas powiada tymczasem, że oznaką człowieka jest – jak to ujmuje – diachronia, czyli zastane metafizyczne *datum* apelujące do sumienia. W tym kontekście rozważań nad Levinasem można powiedzieć, że poczęte dziecko jest bliźnim, „pierwszym przybyłym" – *premier venu*[25]. W duchu filozofii Levinasa można powiedzieć, że dziecko-bliźni jest jakby monadą, w której miłość rodziców i moralna wrażliwość pozostałych ludzi przebija drzwi i okna. Dziecko jest pierwszym przybyłym, podmiotowością, która nawiedza własnych rodziców. Levinas nazywa rozpoznanie bliźniego „nawiedzeniem". Chce on przez to powiedzieć, że drugiego człowieka rozpoznajemy jako brata lub bliźniego na podstawie relacji nawiedzenia, która ma charakter nieintencjonalny. Braterstwo ludzi nie rodzi się w przestrzeni tematyzującej świadomości, lecz jest metafizyczną daną i punktem wyjścia dla ludzkiej świadomości moralnej i poznawczej. Levinas pisze tak: *Nawiedzenie jest jakby relacją mię-*

---

[22] Por. T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 95.
[23] Tamże, s. 89.
[24] Por. tamże, s. 88.
[25] Por. tamże, s. 145.
[26] Tamże, s. 147, przypis 24.

dzy monadami poprzedzającą przebicie w nich drzwi i okien – relacją wbrew intencjonalności, będącej modalnością nawiedzenia, a nie zwieńczeniem tej relacji. Wyrażanie przez każdą monadę wszystkich pozostałych monad odsyła do substytucji, w której zostaje rozwiązana tożsamość podmiotu. Ja nawiedzone przez wszystkich innych, podtrzymujące wszystkich innych, jest odwróceniem intencjonalnej ekstazy[26].

Monada nie jest tylko jedynym pojęciem zapożyczonym od Leibniza, które służy Levinasowi do wyrażenia własnego rozumienia ludzkiej podmiotowości. Innym takim pojęciem jest termin *conatus,* który w języku Leibniza oznacza rodzaj entelechii, czyli potencjalność działania, która nie wymaga dla swego uaktywnienia bodźca zewnętrznego, albo jeszcze inaczej, pozytywną tendencję do działania, która nieuchronnie się realizuje, jeśli nic jej nie przeszkadza[27]. Levinas modyfikuje to pojęcie i nadaje mu inny sens. Przez *conatus essendi* rozumie on wysiłek polegający na znoszeniu (*un subir*), na byciu biernym w formule *to się wydarza*, czyli na przykład w cierpliwości starzenia się. *Conatus* jest to egzystencjalne trwanie w ogołoceniu i obnażeniu.

Choć Levinas nie zajmował się problemem nienarodzonych dzieci, to wydaje się, że termin *conatus* może być zastosowany również do egzystencjalnej sytuacji dziecka nienarodzonego. Bowiem także na tym etapie istnienia człowieka znajduje specyficzny wyraz metafizyczna treść człowieczeństwa powołanego i wezwanego przez Stwórcę do istnienia dla innych. Jej wyrazem jest kruchość, niewinność. Kruchość i niewinność oznaczają bezbronność, wystawienie na cios i trwanie w ogołoceniu. Używając języka Levinasa można powiedzieć, że bezbronność będąca metafizyczną mową poczętego dziecka, jest preludium, czyli zapowiedzią otwarcia się na innego *w najtajniejszych zakamarkach siebie, bez możliwości uchylenia się*[28]. W innym miejscu Levinas rozumie przez *conatus* słabnięcie i obumieranie, które paradoksalnie jest nadmiarem bycia i dojrzewaniem w świętości[29]. Z chrześcijańskiego punktu widzenia formuła ta jest zbieżna z ewangelicznym przekonaniem, że czyniąc z siebie dar stokroć tyle otrzymujemy. Z pewnością Levinas mówiąc o nadmiarze bycia w obumieraniu zainspirowany był Gabrielem Marcelem i jego słynnym powiedzeniem, że trzeba bardziej być niż mieć.

W innym zaś miejscu Levinas używa określenia niezwykle głęboko przemawiającego do wyobraźni, pisząc, że ludzka skóra i zewnętrzność ciała człowieka *nie jest warstwą ochronną organizmu, zwykłą powierzchnią bytu, lecz niemal przeźroczystą przerwą między tym, co widzialne, i tym, co niewidzialne,*

---

[27] F. Copleston, *Historia filozofii*, Warszawa 1995, t. 4, s. 297.
[28] Por. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* s. 99.
[29] Tamże, s. 95.

która pozwala jeszcze wyrazić niewidzialne przez widzialne[30]. To ostatnie zdanie wskazuje, że Levinas zdaje sobie sprawę, że otwieranie się na bliźniego – a tak należy również nazwać stosunek do nienarodzonego jeszcze dziecka – jest trudem odzyskiwania i docierania do diachronii człowieczeństwa. Dla Levinasa trud ten polega na przezwyciężaniu egoizmu *nieczystego ja*. Zewnętrzna strona człowieka strony pulsuje bowiem sensem, z drugiej strony jest dwuznacznością, która nie musi obronić się przed przedmiotowym i reifikującym spojrzeniem. Zewnętrzność człowieka wskazuje na jego podmiotowość, ale za pomocą ubogich środków. Levinas pisze, że zewnętrzna strona człowieka *jest biedą ukazującą się w tym, co bezkształtne*[31]. Ludzka podmiotowość trwa na każdym etapie czasowego istnienia ludzkiego bytu, ponieważ nie jest ona synchronią biologicznego rozwoju człowieka, lecz diachronią. Oznacza to, że pojawienie się człowieka na świecie tożsame jest z bezpośrednim stworzeniem człowieka. Człowiek od razu dany jest wraz ze swoją podmiotowością. Podmiotowość nie jest czymś sukcesywnym i zsynchronizowanym z biologicznym zegarem, lecz właśnie diachronią. Genealogia osoby jest przed-historyczna.

II. Sobość poczętego dziecka

W nauczaniu Kościoła katolickiego już zygota posiada status podmiotu ludzkiego, zatem tym bardziej płód nie jest przedmiotem i nie może być jako przedmiot traktowany. Czy Levinas nie powiada czegoś podobnego? Przecież sobość jest obiektywną podmiotowością, zaś ja subiektywnym warunkiem własnej tożsamości. Czy filozofia Levinasa nie jest tu zbieżna z przekonaniami Kościoła katolickiego? Wydaje się, że tak, lecz aby powiedzieć to „tak" z większą pewnością, potrzeba dogłębnych studiów porównujących filozoficzne tezy Levinasa z racjonalnymi argumentami Magisterium Kościoła Katolickiego.

Zgodnie z myślą Levinasa sobość poczętego istnienia ludzkiego naznaczona byłaby *zwijaniem się w sobie, które pozbawione jest nawet przywileju bycia aktem zwijania się*. Levinas nie wypowiada się na temat ludzkiego zarodka. Ale jego formuła mówienia o człowieku jest bardzo szeroka, i z pewnością również wpisuje się w nią filozoficzna i bioetyczna refleksja o początkach ludzkiego życia. Levinas mówi o pierwocinach i fundamentach istnienia człowieka.

Siłą rzeczy należy poszukiwać powiązań między pojęciem istnienia i życia. Istnienie jest rzeczywistością głębszą i ponad-kategorialną, życie biologicz-

---

[30] Tamże, s. 151.
[31] Tamże.

ne zaś jest fenomenem cudu istnienia człowieka. Ludzkie ja, będące ja w sobie – konkretna ludzka sobość, jest czymś radykalnie bezbronnym i zagrożonym nieistnieniem, jest metafizyczną biernością. Przejmujące określenie metafizycznego stanu ludzkiego ja-sobości jako *zwijania się pozbawionego przywileju bycia aktem zwijania się* próbuje unaocznić sam rdzeń bycia i stawania się ludzkiej podmiotowości. Określenie „zwijanie się" odniesione do ludzkiego istnienia, przede wszystkim wskazuje na bierność bycia sobości. Fenomenem i znakiem tej bierności może być kruchość budzącego się nowego życia, dziecka w łonie kobiety. W sferze zjawiskowej, poczęta ludzka istota ukazuje się w bezbronna i nieporadna fizycznie i psychicznie. W początkowym stadium życia wykazuje się ona całkowitą biernością świadomości.

Na gruncie filozofii Levinasa nie można jednak powiedzieć, że kilkukomórkowa zygota pozbawiona jest wszelkiej podmiotowości, ponieważ posiada ona w sobie samej punkt wyjścia dla ludzkiej świadomości. Albo jeszcze inaczej. Ona sama jest tym punktem. Obdarzony życiem człowiek jest tożsamym ze sobą i wyodrębnionym od anonimowości podmiotem w *tohu wabohu* czystego istnienia. Ten metafizyczny punkt wyjścia, jakim jest człowiek sam dla siebie, nie oznacza teoretycznej możliwości stania się człowiekiem. Stanowi on realną, lecz jeszcze „zbitą w sobie" podmiotowość i jednocześnie „miejsce" dojścia do samego siebie. Dla Levinasa człowiek w swojej genezie sprowadza się do siebie, do własnej duszy, do pierwotnego ja. To specyficznie pierwotne ja decyduje – jego zdaniem – o ludzkim nie-uwarunkowaniu. Tymczasem biomedycyna często redukuje człowieka do zwierzęcia: filogenetycznie, morfogenetycznie, genetycznie. Niekiedy nawet sprowadza do rzeczy, do struktur białkowych i do przypadku w łańcuchu ewolucji. Człowiek od momentu poczęcia jest podmiotem, ponieważ istnieje jako podmiot, nawet wtedy, gdy nie posiada jeszcze żadnej formy, nawet ontologicznej. Człowiek jest podmiotem ludzkim na mocy sobości – własnego ja, które jest czymś nieredukowalnym. Używając określeń Levinasa można powiedzieć, że zarodek ludzki jest podmiotem niejako wciśniętym w materię ciała.

Filozofia Levinasa pozwala mówić o ludzkiej podmiotowości od momentu zaistnienia ludzkiego bytu. Bosość-ja nie jest jednak substancją, lecz bezbronnym, wystawionym na ugodzenie podmiotem. Levinas mówi o bierności ludzkiej podmiotowości, nazywa ją bezbronnością i podatnością na zranienie. Powiada on, że tego rodzaju podmiotowa bierność jest bardziej bierna niż największa bierność znana ze świata materii. Myśl Levinasa staje się bardziej jasna i doniosła jeśli zestawi się ten jego pogląd z poglądami Arystotelesa na temat bierności. Wydawałoby się, że Arystoteles powiedział prawie wszystko na temat bierności substancji w swojej metafizycznej koncepcji aktu i możności. Levinas powiada, że zrozumieć bierność można wtedy, gdy zrozumiemy

czym jest bierność w sensie podmiotowym. Mówi on również o bierności ludzkiego bytu, ale nie w perspektywie teorii Arystotelesa, lecz w horyzoncie źródłowej odpowiedzialności za człowieka. Dlatego tworzy on nowy słownik pojęć filozoficznych o człowieku. Jeżeli Arystoteles w genialny sposób opowiada o rzeczywistości ludzkiej, używając szerokich kategorii, zdolnych objąć zarówno świat materialny jak i duchowy, Levinas rezygnuje z uniwersalności języka na rzecz kategorii zaczerpniętych z doświadczenia wewnętrznego. Są one mniej pojemne i naznaczone subiektywnością twórcy, lecz wedle Levinasa są bardziej adekwatne względem człowieka.

Dla Arystotelesa bierność każdej substancji, nawet ludzkiej substancji, jest potencjalnością bierną lub czynną. Potencjalność bierna jest jeszcze mniej określona niż potencjalność czynna, która zawiera w sobie zalążki i dynamikę rozwoju. Arystoteles nazywa taką dynamiczną i uaktualniającą się potencjalność entelechią. Potencjalność bierna jest zaś pozbawioną wszelkiej istoty i dynamiki materią. *Nota bene* dla współczesnych ludzi wychowanych w duchu nauk empirycznych i matematycznych język Arystotelesa może wydawać się bardziej naukowy i obiektywny. Rzeczowość i uniwersalność języka Arystotelesa ma swoje minusy. Jak bowiem w przekonywujący sposób mówić w kategoriach czysto przedmiotowych, na przykład o substancji ludzkiego zarodka? Jest to możliwe, a nawet do jakiegoś stopnia wskazane i konieczne, ale czy język ten nie natrafia na poważne trudności w opisie ludzkiej rzeczywistości? Czy taki język nie razi i nie prowokuje przeświadczenia, że mówimy o rzeczy? Levinas idzie własną drogą, przekonany – jak zresztą wielu dwudziestowiecznych filozofów, zwłaszcza z kręgu fenomenologii – że filozofia powinna szukać nowego języka zdolnego opisać metafizyczny wymiar człowieka.

Propozycja Levinasa do pewnego stopnia jest kontrowersyjna, gdyż można jej zarzucić psychologizowanie filozofii. Analogiczne zarzuty można mieć jednak również względem Arystotelesa i Tomasza z Akwinu mówiąc, że ich metafizyka jest naznaczona ówczesną fizyką i kosmologią. Nie będę analizował tych kontrowersyjnych opinii, dodam jednak, że zarówno dla Arystotelesa jak i Levinasa metafizyka kryje się za rzeczywistością fizyczną i ludzką. Levinas w odróżnieniu od Arystotelesa opisuje rzeczywistość metafizyczną przede wszystkim od strony doświadczenia wewnętrznego, zwłaszcza od strony odpowiedzialności człowieka „jeden za drugiego".

We współczesnej filozofii, medycynie i bioetyce istotnym problem antropologicznym jest status osobowy embrionu, a nawet ludzkiego zarodka. Medycyna opisuje dokładnie rozwój embrionu i płodu, psychologia wzbogaca ten opis o dane psychologiczne z okresu życia płodowego, filozofia zaś próbuje ustalić osobową i ludzką tożsamość zygoty i płodu. W zależności od typu filo-

zofii zarodkowi przypisuje się inny status. Dla post-kantystów osobą jest się wtedy, gdy człowiek zdolny jest przyjąć za swoje podstawowe normy personalistyczne lub kiedy jego zjawiskowa obecność naznaczona jest wartością nadaną mu przez ojca i matkę. Dla utylitarystów pytanie o status osobowy zarodka jest bezzasadne, bo oznacza pytanie o status metafizyczny, zaś metafizyka jest dla nich czymś w rodzaju bajki dla ludzi zapatrzonych i refleksyjnych. Dla utylitarystów liczą się przede wszystkim rozwiązania praktyczne – i weryfikowalne praktycznie. Dlatego rezygnują oni z etyki normatywnej opartej na metafizyce i prawdzie teoretycznej na rzecz etyki negocjacyjnej, dla której naczelną normą jest możliwość jej zastosowania i wynegocjowania. Utylitaryści jednak nie rezygnują tym samym z odpowiedzi na pytania metafizyczne, lecz odpowiadają na nie z perspektywy praktyczności. I tak, na przykład, powiadają, że człowiek jest osobą od czternastego dnia od momentu zapłodnienia, ponieważ pojawia się wtedy pierwotny zarys systemu nerwowego, lub – mówiąc bardziej abstrakcyjnie – od momentu jakości życia przewyższającej jakość życia zwierzęcia. Dla post-kantystów opieranie się na ustaleniach metafizycznych w problematyce bioetycznej również jest niewskazane, ponieważ „metafizyki nie można uprawiać po Kancie". Jednak sam Kant jak i wielu jego uczniów nie zrezygnowało bynajmniej z postulowania istnienia świata duchowego. Jak wiadomo, Kant uważał postulat istnienia ludzkiej duszy i Boga za konieczny dla zachowania i moralnego *status quo* człowieka. Utylitaryzm ma z reguły mniej respektu dla tajemnicy człowieka, moralności, religii i ludzkiego ciała. Pod pewnym względem jest on wynegocjowanym egoizmem jednostki lub społeczności.

Refleksja etyczna opierająca się na metafizyce Arystotelesa próbuje argumentować, że status osoby posiada człowiek od momentu poczęcia. Mówiąc najbardziej zwięźle i ogólnie, osoba jest tam, gdzie jest istota ludzka, zaś istota ludzka jest tam, gdzie jest ludzki organizm, choćby w postaci zygoty. Filozofia Levinasa – jeśli nie będziemy używali jej przede wszystkim do polemizowania z Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu – może być istotnym głosem we współczesnej bioetycznej debacie na temat człowieka. Wspiera ona, po pierwsze, nurt metafizycznego myślenia o człowieku. Po drugie, wzbogaca filozoficzny dyskurs o człowieku. Po trzecie, odwołuje się do doświadczenia osobowego, zwłaszcza doświadczenia odpowiedzialności. Tymczasem współczesne zreifikowane podejście do człowieka nie pozwala widzieć w jego życiu sensu ofiary. Skutkiem tego człowiek staje się ofiarą braku sensu. Dzisiejsza cywilizacja nadzwyczaj mocno gardzi cierpieniem i niejednokrotnie nakazuje deptać własny krzyż.

Wróćmy teraz do pojęcia ludzkiej podmiotowości i spróbujmy ukazać jego znaczenie dla dyskursu bioetycznego. Sobość-podmiotowość wskazuje na ist-

nienie istoty ludzkiej już wtedy, gdy nie jest jeszcze ona świadoma siebie: sobość nie jest świadomością, lecz jedynie „miejscem", w którym znajduje się punkt wyjścia dla *cogitatio*, dla myślenia. Podmiotowość jest jednocześnie duchowa i cielesna. Dlatego Levinas powiada, że jest to miejsce i jednocześnie bez-miejsce, z którego bierze początek ludzka świadomość i wrażliwość etyczna. Określić ludzką podmiotowość mianem istoty ludzkiej byłoby – w przypadku filozofii Levinasa –pewnym nadużyciem, ponieważ człowiek wedle niego, nie tyle jest istotą, co bardziej – mówiąc językiem Heideggera – bytem, który się stoczy, ludzkim istnieniem. Levinas powiada, że ludzka podmiotowość-sobość znajduje się ponad istotą, ponad rzeczywistością esencjalną, tzn. że nie można przyporządkować jej do żadnej idei. Jest to rzeczywistość transcendentna, duchowa, naznaczona metafizyką Dobra przez duże D.

Podmiotowość-sobość jest miejscem spotkania się ludzkiego ducha z ciałem. Levinas mówi o cielesnej sobości-ja. Oznacza to, że inaczej niż Kartezjusz, uważa on, iż podmiotowość człowieka nierozerwalnie związana jest z ciałem. W odróżnieniu zaś od Locke'a twierdzi ponadto, że ludzka podmiotowość nie utożsamia się ze świadomością empiryczną, lecz że jest wynikiem spotkania ludzkiego ducha z ciałem. Człowiek jest duchowy i cielesny zarazem.

III. Krytyka pojęcia substancji

Levinas zarzuca filozofii zachodniej abstrahowanie od idei stworzenia oraz reifikację tego, co w człowieku znajduje się poza aktywnością i biernością. Ma na myśli podmiotowość rozumianą nie jako substancja, lecz jako stworzone ja. W filozofii Zachodu pojęcie substancji rozumiano często na wzór materii lub też jako abstrakt rzeczy. Levinas idzie inną drogą, nawiązuje do Leibniza i do Kartezjusza. Podobnie jak Leibniz uważa, że substancję należy rozumieć na wzór ludzkiego ja-sobości. To ludzka sobość zastępuje pojęcie indywidualnej substancji natury racjonalnej. Uważa, że nie można opisywać osoby w perspektywie zdematerializowanej procesem abstrakcyjnym rzeczy fizycznej. Levinas twierdzi, że człowiek jest indywidualnym i odrębnym istnieniem i z gruntu podmiotowością.

Levinas nie wypowiada się na temat ogółu istniejących substancji, lecz na temat człowieka, widząc w nim ja-sobość. Wydaje się, że podobnie jak Leibniz uważa on, iż sobość jest podmiotem sama z siebie. Nie jest też uaktywniana z zewnątrz, lecz od wewnątrz, mocą wybrania przez Dobro, mocą naznaczenia i powołania przez Stwórcę. To przekonanie Levinasa uwidacznia się w dyskusji z Heideggerem, dla którego *Dasein* jest bytem relacyjnym i w swojej istocie uwarunkowanym czasowo. Monady Leibniza są entelechiami, punkta-

mi metafizycznymi i rzeczywistymi istotami. Levinas wykazuje się znacznie większą ostrożnością niż Leibniz, i bardziej mówi jaką podmiotowością człowiek nie jest, niż jaką jest. Sobość nie jest dla niego arystotelesowską entelechią, to znaczy nie jest potencjalnością istoty. Podmiotowość człowieka nie jest istotą, nie jest zdefiniowaną i rozwijającą się substancją, lecz tym, co istnieje ponad istotą, i co posiada własną ludzką tożsamość, lecz jednocześnie nie jest definiowalne. Sobość człowieka nie stanowi zatem rozwijającej się substancji, lecz jest podmiotem, ja – naznaczonym Dobrem. Jest podmiotowością, która wydobywa się z tego, co anonimowe i pozbawione wewnętrzności, z istnienia nienaznaczonego od wewnątrz sensem i dobrem.

Kartezjusz twierdził, że ja jest *res cogitans*, tzn. że jest rzeczą myślącą, realnością myślącą, że jest duchową substancją istniejącą poza przestrzenią i czasem. Zatem, ja nie jest dla niego jedynie strumieniem świadomości. Nie jest też bytem bez reszty zatracającym się w relacjach. Nie jest niepewną siebie subiektywnością, lecz obiektywną rzeczywistością. Obiektywną, bo doświadczaną źródłowo. Konieczną z punktu widzenia myśli. Obiektywnym „więc jestem". Obiektywnością widzianą w sposób „jasny i wyraźny" w obiektywie intelektualnej apercepcji, czyli samoświadomości. Levinas określa sobość-ja nie tyle jako istotę, co jako podmiotowość powołaną do istnienia ponad czasem, stworzoną przez Boga i wyłaniającą się z anonimowego bytu. Zwrócenie uwagi na przedzieranie się istniejącego podmiotu przez anonimowe bycie jest oryginalną myślą Levinasa. Levinas opisuje napór czystego bycia na stworzony przez Stwórcę podmiot. Przebijanie się ludzkiego istnienia w kierunku wyznaczonym przez to, co jest diachronią w człowieku, dokonuje się w z trudem i w bólu.

Na marginesie. Być może należałoby powiedzieć, że reifikacja człowieka ze strony innego człowieka, której ofiarą często staje się on na każdym etapie swojego istnienia, jest złowieszczą prognozą powrotu do wszechobecnego i przenikliwego środowiska pierwotnej nicości. Reifikacja – z definicji redukująca istnienie człowieka do istnienia rzeczy – uzmysławia tym, którzy odczuwają wobec niej sprzeciw, czym jest nicość. Nicość przecież nie posiada żadnej postaci, nie może być ani unaoczniona, ani uzmysłowiona.

„Ucieleśniona niewinność" – nikt tak nie definiował podmiotowości człowieka. Tymczasem Levinas to czyni. Dla niego niewinność jest pojęciem bardziej pierwotnym niż pojęcie bierności.

Rozważania Levinasa na temat ludzkiej podmiotowości trochę przypominają analizy sumienia dokonane przez Johna Henry Newmana. Odrzucenie zaś przez niego arystotelowskiego pojęcia substancji w stosunku do ludzkiej osoby, przypomina poszukiwania Leibniza, który w substancji widział duchową

monadę, a ludzką duszę definiował jako najdoskonalszą duchową substancję. Wedle Leibniza substancji materialnych nie ma, zaś przeciwieństwo ducha i materii można sprowadzić do jedności. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w takim ujęciu, jakie zaprezentował Leibniz, nawet ludzki duch zamknięty jest w immanencji monady. Levinas czasami używa pojęcia monady, ale modyfikuje jej znaczenie i otwiera ją na transcendencję. Dla Levinasa genealogia człowieka jest ponadistotowa i nie wywodzi się z żadnej formy substancjalnej. Levinas wstrzymuje się od tak szerokich analogii pomiędzy człowiekiem i innymi bytami, jakich dokonał Leibniz. Interesuje go przede wszystkim człowiek jego transcendencja i wolność. Wolność człowieka łączy on z biernością i nie uwarunkowaniem sobości, z ponadczasową rekurencją, czyli metafizycznym wezwaniem ludzkiej osoby do odpowiedzialności za innego. Jak to rozumieć? Bierność w najgłębszym wymiarze jest bezbronnością człowieka. To ona domaga się odpowiedzialności za drugiego w ty, a tym samym domaga się pośrednio odpowiedzialności za siebie. Wolność dana jest wraz z poczuciem odpowiedzialności. Być odpowiedzialnym oznacza posiadać możliwość odpowiedzi na metafizyczny apel zawarty w ludzkiej „ twarzy" i we własnej duszy. Twarz jest głębokim doświadczeniem drugiego człowieka. Poczucie odpowiedzialności za drugiego wskazuje na rezerwy wolności człowieka i kreśli horyzont metafizycznego pejzażu ludzkiego ducha. Ludzka podmiotowość-sobość jest nieuwarunkowana w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze sobość-ja nie ma istoty, bo nie jest metafizyczną formą, zatem nie jest ona uwarunkowana sobą. Sobość sama jest obiektywnym warunkiem, a jej warunkiem subiektywnym jest ja, ale nie oznacza to, że od wewnątrz determinują to ja jakieś treści. Jedyną treścią ludzkiej podmiotowości jest bezbronność nawołująca do bycia dla drugiego i do złożenia ofiary z siebie za drugiego. Sobość nie może być przedmiotem ontologii, ponieważ nie da się jej sprowadzić do relacji, przyczyn i substancji. Sobość jest ludzką duszą przypisaną ciału, bytem, który staję się sobą w otwieraniu się na innego, w desubstancjalizacji, bytem, którego nie można zamknąć w formie substancjalnej.

Po drugie, sobość nie jest zdeterminowana czymkolwiek z zewnątrz, ponieważ nie jest bytem relacyjnym, lecz czymś bezwzględnie danym. Mimo tego, że ludzkiej podmiotowości nie da się zredukować do elementów ontycznych, to jednak w świecie nie ma niczego bardziej uwarunkowanego od człowieka. Uwarunkowania mają najróżniejszy charakter: historyczny, cielesny, społeczny, kulturowy, metafizyczny. Człowiek tym różni się od innych stworzeń, że jest uwarunkowany metafizycznie i jednocześnie etycznie. Dla Levinasa etycznie znaczy metafizycznie, a jeszcze lepiej powiedzieć, że metafizyka ludzkiej osoby wyrasta z absolutnych wezwań etycznych fundujących ludzki podmiot. Metafizyczne uwarunkowanie człowieka sprawia, że jest on kimś

wyobcowanym w stosunku do świata istot i tego, co jest immanencją świata. Levinas powiada, że człowiek w sposób najbardziej bezpośredni ukazuje pod swoim wyobcowaniem swoją świętość, która pozwala określić pierwiastek antropologiczny niezależnie od gatunku ujętego szkiełkiem i okiem.

IV. Symbol

Symbol otrzymuje swoje określenie w bierności i bezpośredniości lub konkretyzacji zmysłowej. Doświadczenie człowieka nie jest intuicją, bo ta jest naznaczona intencjonalnością i ideą. Doświadczenie człowieka jest atematyczne, jest czystą ekspresją, jest bierne, tzn. nie naznaczone wyobrażeniem i ideą wyznaczającą standard mówiący jaki człowiek ma być. Levinas powiada, że ciało człowieka jest czystym dawaniem znaku, czystą szczerością, czystym wyrażaniem siebie. Symbol bierze moc z tego, co Levinas nazywa diachronią, czyli z metafizycznej podstawy bycia, rozumianego jako bycia dla drugiego, a nawet za drugiego. Dlatego w rozumieniu człowieka zmysłowość ciała nie powinna dominować. Jeśli ciało człowieka potraktujemy jako rodzaj umownego języka, który każdy tworzy na swój własny użytek, negujemy jego praznaczenie. Wedle Levinasa symbol jest formą wiedzy, zaś ekspresja ciała jest przedsymboliczna. Ciało jest ostatecznością ponad myśleniem i ponad konstruowanymi przez człowieka symbolami. Ciało i jego ekspresja mają w sobie bezpośredniość tego, co zmysłowe i co duchowe w człowieku. Wszelkie rodzaje twórczego podchodzenia do obcowania z ciałem niszczą bezpośredniość i prawdę nie tylko o ciele, ale również o ludzkiej osobie. Wszelkie świadome motywy i intencjonalność w odniesieniu do ludzkiej zmysłowości są niewystarczające. Ciało jest bowiem daną oryginalną, niedostępną dla intelektu, a nawet dla intuicji. Ciało jest prasymbolem dostępnym w relacji etycznej, w relacji międzyosobowego daru. W przestrzeni daru bezpośrednio rysuje się sens ciała.

Na podstawie wypowiedzi Levinasa można sformułować pogląd, że ucieleśniona miłość do dziecka jest bezpośredniością bardziej bezpośrednią niż zwykłe, wolicjonalne chcenie dziecka. Levinasa sugeruje, że doświadczenie bliskości w relacji daru z siebie jest tak podstawowe, że nie można mówić o miłości na podstawie rozumowań, chceń i autoprojektów porządkujących mój stosunek do bliźniego. Małżeńska miłość erotyczna, w której łonie krystalizuje się rodzicielski stosunek do dziecka jest – używając zwrotów Levinasa – *pierwotną swobodą rozkoszowania się, zanurzeniem się w głębi żywiołu, lubowaniem się w sobie życia*[32].

---

[32] Por. T e n ż e, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 110.

W tym filozoficznym kontekście bardziej zrozumiałe mogą się okazać zastrzeżenia Magisterium Kościoła odnośnie do sztucznej prokreacji homologicznej, czyli prokreacji wspomaganej w obrębie małżeństwa. Dokument *Donum vitae* powiada, że godność dziecka jest poniżana, gdy jest ono poczynane do życia w sposób techniczny, nawet jeśli miłość małżeńska jest tłem i motywem tych działań prokreacyjnych. Wedle nauczania Kościoła, poczęcie powinno być owocem miłości duchowej i cielesnej zarazem. Filozofia Levinasa w nieoczekiwany sposób dostarcza pojęć i sformułowań, które pozwalają naświetlić to stanowisko Kościoła. Zbieżność nauczania katolickiego i filozofii Levinasa dokonuje się nie na poziomie bioetyki, bo się on nią nie zajmował, lecz na poziomie metafizyki ludzkiej osoby. Levinas podobnie jak wielu filozofów mających respekt dla jedności duchowo cielesnej człowieka, dostrzega głębokie uwarunkowania ludzkiej intencjonalności i świadomych aktów: intelektualnych, wolicjonalnych, instynktowych, emocjonalnych, erotycznych, etycznych, miłosnych. Levinas powiada, że człowiek jest najbardziej uwarunkowanym stworzeniem na ziemi.

Wedle Levinasa, bytując w ciele jesteśmy podatni na pobudzenie, poza ciałem jesteśmy już konstruktorami wiedzy i auto-projektów. Dla niego ciało jest czymś pierwotnym, nie jest diachronią, tzn. nie może być przedmiotem postulatów nauki i skutkiem projektów ludzkich. Ciało i bytowanie w ciele musi uprzedzać te konstrukty ludzkiej myśli. Wydaje się, że tę myśl można zastosować w problematyce bioetycznej dotyczącej początków ludzkiego życia i na przykład powiedzieć, że etycznym wymogiem prokreacji jest małżeńskie bytowanie w ciele. W ciele spotykamy się z własną sobością, z własnym ja i z ja drugiego. Mówiąc jeszcze inaczej: w ciele w pełni wybrzmiewa miłość dar i ofiara z siebie.

Levinas powiada, że tożsamość człowieka nie zbiega się z samą sobą[33]. W problematyce sztucznej prokreacji i antykoncepcji, może oznaczać to, nie co innego, jak to, że tożsamości rodzicielskiej nie buduje się na zasadzie prostych pragnień i projektów rodzicielskich. A tym bardziej nie zbuduje się jej na fundamencie roszczeń o potomka.

Otwartość na życie – postulat etyczny podkreślany przez Magisterium Kościoła – jest sublimacją tego, co zmysłowe, a nie intencją, czy prostym domniemaniem. Intencja przyjęcia na świat dziecka, wyrażana poza aktem seksualnym, jest jedynie nominałem miłości, niestety nie jest realną miłością. Realna miłość jest wcielona i wyrasta z – powtórzmy jeszcze raz określenia Levinasa – z zanurzenia się w głębi żywiołu, wyrasta z pierwotnej swobody rozkoszowania się.

---

[33] Tamże, s. 119.

Według Levinasa, symboliczność u Husserla traktowana jest jako *niewypełnione myślenie oznaczające*, przez co należy rozumieć, że sama ludzka świadomość konstytuuje sensy. Levinas odrzuca ten kartezjanizm. Dla niego świadomość nie tylko, że jest wcielona, ale ponadto ciało jest źródłem sensów. Realny symbol nie może być wyrażony w strukturze i systemie nadawanych znaczeń. Na tym polega powaga ciała ludzkiego. Smak miłości cielesnej jest sposobem, w jaki osoba ludzka zyskuje *objętość*[34]. *Mówienie*, czyli to, co przemawia przez cielesność, jest czystym dawaniem znaku, czystym stawaniem się znakiem. Analogii do pojęcia *Mówienia* trudno znaleźć w klasycznym języku filozofii i teologii, bo nie jest to ani to, co dane świadomości, ani to, co przez nią podjęte, jest to raczej podejmowanie znaczeń. W *Humanie vitae* mowa jest o znaczeniach i oznaczaniu, czyli o pierwotnej symbolice ciała i symbolizowaniu jej na gruncie świadomości. Wydaje się, że Mówienie jest i pulsującym znaczeniem i oznaczaniem. Wydaje się, że kompleksowość języka Levinasa wynika z tego, że ludzka podmiotowość jest w sobie, ale jednocześnie jest poza sobą. Podmiotowość ludzkiego ja i podmiotowość ciała, w którym to ja jest obecne, nie odsłania się zwyczajnie przed świadomością i nie da się tematyzować rozumowi[35].

V. Bliskość

Bliskość jest znaczeniem tego, co wrażliwe i zmysłowe.

Idea sztucznej prokreacji poszerza horyzont sfery zjawisk włączając weń nawet gęstość tego, co pierwotnie dane w człowieku[36].

Skrajna bezpośredniość wrażliwości zmysłowej zostaje w procesie intelektualnym lub technicznym niejako znieczulona[37].

Sztuczna prokreacja zakłada, że w miejsce obrazu bytu można postawić słowo i słowną deklarację o miłości do dziecka. Taka miłość rodzicielska jest totalizującym zagarnianiem, imitacją prawdziwej wielkoduszności i bezinteresowności wobec nowego życia. Woluntarystyczne pragnienie dziecka jest nakierowaniem na przedmiot – dziecko.

Podmiot i świadomość nie są pojęciami równoznacznymi. Takie ich rozumienie jest właściwe dla idealizmu. Levinas odrzuca ten punkt widzenia. Krytykuje on tym samym Hegla, który próbował utożsamić substancję i podmiot,

---

[34] Por. tamże, s. 124.
[35] Tamże.
[36] Por. tamże, s. 108.
[37] Por. tamże, s. 109.

oraz przekształcić substancjalność substancji w relację świadomości. U Hegla wiedza nie jest dodatkiem do bycia bytu, do jego istoty, lecz postacią bytu czuwającą nad samą sobą. Według niego, świadomość dopełnia bycie bytu.

Z punktu widzenia bioetyki stwierdzenie, że podmiot i świadomość nie są tym samym, jest bardzo ważne. Współczesna filozofia utylitarna naznaczona brytyjskim empiryzmem utożsamia podmiot ze świadomością. Inaczej mówiąc, filozofowie empirycy twierdzą, że jeżeli istota ludzka dotknięta jest upośledzeniem umysłowym, to jednocześnie upośledzona jest jej podmiotowość. Oznacza to, że jej ranga osobowa jest pomniejszona o deficyty świadomości. Jeżeli dla empirystów i przedstawicieli współczesnej nauki kognitywnej świadomość całkowicie jest epifenomenem struktur mózgowych, to dla Hegla rzecz ma się odwrotnie: byty materialne obdarzone świadomością są wcieleniami Ducha Absolutnego. Dla Hegla być podmiotem, znaczy być indywidualnym przejawem Ducha. Jedyną substancją jest świadomość.

Zdaniem Levinasa, sobość w rozumieniu Hegla i Sartre'a jest ustanowiona na gruncie „dla siebie". Jest zatem ustanowioną abstrakcją i procesem świadomości siebie, idealnym biegunem utożsamiania się poprzez wielość psychicznych profili – jak powiada: zebranym „kurzem" na drodze Ducha. Na gruncie filozofii Hegla nie można byłoby powiedzieć, że ludzka istota już w momencie poczęcia jest jakimś zalążkowym ja, ponieważ zalążkowe ja oznacza dla niego zalążkową świadomość, tymczasem trudno nawet przypuszczać, aby ludzka zygota obdarzona była choćby mikro-świadomością. Dla Hegla sobość jest świadomym ja, jest substancją dla siebie. Inaczej rzecz wygląda u Levinasa. Sobość nie musi nawet być nazywana ja, ponieważ ja zazwyczaj rozumiane jest jako ja psychologiczne. Tymczasem sobość nie jest ja psychologicznym, lecz pre-ontycznym punktem wyjścia dla ja ontycznego i psychologicznego. Stanowisko Levinasa pozwala popatrzeć nawet na ludzką zygotę jako na sobość człowieka, jako na ja, czyli osobową jedyność i osobową jedność.

Jedyność jest *wtłoczeniem w siebie, zgnieceniem w sobie, w skórze, która boli*[38]. *W sobie sobość jest jednym lub jedynym oddzielonym od bycia*[39]. Cytaty te przemawiają do wyobraźni. Ja w dziwny sposób pojawiło się w anonimowym istnieniu *il y a*. Anonimowe istnienie jest bezkresem bezładu i ciężaru bycia, a ponieważ ludzkie ja, choć stworzone, to poniekąd wyłania się z tego zagęszczonego anonimowego bycia, anonimowe zagęszczenie jest w nim, dlatego samo w sobie jest stłoczone zgniecione sobą. Do pewnego stopnia sobość–jedyność można porównać do arystotelesowskiej entelechii. Ona też jest skom-

[38] Tamże, s. 174.
[39] Tamże.

presowanym indywidualnym istnieniem, które nie tyle prze ku naturalnej pełni siłą wewnętrznej dynamiki, co raczej – będąc od samego początku podmiotem – wyrywa się, ażeby istnieć ponad wszelką metafizyczną formą. Filozofia Levinasa nie tylko różni się merytorycznie od arystotelizmu, ale również w warstwie językowej, w sposobie artykulacji problemów metafizycznych. Powyższy cytat przedstawia ludzkie ja-sobość jako jedyność wtłoczoną w skórę, która boli. Sformułowanie to mówi coś, czego brak w języku Arystotelesa. U Arystotelesa istnieje niedobór osobowej i egzystencjalnej perspektywy w rozpatrywaniu zagadnień metafizycznych. Levinas mówi zaś o bólu, o skórze, o człowieku – na każdym poziomie dyskursu metafizycznego.

Sobość jest jedną z nazw *ipseitas*. Zaś: *bezzasadna ipseitas wyraża się w kategoriach takich jak ja* [moi, je], *sobość oraz – co starają się ukazać niniejsze rozważania – takich jak dusza, zmysłowość, podatność na zranienie, macierzyństwo i materialność, które opisują odpowiedzialność za innych. […] Powrót do siebie świadomości – źródłowa prawda bycia – świadomość – może spełnić się dlatego, że wydarzyła się już ipseitas. Inwersja w procesie istoty, wycofanie się z gry prowadzonej przez bycie w świadomości, to znaczy właśnie wycofanie się w siebie, które jest wygnaniem w siebie i które będąc nie-uwarunkowane, nie opiera się na niczym innym. […] Ipseitas jest nie tyle abstrakcyjnym punktem, centrum rotacji, które można zidentyfikować posługując się trajektorią zakreśloną przez ruch świadomości, ale punktem identyfikowanym tylko z zewnątrz, który jako starszy od czasu świadomości, nie może utożsamiać się z teraźniejszością ani «odmieniać» swoje tożsamości*[40].

Dla Husserla sobość wycofywała się z siebie, by się rozluźnić i by potem znów się zacieśnić, a tym samym rozświetlić tak jak świadomość, rozrywając siebie i odnajdując w czasowej grze retencji i protencji[41]. Zdaniem Levinasa, Hegel i Heidegger odrzucają ideę podmiotowości nieredukowalnej do istoty i, *wychodząc poza ideę przedmiotu nieodłącznego od podmiotu, sprowadzają ich korelację oraz możliwy dzięki niej pierwiastek antropologiczny do modalności bycia. We wprowadzeniu do «Fenomenologii Ducha», uznając za «czyste założenie» tezę głoszącą, że wiedza jest narzędziem, które służyć ma przeniknięciu Absolutu* (metafora technologiczna)*, lub środowiskiem, przez które światło prawdy przenika podmiot poznania* (metafora dioptyczna)*, Hegel podważa istnienie radykalnego zerwania między podmiotowością i tym co poznawalne*[42]. W filozofii Heideggera, *podmiotowość, świadomość i ja zakładają Dasein, które przynależy do istoty jako modalność, dzięki której ta istota się ukazuje, uka-*

[40] Tamże, s. 178-179.
[41] Tamże, s. 178.
[42] Tamże, s. 34 -35.

zywanie się istoty jest zaś tym, co w istocie istotne; doświadczenie i podmiot doświadczający stanowią sposób, w jaki w określonej «epoce» istoty istota spełnia się, to znaczy się ukazuje. Wszelkie przekroczenie, podobnie jak wszelkie przewartościowanie bycia w podmiocie, wciąż jeszcze należałoby do istoty bycia[43]. Powyższy cytat pokazuje, jak ważnym zagadnieniem w dyskursie o człowieku jest dla Levinasa problem transcendencji człowieka. Człowiek nie jest jedną z pośród wielu stworzeń zamkniętych w formie własnego bytu: w naturze, w istocie. Człowiek nie jest do końca sformułowany przez istotę bycia człowiekiem. Zgodnie z duchem filozofii Levinasa można powiedzieć, że otwarcie na to, co inne, i przedzieranie się przez własne ja, stanowi o człowieku jako o osobie. Inaczej mówiąc, punkt konstrukcyjny człowieka leży poza jego sobością, poza ja, i – co zabrzmi prowokująco – w pewnym stopniu poza jego duszą. Paradoksalnie i niezgodnie z regułami filozoficznego języka Levinasa istotą człowieka jest nieposiadanie istoty rozumianej jako determinująca formuła bycia. Jeśli chcielibyśmy uszanować język Levinasa, to lepiej byłoby powiedzieć, że wielkość, nieprzeciętność i duchowość człowieka wynikają z bycia ponad wszelką istotą, z nieustannego przekraczania wszelkich definicji formuł bycia.

To, co ponad, nieskończoność, *diachronia jest zagadką: to, co ponad byciem, powraca i nie powraca do ontologii; z chwilą, gdy ją wypowiadamy, staje się i nie staje sensem bycia*[44]. *Bez-miejsce ponad negatywnością, którą można jeszcze spekulatywnie odzyskać dla bycia*, pewne absolutne zewnętrze, wypowiada je „Mówienie" przed Innym[45]. Levinas wydaje się nawiązywać do teorii Platona i Arystotelesa, którzy ukuli pojęcie miejsca w sensie ontologicznym. Pojęcie bezmiejsca sugeruje, że ja-dusza istnieje, ale nie w jakimś ontologicznie opisywalnym miejscu. Bez-miejsce jest po prostu ludzkim byciem przebijającym się przez anonimowe bycie. A zatem pytanie, gdzie szukać ludzkiego ducha, jest bezsensowne, ponieważ pytanie to zakłada miejsce w sensie ontologicznym, miejsce bytowania istoty, tymczasem ludzką duszę nie tyle należy widzieć w relacji do miejsca i do innych bytów, lecz w pra-relacji z byciem. Podmiotowość jest bezmiejscem zerwania z anonimowym ja-sobością[46].

Levinas przywołuje słynne stwierdzenie Leibniza: ja jest sobie wrodzone. Powiada on przy tym, że podmiotowość jest tak osobliwie skręcona w sobie, że w końcu pęka[47]. To pęknięcie rysuje się w „ja sobie wrodzonym" Leibniza.

---

[43] Tamże, s. 35.
[44] Tamże, s. 37.
[45] Tamże, s. 35.
[46] Tamże, s. 30.
[47] Tamże, s. 175.

Levinas nie mówi, że ja jest sobie wrodzone, lecz że sobość-ja jest dana w diachronii i że ja samo w sobie jest jednocześnie w sobie skręcone, zapętlone, zagubione. Używa on tak innego języka, ponieważ podmiotowość człowieka wymyka się wszelkiej kategoryzacji. Wydaje się, że powiedzenie, iż ja jest sobie wrodzone, dla Levinasa wiązałoby się ze zbytnim wiązaniem ludzkiej podmiotowości z ludzką istotą lub nawet biologią ciała. Dla Leibniza ja uwięzione w sobie jest monadą, która wraca do siebie *via* inny, wcześniej pękając i otwierając zamknięte monadyczne okna. W ten sposób ja desubstancjalizuje się, istnieje ponad porządkiem istot rzeczy, zgodnie z diachroniczną sobością.

„Zatracać się", „odnajdywać się", „utrzymywać się" – w tych czasownikach zwrotnych zaimek „się" jest macierzą, matrycą relacji wyrażanych w czasownikach. Sobość nie może się stworzyć, lecz jest stworzona z absolutnej bierności, jest biernością oddania[48]. W najbardziej radykalnym sformułowaniu Levinasa, sobość jest *non-quidditas*, czyli osobą przesłoniętą zapożyczonym byciem, które maskuje jej bezimienną szczególność. Człowiek próbuje na różne sposoby odszukać tych zbawiennych związków z rzeczywistością. Pierwotna relacja ze światem budowana jest na dziecięcym doświadczeniu pokarmu i na intelektualnym rozpoznaniu. Jednak odniesienia te nie pozwalają wyzwolić się z własnej samotności, monadyczności. Pożywienie i to, co poznane, człowiek czyni niejako częścią siebie samego. A zatem grawitacja własnego ja jest silniejsza niż zewnętrzność tego, co strawione i prześwietlone rozumem.

Levinas podkreśla, że ocalenie może przyjść tylko ze strony inności, która jest inna całkowicie, ze strony jak powiada – nieprzekraczalnej inności. Inność musi być transcendentna, tzn. musi przekraczać podmiot poszukujący relacji, więzi, odniesienia. Drugi człowiek w swej inności jest najwyższą postacią inności. Inność rzeczy jest słabą postacią inności, którą moglibyśmy nazwać obcością. Nie jest to inność, która zmusza do wyjścia z samego siebie. Bez tej inności nie ma ekstazy, czyli wyjścia po za siebie, przekroczenia siebie. Levinas zauważa, że prawdziwa inność znamionuje autentyczną przyszłość. Rzeczywistość przyszłości stawia podmiot przed tym, co całkowicie inne.

Filozofia Levinasa, a zwłaszcza jego filozofia generatywna, może być odniesiona do problemów etycznych, a nawet bioetycznych. Levinas opisuje relacje ojciec – syn. Relacja ta jest newralgicznym momentem rozważań w problematyce etycznej dotyczącej sztucznej prokreacji i antykoncepcji. Zacznijmy od tematu antykoncepcji. Problematykę tę można rozważać w perspektywie inności. Antykoncepcja byłaby związana z uproszczonym, symplicystycznym podejściem do inności dziecka i przyszłości, w której dziecko się pojawia.

---

[48] Tamże.

Autentyczna przyszłość jest nieprzewidywalna, nieprzewidywalność jest źródłem doświadczenia inności, a co zatem źródłem przekroczenia samego siebie w kierunku dziecka. Przewidywana przyszłość jest projekcją samego siebie w nadchodzący czas. Taka przyszłość nie rokuje nadziei wyplątania się z samego siebie, i jest rodzajem posesywności obecnej w odkładających się warstwami słojach czasu.

VI. Inność człowieka

Relacja społeczna nie staje się totalną wzajemnością. Gdyby tak było, osoby ludzkie byłyby między sobą wymienialne i odwracalne. Taki stan rzeczy sprawiłby, że relacja z innym nie byłaby możliwa[49]. Przestrzeń intersubiektywna nie jest symetryczna[50]. Levinas dopowiada prawdę o indywidualności ludzkiej osoby. Boecjusz używając kategorii substancji mówił, że osoba ludzka jest indywidualną substancją, tzn. nie tylko odrębną od otaczającego świata i posiadającą własne granice, ale również całkowicie oryginalną istotą. Dla Platona ludzka dusza była arytykualacją matematyczną idei życia, ciało nie wiele mając wspólnego z człowiekiem było więzieniem i grobem – *soma* równała się *sema*, czyli mogile. Ciało nie tworzyło i nie wpływało na tożsamość i jedność ja. Dla Platona idea życia była jedna, zaś jej ekspresji matematycznych było wiele, tak jak wiele było dusz. O tożsamości duszy decydowały idee liczby, a nie życie jako życie. Gdyby próbować porównać Levinasa z Platonem, to należałoby powiedzieć, że Levinas, po pierwsze, nie odwołuje się do różnic liczbowych, lecz do różnicy w byciu. Po drugie, relacja osób ma dla niego przede wszystkim charakter fundamentalnego doświadczenia moralnego. Po trzecie, istotą każdej osoby ludzkiej jest inność. To ostatnie stwierdzenie jest oryginalną i doniosłą myślą Levinasa. Platon tak nie mówi o istocie człowieka. Dla Platona to, co istotne w człowieku, jest uniwersalne i intelligibilne, czyli poznawalne przez intelekt i tylko przez intelekt. Pojawia się wprawdzie u niego idea wielości, ale jest to idea uobecniająca się zarówno w rzeczach, jak i istotach żyjących. Dla Levinasa zaś bycie osobą, jej niepowtarzalne bycie funduje ideę odrębności. Jest ono ponadto pierwsze wobec jakiejkolwiek idei. Po czwarte, zróżnicowanie płciowe dla Platona nie jest istotne, ponieważ mężczyzna i kobieta są komplementarni i różni od siebie, ale różnice dotyczą ciała, a nie duszy. Platon zdaje się nie mówić nic o różnicy duchowej wynikającej z odrębności idei obecnej w duszy. Inność jest naturą mężczyzny i kobiety. W związku erotycznym nie chodzi o inną cechę u bliźniego, lecz o cechę inności u niego.

---

[49] Tamże, s. 93.
[50] Tamże, s. 93.

Istotnym zagadnieniem filozofii Levinasa jest synostwo i ojcostwo. Syn, to ktoś całkowicie inny. Nie jest on wytworem myśli i działania ojca, nie jest też wierszem przez niego napisanym, nie jest jego wyartykułowanym pomysłem i autoprojektem. Syn jest zrodzony przez ojca, ale jednocześnie jest kimś całkowicie innym. Bez poczucia inności syna nie ma dojrzałego ojcostwa. Ojcostwo nie może być rozumiane w kategoriach władzy i posiadania, zaś faktu płodności nie można uchwycić wyłącznie za pomocą pojęcia przyczynowości. W tym punkcie głos Levinasa brzmi znacząco i doniośle, kontrastując ze zbanalizowaniem rodzicielstwa w filozofii utylitarnej i w biotechnologii.

Levinas podkreśla, że ludzki eros jest czymś zupełnie wyjątkowym w stosunku do seksualności zwierząt. Seksualność ludzka wyrasta nie tylko z biologicznej odmienności płci i komplementarności, lecz również z nieredukowalnej inności męskiej i kobiecej podmiotowości. Doświadczenie inności w obszarze erosa jest dla Levinasa doświadczeniem metafizycznym, tajemniczym i ze wszech miar intrygującym. Inność i płeć intrygują, wymuszają i apelują do wychodzenia człowieka z własnej sobości, egoizmu i monadyczności. Inność kobiety w stosunku do mężczyzny rzutuje na – jak to mówi Levinas – ekonomię bytu[51]. *Różnica płci jest strukturą formalną, która jednak dzieli rzeczywistość w innym sensie i warunkuje samą możliwość rzeczywistości jako wielości, wbrew jedności bytu proklamowanej przez Parmenidesa*[52]. Dla Levinasa różnica między mężczyzną i kobietą jest archetypem różnicy lub, inaczej mówiąc – wzorcem i kolebką wyrastania i spostrzegania przez człowieka wszelkich różnic w byciu, w bycie i we wszechświecie. Jest ona jednocześnie warunkiem koniecznym nauczenia się akceptacji tego, co inne, i warunkiem miłości ekstatycznej, to znaczy wychodzącej z siebie, nie zatrzymującej się na sobie – jak powiada św. Paweł Apostoł – nie szukającej swego.

Levinas stwierdza, że odrzuca platońską ideę partycypacji uważając, iż odbiera ona możliwość widzenia istoty innego w jego inności. Wedle niego partycypacja oznacza, że każdy element zawiera to samo i przez to samo to, co inne. Inność u Platona zostaje sprowadzona do różnicy numerycznej i akcydentalnej, psychicznej, a także do fizjonomii. Według Levinasa, relacja międzyosobowa nie jest totalną wzajemnością – to ciekawe spostrzeżenie nie tylko z punktu widzenia filozofii, ale również psychologii. Z filozoficznego punktu widzenia stwierdzenie to potwierdzone jest do pewnego stopnia przez wypowiedzi innych filozofów. Dla przykładu, to co mówi Levinas, nieco inaczej wypowiedziane zostało przez Arystotelesa przy omawianiu przez niego zagadnienia sprawiedliwości. Jego zdaniem, sprawiedliwość rozdzielcza uznaje za uprawnione nierówności

---

[51] T e n ż e, *Czas i to, co inne*, s. 97.
[52] Tamże, s. 96.

między osobami, nierówni powinni mieć nierówno. W *Etyce Nikomachejskiej* czytamy, że sprawiedliwy czyn uwzględnia złożony stosunek, jaką dla społeczności przedstawia wartość osoby otrzymującej i jej zasługi, a wartością dóbr jej udzielanych. Myślenie Arystotelesa nacechowane jest arystokratyzmem. Uważa on za usprawiedliwione i za naturalne różnice między ludźmi do tego stopnia, że jest gorącym zwolennikiem nabywania niewolników – barbarzyńców. Trudno się zgodzić z jego skrajnymi poglądami społecznymi, jednak nie wszystkie one są skrajne. Wiele zdań wypowiedzianych przez Stagirytę wydaje się ponadczasowych, bo są wyjątkowo trafne i wyrastają z głębokiej refleksji metafizycznej. Dla przykładu: czy nie jest prawdą, że ludzie w sensie moralnym reprezentują się inaczej, czy nie dzieli ich kultura, obyczaje, religia, stopień ogłady i wiedza o świecie? Arystoteles jest i nie jest zwolennikiem demokracji. Jest nim, ponieważ poczucie rzeczywistości każe mu stwierdzić, że prawdziwie sprawiedliwego i mądrego monarchy trzeba szukać ze świeczką. Nie jest, gdyż demokrację dzieli tylko cienka granica od populizmu i demagogii, od miałkości obyczajów, prostactwa i braku kreatywności. Najważniejszą rzeczą z punktu widzenia naszych rozważań jest fundament społecznych rozstrzygnięć Arystotelesa. Rozstrzygnięcia te nie zawsze są przełożeniem języka meta-refleksji. Trudno jednak zarzucić jego etyce brak związków z metafizyką i antropologią człowieka. Różnice między ludźmi wynikają ze zróżnicowania substancji, zróżnicowania potencjalności i entelechii. Nie ma jednej substancji, lecz jest ich wiele i każda jest inna. Istota rzeczy i istota każdego człowieka jest immanentną strukturą każdego bytu. Dusza człowieka jest formą substancjalną przyporządkowaną nie do jakiejś materii, czy materii w ogóle, lecz do konkretnej materii, do tej oto materii. Każdy byt jest mikrokosmosem, nie w sensie miniaturyzacją kosmosu, lecz innym światem, światem samym w sobie. Zindywidualizowanie świata i ludzi znajduje wydźwięk w fundamentalnych poglądach na temat szczęścia – eudajmonii. Nie jest ona widzeniem abstrakcyjnej idei dobra, lecz konkretnym dobrem, dobrem wysoce zindywidualizowanym i jedynym. Podobnie cnota rozumiana jako sprawność w dążeniu do dobra jest przedmiotowo-podmiotowym środkiem między skrajnościami. *Mezotes* u Arystotelesa i *recta ratio* u Tomasza z Akwinu nie są czysto obiektywną miarą dobra, wspólną dla wszystkich, lecz proporcją i mieszaniną tego, co obiektywne, z tym, co subiektywne i indywidualne, odkrywaną *ad hoc* przez trzeźwy osąd. Rozsądne, to znaczy wartościowe czyny, są kwieciem zakwitającym na łące, gdzie podglebiem jest to, co obiektywne, a próchnicą indywidualna dusza ludzka przepełniona doświadczeniem. Arystoteles powiada, że być szczęśliwym oznacza dla każdego coś innego, ale mieści się w granicach rozsądku, czyli prawego sumienia zobiektywizowanego naturalną miarą rzeczy.

Levinas zdaje sobie sprawę z tego, że doświadczenie inności drugiego, którego uwydatnieniem jest różnica seksualna, sprawia, iż przestrzeń intersubiek-

tywna nie jest symetryczna[53]. *Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów. Jest to relacja z tym, co wymyka się na zawsze. Ta relacja nie neutralizuje ipso facto inności, lecz ją zachowuje*[54]. Inność – powiada Levinas – stanowi całą moc drugiego człowieka. Bez doświadczenia inności, w tym doświadczenia inności płci, dochodzi do osłabienia i zbanalizowania doświadczenia ludzkiej osoby. Jest to przeżycie na wskroś etyczne, graniczne, a nawet wstrząsające. Bez obudzenia się w ja wrażliwości na ty, człowiek reifikuje drugiego. Inność jest rdzeniem tego, co osobowe, zaś seksualność jest obliczem inności. Na potwierdzenie swoich przekonań Levinas przytacza twierdzenie Montaigne'a cytowane przez Kartezjusza w jednym z jego listów: *jest większa różnica między człowiekiem a człowiekiem niż między człowiekiem a zwierzęciem*[55].

Inny pozbawia ja pozycji centralnej, nie jest już ono w centrum świata. Nie można być bliźnim jeśli nie odkryło się wcześniej inności drugiego. Jest to swoisty przewrót kopernikański w metafizycznym pejzażu ludzkiej osoby – ja. Wielu było filozofów przed Levinasem, którzy podkreślali etyczny wymiar człowieka. Jednak rzadko który filozof robił to z takim przekonaniem, wskazując przy tym, że kluczem do metafizycznego zrozumienia człowieka jest etyczna wrażliwość. Korelatem wrażliwości etycznej jest otwarcie na inność ty.

Na gruncie płciowości można powiedzieć, że – wedle Levinasa – również kobieta pozbawia mężczyznę pozycji centralnej i wyrywa go z podmiotowej monadyczności i metafizycznej samotności. Levinas jest radykalny w swoim widzeniu świata, człowieka, mężczyzny i kobiety, ojca i dziecka. Radykalność jest ostrością widzenia inności człowieka w stosunku do wszystkiego, co istnieje. Dla pozytywisty, darwinisty, kulturoznawcy, biologa stwierdzenie, że człowiek wobec człowieka jest bardziej inny niż człowiek wobec zwierzęcia to absurd, teza budząca zakłopotanie. Problem niejasności twierdzeń Levinasa bierze się z jednej strony ze biologizowanego i reifikującego patrzenia na człowieka przez okulary nauk pozytywnych, a z drugiej strony z metafizycznej perspektywy, jaka wyznacza tor myśli Levinasa. Nie mówi on o inności biologicznej. Na gruncie biologii o człowieku powiemy, że jest zwierzęciem, drapieżcą, ssakiem i przyporządkujemy go do innych zwierząt, pokażemy różnice i podobieństwa pomiędzy nim, a: rybą, ptakiem, lwem, małpą. Dla darwinisty odległość między zwierzęciem a człowiekiem można zredukować i znieść ponieważ jest to odległość na poziomie empirii. Levinas mówi jednak o innej

---

[53] Tamże, s. 3.

[54] Tamże, s. 96.

[55] M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje podmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa,* Poznań 1990, s. 139.

inności, o metafizycznej nieredukowalności człowieka. Tradycyjna filozofia podkreślała różnicę dzielącą zwierzęta od gatunku człowieka: człowiek wedle Boecjusza to: indywidualna substancja racjonalnej natury. Cała filozofia średniowieczna, ale w większości i nowożytna, usiłowała wskazać na całkowitą odrębność istot należących do gatunku ludzkiego od pozostałych istot żyjących. Czyniła to odwołując się na przykład do takich pojęć, jak gatunek. Dla człowieka XX wieku pojęcie to wydaje się być wzięte ze świata zoologii i botaniki, a nawet ze świata rzeczy i produktów. Levinas idzie śladem filozofów troszczących się o budzenie respektu człowieka wobec samego siebie, ale robi to w sposób specyficzny i radykalny. Usiłuje pokazać, że każdy człowiek jako indywidualna substancja, a raczej jako samotna monada wezwana do bycia „dla", a nawet „za innego", jest odrębnym niejako światem, którego nie da się porównać z czymkolwiek i z kimkolwiek. Stąd Levinas tak bardzo podkreśla fakt inności człowieka wobec człowieka.

Podkreślenie inności człowieka od innego człowieka u Levinasa można, do pewnego stopnia, porównać do nauki św. Tomasza z Akwinu o aniołach, czyli duchach czystych. Akwinata powiada, że anioły nie są zbiorem i gatunkiem podobnych sobie istot, tak jak gatunkiem jest pewien rodzaj zwierząt czy roślin. Wedle Tomasza duchy czyste nie są do siebie podobne, tak jak podobne do siebie są zwierzęta. Każdy anioł to inny świat, to indywidualność nie mająca analogii w świecie materii. Dla Tomasza również ludzie różnią się między sobą, na innej zasadzie niż różnią się między sobą zwierzęta. Człowiek jest bowiem duchem wcielonym i dlatego w swojej indywidualności duchowej bliższy jest aniołom niż zwierzętom. Każda dusza to inny świat. Zwierzęta nie są duchami wcielonymi, ale nie są też bio-maszynami, ponieważ posiadają prawie że absolutną indywidualność oraz uczucia, pozwalające im do pewnego stopnia partycypować w wewnętrznym świecie ludzkim, a człowiekowi w psychizmie zwierzęcia. Levinas nie używa – w odróżnieniu od Tomasza – pojęcia gatunku, ponieważ jeszcze bardziej niż on podkreśla nieredukowalność do żadnej istoty – dającej się określić gatunkowo, tego co indywidualne i osobowe w człowieku. Dla Levinasa to, co osobowe, znajduje się ponad istotą ukonstytuowaną z elementów dających się skorelować i opisać. Pojęcie istoty dotyczy całkowicie materialnych bytów zamkniętych w czasie i przestrzeni. Nieprzypadkowo Levinas odwołuje się do neoplatońskich pojęć, takich na przykład jak eon, wskazujących na poza-kategorialne istoty duchowe.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA
TOM 3, 2006

JAN GRZESZCZAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa i opracowań poświęconych jego filozofii

Polish Bibliography of Translations of the Writings of Emmanuel Levinas and Studies of his Philosophy

Polskie przekłady w układzie chronologicznym

1. *Zupełnie inaczej*, tłum. J. Skoczylas, S. Cichowicz, „Teksty" 21 (1975), n. 3, s. 93-101.

2. *Bliskość*, tłum. E. Bieńkowska, „Znak" 28 (1976), n. 1, s. 85-100.

3. *Filozoficzne określenie idei kultury*, tłum. B. Skarga, „Studia Filozoficzne" 28 (1984), n. 9, s. 25-34.

4. *Sens i etyka*, tłum. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne" 28 (1984), n. 2, s. 179-185.

5. *Franz Rosenzweig: współczesna myśl żydowska*, tłum. J. Sado, T. Gadacz, w: *Teksty Filozoficzne. Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 109-125; *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 395-408.

6. *Metafizyka a transcendencja*, tłum. B. Baran, w: *Teksty Filozoficzne. Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 126-148.

7. *Twarz*, tłum. T. Gadacz, w: *Teksty filozoficzne. Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 149-153.

8. *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*, tłum. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne" 6 (1986), s. 491-510.

9. *Rozważania… Troska o bliźniego*, tłum. W. Pstrąg-Dworzańska, „Pismo Literacko-Artystyczne" 5 (1986), n. 9, s. 138-140.

10. *Transcendencja i pojmowalność*, tłum. B. Baran, w: *Teksty Filozoficzne. Transcendencje*, Kraków 1986, s. 116-126.

11. *Twarz i zewnętrzność*, tłum. C. Rowiński, w: *Maski*, red. M. Janion, S. Rosiek, Gdańsk 1986, t. 2, s. 119-127.

12. *Znaczenie i sens*, tłum. S. Cichowicz, „Literatura na Świecie" 1986, n. 11-12, s. 239-279.

13. *Bycie i odpowiedzialność*, tłum. T. Gadacz, w: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987, s. 116-124.

14. *Filozof wobec śmierci*, w: Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1987, s. 254-263.

15. *Ślad Innego*, tłum. B. Baran, w: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987, s. 99-115; toż w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 213-229.

16. *Czas i inne*, tłum. I. Lorenc, R. Siwek, „Pismo Literacko-Artystyczne" 8 (1989), n. 11-12, s. 112-131.

17. *Kres filozofii. Duch a przemoc*, tłum. S. Cichowicz, „Twórczość" 45 (1989), n. 8, s. 27-43.

18. *Niedyskrecja wobec Niewypowiedzianego. Z Emmanuelem Lévinasem rozmawia Salomon Malka*, tłum. S. Cichowicz, „Odra" 30 (1990), n. 4, s. 25-31.

19. *Rzeczywistość i jej cień*, tłum. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia" 1990, n. 2, s. 219-239.

20. *Diaboliczne daje do myślenia*, tłum. B. Skarga, w: *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1991, s. 437-438.

21. *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

22. Korespondencja między Emmanuelem Lévinasem a Simonem Decloux, tłum. M. Jędraszewski, „Logos i Ethos" 1991, n. 1, s. 111-119.

23. *Pod urokiem dumnej sobości*, tłum. T. Gadacz, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 33-35.

24. *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

25. *Umrzeć za…*, tłum. E. Burska, przejrzał S. Cichowicz, w: *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1991, s. 175-180.

26. *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

27. *Cztery lektury talmudyczne*, tłum. E. Burska, Kraków 1995.

28. *Marcel Proust: inny u Prousta*, tłum. A. Loba, „Czas Kultury" 10 (1996), n. 4, s. 34-35.

29. *Spojrzenie poety*, tłum. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie" 1996, n. 10, s. 69-79.

30. *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.

31. *Egzotyzm*, tłum. P. Pieniążek, „Sztuka i Filozofia" 1999, n.17, s. 5-9.

32. *Paul Celan – od bytu do innego*, tłum. M. K. Sawiczewska-Lorkowska, „Topos" 7 (1999), n. 1, s. 19-24.

33. *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa 2000, s. 7-137.

34. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

35. *Nad Maurice'em Blanchotem*, tłum. J. Margański, w: E. Lévinas, *Imiona własne*, Warszawa 2000, s. 141-187.

36. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.

37. *Etyka jako filozofia pierwsza*, tłum. E. Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny" 30 (2002), n. 3, s. 147-159.

38. *Czas i to, co inne*, tłum. J. Margański, „Filo-Sofija" (Bydg.) 3 (2003), n. 1, s. 213-247.

39. *Cierpienie bezużyteczne*, tłum. M. Kowalska, „Literatura na Świecie" 2004, n. 1-2, s. 401-412.

40. *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, tłum. J. Migasiński, „Literatura na Świecie" 2004, n. 1-2, s. 5-13; toż, tłum. E. Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny" 32 (2004), n. 1, s. 127-136.

41. *Substytucja*, tłum. J. Filek, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, red. J. Filek, Kraków 2004, s. 215-235.

42. *Być Żydem*, tłum. B. Tyboń, „Midrasz" 2005, n. 11, s. 14-18.

43. *Filozofia, sprawiedliwość i miłość. Z Emmanuelem Lévinasem rozmawiają R. Fornet i A. Gomez*, tłum. B. Tyboń, „Midrasz" 2005, n. 11, s. 19-23.

44. *Żydowskie odrodzenie kulturalne na kontynencie europejskim*, tłum. K. Gebert, „Midrasz" 2005, n. 11, s. 9-13.

45. *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.

46. *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Fragmenty*, tłum. P. Mrówczyński, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania – interpretacje – rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 91-126.

Opracowania w układzie alfabetycznym

1. Adamowicz L., *Pytanie o istniejącego w myśli Emmanuela Levinasa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 33 (1986), z. 2, s. 55-69.

2. Baran B., *Transcendencje: Heidegger i Lévinas*, w: *Teksty Filozoficzne. Transcendencje*, Kraków 1986, s. 127-141.

3. Blanchot M., *Nasza zaufana towarzyszka*, tłum. P. Pieniążek, „Kresy" 1997, n. 3, s. 114-120.

4. Blanchot M., *Poznanie nieznanego*, tłum. P. Pieniążek, „Kresy" 1997, n. 3, s. 106-113.

5. Bogdanowska M., *Krytyka i prawo: o dyskursie filozoficznym Emmanuela Lévinasa*, „Sztuka i Filozofia" 2001, n. 19, s. 132-139.

6. Cichowicz S., Krasnodębski Z., *Wolność i odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne" 28 (1984), n. 2, s. 173-174.

7. Cichowicz S., *Ten Inny*, „Znak" 38 (1986), n. 6, s. 152-154.

8. Cichowicz S., *W obronie innych: Emmanuel Lévinas*, „Literatura na Świecie" 1986, n. 11-12, s. 280-287.

9. Czajkowski M., *Levinas czytany po Soborze*, w: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 321-329.

10. Decloux S., *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne" 7 (1992), s. 339-351.

11. Dennes M., *Miejsce literatury rosyjskiej w dziele Lévinasa*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, „Midrasz" 2005, n. 11, s. 31-37.

12. Derrida J., *Adieu – mowa pogrzebowa wygłoszona na cmentarzu Pantin 27 grudnia 1995*, tłum. J. Latkiewicz, J. Migasiński, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 222-233.

13. Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, w: tenże, *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 161-224.

14. Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Levinasa*, w: tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 133-266.

15. Dupuis M., *Postacie transcendencji. Levinas-Wahl*, tłum. A. Lewańska, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 111-124.

16. Dzikowska K., *Trzy dyskusje z Martinem Buberem: Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 63-71.

17. Fabre P., *Komentarz*, tłum. K. Gebert, „Midrasz" 2006, n. 2, s. 37-39.

18. Filek J., *Punkt dojścia: Emmanuel Levinas*, w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, red. J. Filek, Kraków 2003, s. 286-294.

19. Gadacz T., *Bóg bliski – Bóg daleki. Filozoficzne dylematy Emmanuela Levinasa*, „Znak" 44 (1992), n. 8, s. 62-71.

20. Gadacz T., *Bycie i Dobro. Levinas-Heidegger*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 82-89.

21. Gadacz T., *Na śladach ducha absolutnego. Levinas-Hegel*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 45-60.

22. Gadacz T., *Odpowiedzialność a sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Lévinasa*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 120-129.

23. Gadacz T., *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak" 43 (1991), n. 4, s. 38-46.

24. Gadacz T., *Surowa powaga dobroci. Levinas-Rosenzweig*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 90-97.

25. Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*, Kraków 1990.

26. Gadacz T., *Wolność ontologiczna w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Studia Filozoficzne" 1990, n. 2-3, s. 171-187.

27. Galarowicz J., *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 76-81.

28. Glinkowski P. W., *Imię własne filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Łódź 2005.

29. Glinkowski P. W., *Levinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty*, „Edukacja Filozoficzna" 2004, n. 37, s. 283-295.

30. Głowacka D., *Znikające ślady: Emmanuel Levinas. Literackie świadectwo Idy Fink i sztuka Holokaustu*, „Literatura na Świecie" 2004, n. 1-2, s. 105-125.

31. Grzegorczyk A., *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Poznań 2002, s. 129-136.

32. Herrer M., *Lévinas i Szestow: dwa typy doświadczenia źródłowego*, „Nomos" 1997, n. 17, s. 35-44.

33. Jarnuszkiewicz A., *Miłość i Bycie*, Kraków 1994.

34. Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, w: *Teksty Filozoficzne. Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 154-165.

35. Jędraszewski M., *„Jakie jest zadanie poety w czasach skrajnego ubóstwa?" Rozumienie sensu historii filozofii u Heideggera i Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 5 (1984), s. 427-445.

36. Jędraszewski M., *Boże Abrahama. Emmanuel Lévinas (ur. 1906)*, w: Tenże *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 185-197; toż jako: *Boże Abrahama. Emmanuel Lévinas (1906-1995)*, w: Tenże *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001, wyd. 2, s. 363-383.

37. Jędraszewski M., *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba a Bóg uczonych i filozofów. Refleksje Emmanuela Lévinasa i Jean-Luc Mariona na temat mowy o transcendencji Najwyższego*, w: *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludovico Wciórka septuagenario dedicata*, Poznań 2001, s. 145-162.

38. Jędraszewski M., *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny" 1986, n. 7-8, s. 55-65.

39. Jędraszewski M., *Emmanuel Lévinas: „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 1, Warszawa 1994, s. 267-276.

40. Jędraszewski M., *Emmanuel Levinas: osoba jako monada i jej relacje*, w: *Filozofia chrześcijańska*, red. M. Jędraszewski, t. 1: *Osoba i jej relacje*, Poznań 2004, s. 187-198.

41. Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny" 1984, n. 12, s. 362-374.

42. Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, w: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987, s. 125-144.

43. Jędraszewski M., *Europa i Biblia*, w: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. I-VIII.

44. Jędraszewski M., *Europa i Biblia. Kim jest ten Lévinas?*, „Tygodnik Powszechny" 2000, n. 15, s. 9.

45. Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius – capax Dei*, „Ethos" 12 (1999), n. 1-2, s. 109-118.

46. Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999.

47. Jędraszewski M., *Humanizm i samotność. Sartre-Levinas*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 139-156.

48. Jędraszewski M., *Ikona i twarz Drugiego. Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu*, w: *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, s. 29-46.

49. Jędraszewski M., *Ja i Inny. Levinas-Buber*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 98-110.

50. Jędraszewski M., *Księgi bardziej głębokie niż wnętrze człowieka. Biblia i filozofia według Emmanuela Levinasa*, w: *Scriptura Sacra Posnaniensis. Opuscula Mariano Wolniewicz octogenario dedicata*, Poznań 2001, s. 157-166.

51. Jędraszewski M., *Levinas Emmanuel*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 350-352.

52. Jędraszewski M., *Między „Totalité et Infini" a „Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence". Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux*, „Logos i Ethos" 1991, n. 1, s. 99-110.

53. Jędraszewski M., *Boże Abrahama. Emmanuel Levinas (1906-1995)*, w: Tenże, *Modlitewnik filozofów*, Poznań 1997, s. 363-383.

54. Jędraszewski M., *Na drogach wolności: Kartezjusz, Sartre, Lévinas*, „Przegląd Powszechny" 1985, n. 4, s. 9-26.

55. Jędraszewski M., *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 4 (1983), s. 449-474.

56. Jędraszewski M., *Początek istnienia osoby według Emmanuela Levinasa*, w: *Filozofia chrześcijańska*, red. M.

Jędraszewski, t. 2: *Osoba i czas*, Poznań 2005, s. 109-128.

57. Jędraszewski M., *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 6 (1986), s. 483-510.

58. Jędraszewski M., *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem. Wprowadzenie*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 6 (1986), s. 483-490.

59. Jędraszewski M., *Tłumaczyć to co czyste i niewysławialne. Emmanuela Lévinasa mówienie o Bogu*, „Zeszyty Karmelitańskie" 1993, n. 1-3, s. 123-135.

60. Jędraszewski M., *Twarz jako wizerunek daru w filozofii Emmanuela Levinasa*, w: *Fenomen daru*, red. A. Grzegorczyk, J. Grad, R. Koschany, Poznań 2004, s. 117-132.

61. Jędraszewski M., *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuela Lévinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak Poznań 2002, s. 73-84.

62. Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre i Emmanuel Lévinas*, Kraków 1994.

63. Jędraszewski M., *Wobec Innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.

64. Jędraszewski M., *Wolność jako odpowiedzialność za Drugiego. Biblijne inspiracje koncepcji wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL – Lublin, 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 369-379.

65. Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2006.

66. Kłoczowski J. A., *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 69-82, 83-93, 95-109.

67. Korzeniewski B., *Separacja nie jest samotnością. Levinasa koncepcja autonomii podmiotu*, w: *Meandry podmiotowości*, red. P. Orlik, Poznań 2001, s. 311-336.

68. Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.

69. Kowalska M., *Pytanie o dialog. Habermas-Levinas*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 179-187.

70. Kowalska M., *Tożsamość i różnica. Lyotard-Levinas*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 170-178.

71. Lorenc I., *Twarz nieobecności – program metafizyki Emmanuela Lévinasa*, „Pismo Literacko-Artystyczne" 8 (1989), n. 11-12, s. 97-110.

72. Lorenz W., *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej: Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998.

73. Lubowicka G., *Emmanuela Levinasa Bóg nieobecny, Bóg odseparowany, Bóg ukryty – i nawiedzający myśl*, w: *Filozofia Religii*, red. J. Baniak, t. 1: *Metodologiczne założenia i problematyka filozofii religii*, Poznań 2005, s. 149-161.

74. Lubowicka G., *Przykazanie jako sens relacji Boga i człowieka w filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Filozofia religii*, red. J. Baniak, t. 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*, Poznań 2006, s. 137-158.

75. Marcinkowski R., *E. Levinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991 [recenzja], „Więź" 35 (1992), n. 4, s. 115-120.

76. Marek-Bieniasz A., *Odpowiedzialność człowieka według filozofii Emmanuela Levinasa*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 193-199.

77. Michalski A. K., *„Od miłości mądrości do mądrości miłości". Emmanuela Levinasa filozofia Boga i miłości bliźniego*, „Znak" 43 (1991), n. 5, s. 29-41.

78. Mielec B., *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000.

79. Migasiński J., *Cogito i nieskończoność. Lévinas-Kartezjusz*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 13-23.

80. Migasiński J., *Emmanuela Lévinasa droga do metafizyki*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 3 (1994), n. 1-2, s. 45-65.

81. Migasiński J., *Inna podmiotowość. Levinas-Husserl*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 61-81.

82. Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 241-328.

83. Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości*, Warszawa 1999.

84. Mrówczyński P., *Odpowiedzialność jako substytucja. Bonhoeffer-Levinas*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 157-169.

85. Murawska M., *Problem innego*, Warszawa 2005.

86. Opolska-Kokoszka B., *Emmanuel Lévinas*, „Logos i Ethos" 1992, n. 1, s. 99-104.

87. Parzych K., *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, w: *Filozofia religii*, red. J. Baniak, t. 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*, Poznań 2006, s. 93-102.

88. Pieniążek P., *Etyka – eschatologia – wspólnota w Emmanuela Lévinasa filozofii transcendencji*, „Kultura i Społeczeństwo" 38 (1994), n. 2, s. 123-136.

89. Pieniążek P., *Levinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, „Principia" 1991, n. 4, s. 83-105.

90. Pieniążek P., *Levinasowska krytyka tradycyjnych koncepcji języka: u źródeł etycznej archeologii języka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 39 (1994), s. 139-162.

91. Pieniążek P., *W obliczu chaosu – sztuka jako dehumanizacja świata. Filozofia sztuki Emmanuela Levinasa*, „Sztuka i Filozofia" 1990, n. 2, s. 219-239.

92. Pieniążek P., *W poszukiwaniu absolutu. Erotyzm w myśli Lévinasa*, „Sztuka i Filozofia" 1996, n. 12, s. 77-94.

93. Pieszak E., *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym*, Poznań 2003.

94. Pluta M., *Śmierć w myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 5 (1996), s. 145-176.

95. Rebes M., *Heidegger-Levinas. Spór o transcendencję prawdy*, Kraków 2005.

96. Rowiński C., *Myśl Emmanuela Lévinasa*, „Studia Filozoficzne", 19 (1975), n. 7, s. 23-41; toż w: Tenże, *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984, s. 343-375.

97. Rychter E., *Adieu. Derrida o śmierci (u) Levinasa*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 33-46.

98. Siemianowski A., *Źródła tradycji myśli europejskiej* (*Wokół Levinasa*

i Tischnera), „Odra" 30 (1990), n. 4, s. 31-33.

99. Skarga B., *Filozofia różnicy*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 1 (1992), n. 1, s. 47-64.

100. Skarga B., *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997.

101. Skarga B., *„Czas i inne"*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 32 (1987), s. 184-188.

102. Skarga B., *E. Levinas, Le Temps et l'Autre*, Paris 1979 [recenzja], „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 32 (1987), s. 181-197.

103. Skarga B., *Emmanuel Lévinas – metafizyka jako etyka*, w: Z. Kuderowicz, *Filozofia XX wieku*, t. 1, Warszawa 2002, s. 114- 148.

104. Skarga B., *Emmanuel Lévinas. Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga t. 1, Warszawa 1994, s. 256-266.

105. Skarga B., *Emmanuel Levinas: kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne" 28 (1984), n. 2, s. 137-151.

106. Skarga B., *Spotkania z Lévinasem*, „Przegląd Powszechny" 1985, n. 4, s. 192-204.

107. Skrok Z., *Dialog i spotkanie*, „Spotkania" 28.08.1991, s. 38.

108. Tarnowski K., *Bóg Lévinasa*, w: Tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 213-233.

109. Tarnowski K., *Bycie i transcendencja. Lévinas i Marcel*, w: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1988, s. 145-163; toż „Analecta Cracoviensia" 23 (1991); toż w: K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 191-212.

110. Tarnowski K., *Bycie i transcendencja. Marcel – Levinas*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 127-138.

111. Tarnowski K., *Podmiot w wezwaniu. Marion – Levinas*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 188-202.

112. Tarnowski K., *Podmiot wojny, podmiot pokoju: Emmanuel Lévinas i Gabriel Marcel*, „Kwartalnik Filozoficzny" 29 (2001), n. 1, s. 171-181.

113. Tischner J., *Emmanuel Lévinas nie żyje*, „Tygodnik Powszechny", 1996, n. 3, s. 9.

114. Tischner J., *Emmanuel Lévinas*, „Znak" 28 (1976), n. 1, s. 73-85; toż w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 170-184.

115. Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, w: „Analecta Cracoviensia" 10 (1978), s. 73-98.

116. Tischner J., *Na tropach tego, co niewypowiadalne. Trzeba poczytać Levinasa, aby poczuć powiew Słowa, które jest Biblią*, „Gazeta Wyborcza" 13.10. 1998, s. 8.

117. Tischner J., *Poza obszarami bycia*, w: Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 17-42.

118. Tischner J., *Spotkanie z myślą Levinasa*, w: E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 5-14.

119. Tischner J., *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia" 18 (1986), s. 61-84.

120. Tyboń B., *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz" 2005, n. 11, s. 24-30.

121. Tyboń B., *Metafizyka jako etyka. Levinas-Kant*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 24-44.

122. Visker R., *Od Foucaulta do Levinasa. Rozważania na marginesie*, tłum. E. Kołodziejczyk, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 203-221.

123. Waldenfels B., *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

124. Waligóra M., *Od metafizyki obecności do metafizyki śladu. Martin Heidegger i Emmanuel Levinas*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 76-88.

125. Waligóra M., *Wolność i inność. Isaiah Berlin i Emmanuel Levinas o granicach dyskursu*, w: „Principia" 2003-2004, n. 35-36, s. 225-238.

126. Wieczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.

127. Wieczorek K., *Śmierć dialogu? Emmanuela Lévinasa milczenie z Bogiem*, w: *Filozofia religii*, red. J. Baniak, t. 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*, Poznań 2006, s. 129-136.

128. Wóycicki K., *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*, „Więź" 26 (1983), n. 5, s. 18-28.

129. Żardecka-Nowak M., *Relacja między etyką a polityką w kontekście filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, s. 229-239.

Opracowania w układzie chronologicznym

1975

1. Rowiński C., *Myśl Emmanuela Lévinasa*, „Studia Filozoficzne" 19 (1975), n. 7, s. 23-41; toż w: C. Rowiński, *Przestrzeń logosu i czas historii*, Warszawa 1984, s. 343-375.

1976

1. Tischner J., *Emmanuel Lévinas*, „Znak" 28 (1976), n. 1, s. 73-85; toż w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 170-184.

1978

1. Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia" 10 (1978), s. 73-98.

1982

1. Tischner J., *Poza obszarami bycia*, w: Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 17-42.

1983

1. Jędraszewski M., *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 4 (1983), s. 449-474.

2. Wóycicki K., *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*, „Więź" 26 (1983), n. 5, s. 18-28.

1984

1. Cichowicz S., Krasnodębski Z., *Wolność i odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne" 28 (1984), n. 2, s. 173-174.

2. Jędraszewski M., *„Jakie jest zadanie poety w czasach skrajnego ubóstwa?" Rozumienie sensu historii filozofii u Heideggera i Lévinasa*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 5 (1984), s. 427-445.

3. Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa filozofia Drugiego*, „Przegląd Powszechny" 1984, n. 12, s. 362-374.

4. Skarga B., *Emmanuel Levinas: kul-*

tura immanencji, „Studia Filozoficzne" 28 (1984), n. 2, s. 137-151.

1985

1. Jarnuszkiewicz A., *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, w: *Teksty Filozoficzne. Twarz Innego*, Kraków 1985, s. 154-165.

2. Jędraszewski M., *Na drogach wolności: Kartezjusz, Sartre, Lévinas*, „Przegląd Powszechny" 1985, n. 4, s. 9-26.

3. Skarga B., *Spotkania z Lévinasem*, „Przegląd Powszechny" 1985, n. 4, s. 192-204.

1986

1. Adamowicz L., *Pytanie o istniejącego w myśli Emmanuela Levinasa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 33 (1986), z. 2, s. 55-69.

2. Baran B., *Transcendencje: Heidegger i Lévinas*, w: *Teksty Filozoficzne. Transcendencje*, Kraków 1986, s. 127-141.

3. Cichowicz S., *Ten Inny*, „Znak" 38 (1986), n. 6, s. 152-154.

4. Cichowicz S., *W obronie innych: Emmanuel Lévinas*, „Literatura na Świecie" 1986, n. 11-12, s. 280-287.

5. Jędraszewski M., *Boże Abrahama. Emmanuel Lévinas (ur. 1906)*, w: Tenże, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, s. 185-197; toż jako: *Boże Abrahama. Emmanuel Lévinas (1906-1995)*, w: Tenże, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001, wyd. 2, s. 363-383.

6. Jędraszewski M., *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*, „Przegląd Powszechny" 1986, n. 7-8, s. 55-65.

7. Jędraszewski M., *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 6 (1986), s. 483-510.

8. Jędraszewski M., *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem. Wprowadzenie*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 6 (1986), s. 483-490.

9. Tischner J., *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Lévinasa*, „Analecta Cracoviensia" 18 (1986), s. 61-84.

1987

1. Jędraszewski M., *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, w: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1987, s. 125-144.

2. Skarga B., *„Czas i inne"*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 32 (1987), s. 184-188.

3. Skarga B., *E. Levinas, Le Temps et l'Autre*, Paris 1979 [recenzja], „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 32 (1987), s. 181-197.

1988

1. Tarnowski K., *Bycie i transcendencja. Lévinas i Marcel*, w: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, Kraków 1988, s. 145-163; toż „Analecta Cracoviensia" 23 (1991); toż w: K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 191-212

1989

1. Lorenc I., *Twarz nieobecności – program metafizyki Emmanuela Lévinasa*, „Pismo Literacko-Artystyczne" 8 (1989), n. 11-12, s. 97-110.

1990

1. Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*, Kraków 1990.

2. Gadacz T., *Wolność ontologiczna*

w filozofii Emmanuela Lévinasa, „Studia Filozoficzne" 1990, n. 2-3, s. 171-187.

3. Jędraszewski M., *Wobec Innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.

4. Pieniążek P., *W obliczu chaosu – sztuka jako dehumanizacja świata. Filozofia sztuki Emmanuela Levinasa*, „Sztuka i Filozofia" 1990, n. 2, s. 219-239.

5. Siemianowski A., *Źródła tradycji myśli europejskiej (Wokół Levinasa i Tischnera)*, „Odra" 30 (1990), n. 4, s. 31-33.

1991

1. Czajkowski M., *Levinas czytany po Soborze*, w: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 321-329.

2. Gadacz T., *Odpowiedzialność a sprawiedliwość. O naturze relacji społecznych w filozofii Lévinasa*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześć dziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 120-129.

3. Gadacz T., *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Lévinasa*, „Znak" 43 (1991), n. 4, s. 38-46.

4. Galarowicz J., *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 76-81.

5. Jędraszewski M., *Europa i Biblia*, w: E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. I-VIII.

6. Jędraszewski M., *Między „Totalité et Infini" a „Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence". Korespondencja Emmanuela Lévinasa z Simonem Decloux*, „Logos i Ethos" 1991, n. 1, s. 99-110.

7. Michalski A. K., *„Od miłości mądrości do mądrości miłości". Emmanuela Levinasa filozofia Boga i miłości bliźniego*, „Znak" 43 (1991), n. 5, s. 29-41.

8. Pieniążek P., *Levinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*, „Principia" 1991, n. 4, s. 83-105.

9. Skrok Z., *Dialog i spotkanie*, „Spotkania", 28.08.1991, s. 38.

10. Tischner J., *Spotkanie z myślą Levinasa*, w: E. Levinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 5-14.

1992

1. Decloux S., *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. M. Jędraszewski, „Poznańskie Studia Teologiczne" 7 (1992), s. 339-351.

2. Gadacz T., *Bóg bliski – Bóg daleki. Filozoficzne dylematy Emmanuela Levinasa*, „Znak" 44 (1992), n. 8, s. 62-71.

3. Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, w: Tenże, *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 161-224.

4. Marcinkowski R., *E. Levinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991 [recenzja], „Więź" 35 (1992), n. 4, s. 115-120.

5. Opolska-Kokoszka B., *Emmanuel Lévinas*, „Logos i Ethos" 1992, n. 1, s. 99-104.

6. Skarga B., *Filozofia różnicy*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 1 (1992), n. 1, s. 47-64.

7. Wieczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.

1993

1. Jędraszewski M., *Tłumaczyć to co czyste i niewysławialne. Emmanuela*

Lévinasa mówienie o Bogu, „Zeszyty Karmelitańskie" 1993, n. 1-3, s. 123-135.

1994

1. Jarnuszkiewicz A., *Miłość i Bycie*, Kraków 1994.

2. Jędraszewski M., *Emmanuel Lévinas: „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence"*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 1, Warszawa 1994, s. 267-276.

3. Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J.-P. Sartre i Emmanuel Lévinas*, Kraków 1994.

4. Migasiński J., *Emmanuela Lévinasa droga do metafizyki*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 3 (1994), n. 1-2, s. 45-65.

5. Pieniążek P., *Etyka – eschatologia – wspólnota w Emmanuela Lévinasa filozofii transcendencji*, „Kultura i Społeczeństwo" 38 (1994), n. 2, s. 123-136.

6. Pieniążek P., *Levinasowska krytyka tradycyjnych koncepcji języka: u źródeł etycznej archeologii języka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 39 (1994), s. 139-162.

7. Skarga B., *Emmanuel Lévinas. Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga t. 1, Warszawa 1994, s. 256-266.

1996

1. Pieniążek P., *W poszukiwaniu absolutu. Erotyzm w myśli Lévinasa*, „Sztuka i Filozofia" 1996, n. 12, s. 77-94.

2. Pluta M., *Śmierć w myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 5 (1996), s. 145-176.

3. Tischner J., *Emmanuel Lévinas nie żyje*, „Tygodnik Powszechny", 1996, n. 3, s. 9.

1997

1. Jędraszewski M., *Boże Abrahama. Emmanuel Levinas (1906-1995)*, w: Tenże, *Modlitewnik filozofów*, Poznań 1997, s. 363-383.

2. Blanchot M., *Nasza zaufana towarzyszka*, tłum. P. Pieniążek, „Kresy" 1997, n. 3, s. 114-120.

3. Blanchot M., *Poznanie nieznanego*, tłum. P. Pieniążek, „Kresy" 1997, n. 3, s. 106-113.

4. Herrer M., *Lévinas i Szestow: dwa typy doświadczenia źródłowego*, „Nomos" 1997, n. 17, s. 35-44.

5. Jędraszewski M., *Wolność jako odpowiedzialność za Drugiego. Biblijne inspiracje koncepcji wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL – Lublin, 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 369-379.

6. Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 241-328.

7. Skarga B., *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997.

1998

1. Lorenz W., *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej: Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer*, Warszawa 1998.

2. Tischner J., *Na tropach tego, co niewypowiadalne. Trzeba poczytać Levinasa, aby poczuć powiew Słowa, które jest Biblią*, „Gazeta Wyborcza", 13.10.1998, s. 8.

1999

1. Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius – capax Dei*, „Ethos" 12 (1999), n. 1-2, s. 109-118.

2. Jędraszewski M., *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999.

3. Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości*, Warszawa 1999.

2000

1. Jędraszewski M., *Europa i Biblia. Kim jest ten Lévinas?*, „Tygodnik Powszechny" 2000, n. 15, s. 9.

2. Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.

3. Mielec B., *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000.

4. Tarnowski K., *Bóg Lévinasa*, w: Tenże *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 213-233.

2001

1. Bogdanowska M., *Krytyka i prawo: o dyskursie filozoficznym Emmanuela Lévinasa*, „Sztuka i Filozofia" 2001, n. 19, s. 132-139.

2. Jędraszewski M., *Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba a Bóg uczonych i filozofów. Refleksje Emmanuela Lévinasa i Jean-Luc Mariona na temat mowy o transcendencji Najwyższego*, w: *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludovico Wciórka septuagenario dedicata*, Poznań 2001, s. 145-162.

3. Jędraszewski M., *Księgi bardziej głębokie niż wnętrze człowieka. Biblia i filozofia według Emmanuela Levinasa*, w: *Scriptura Sacra Posnaniensis. Opuscula Mariano Wolniewicz octogenario dedicata*, Poznań 2001, s. 157-166.

4. Korzeniewski B., *Separacja nie jest samotnością. Levinasa koncepcja autonomii podmiotu*, w: *Meandry podmiotowości*, red. P. Orlik, Poznań 2001, s. 311-336.

5. Tarnowski K., *Podmiot wojny, podmiot pokoju: Emmanuel Lévinas i Gabriel Marcel*, „Kwartalnik Filozoficzny" 29 (2001), n. 1, s. 171-181.

2002

1. Derrida J., *Adieu – mowa pogrzebowa wygłoszona na cmentarzu Pantin 27 grudnia 1995*, tłum. J. Latkiewicz, J. Migasiński, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 222-233.

2. Dupuis M., *Postacie transcendencji. Levinas-Wahl*, tłum. A. Lewańska, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 111-124.

3. Dzikowska K., *Trzy dyskusje z Martinem Buberem: Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 63-71.

4. Gadacz T., *Bycie i Dobro. Levinas-Heidegger*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 82-89.

5. Gadacz T., *Na śladach ducha absolutnego. Levinas-Hegel*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 45-60.

6. Gadacz T., *Surowa powaga dobroci. Levinas-Rosenzweig*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 90-97.

7. Grzegorczyk A., *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Poznań 2002, s. 129-136.

8. Jędraszewski M., *Humanizm i samotność. Sartre-Levinas*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 139-156.

9. Jędraszewski M., *Ja i Inny. Levinas-Buber,* w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 98-110.

10. Jędraszewski M., *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuela Lévinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu,* w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak Poznań 2002, s. 73-84.

11. Kowalska M., *Pytanie o dialog. Habermas-Levinas,* w: *Lévinas i inni,* red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 179-187.

12. Kowalska M., *Tożsamość i różnica. Lyotard-Levinas,* w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 170-178.

13. Marek-Bieniasz A., *Odpowiedzialność człowieka według filozofii Emmanuela Levinasa,* w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 193-199.

14. Migasiński J., *Cogito i nieskończoność. Lévinas-Kartezjusz,* w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 13-23.

15. Migasiński J., *Inna podmiotowość. Levinas-Husserl*, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 61-81.

16. Mrówczyński P., *Odpowiedzialność jako substytucja. Bonhoeffer-Levinas,* w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 157-169.

17. Skarga B., *Emmanuel Lévinas – metafizyka jako etyka,* w: Z. Kuderowicz, *Filozofia XX wieku,* t. 1, Warszawa 2002, s. 114- 148.

18. Tarnowski K., *Bycie i transcendencja. Marcel – Levinas,* w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 127-138.

19. Tarnowski K., *Podmiot w wezwaniu. Marion – Levinas,* w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 188-202.

20. Tyboń B., *Metafizyka jako etyka. Levinas-Kant,* w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 24-44.

21. Visker R., *Od Foucaulta do Levinasa. Rozważania na marginesie*, tłum. E. Kołodziejczyk, w: *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński, Warszawa 2002, s. 203-221.

22. Waldenfels B., *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002.

2003

1. Filek J., *Punkt dojścia: Emmanuel Levinas,* w: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku,* red. J. Filek, Kraków 2003, s. 286-294.

2. Jędraszewski M., *Ikona i twarz Drugiego. Jean-Luc Mariona i Emmanuela Lévinasa drogi ku Nieskończonemu,* w: *Filozofia dialogu*, red. J. Baniak, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, s. 29-46.

3. Pieszak E., *Trzy dyskursy o spotkaniu z Innym*, Poznań 2003.

4. Waligóra M., *Wolność i inność. Isaiah Berlin i Emmanuel Levinas o granicach dyskursu,* „Principia" 2003-2004, n. 35-36, s. 225-238.

5. Żardecka-Nowak M., *Relacja między etyką a polityką w kontekście filozofii Emmanuela Lévinasa,* w: *Filozofia dialogu,* red. J. Baniak, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, Poznań 2003, s. 229-239.

2004

1. Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Szkic na temat myśli Emmanuela Levinasa,* w: Tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 133-266.

2. Glinkowski P. W., *Levinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty*, „Edukacja Filozoficzna" 2004, n. 37, s. 283-295.

3. Głowacka D., *Znikające ślady: Emmanuel Levinas. Literackie świadectwo Idy Fink i sztuka Holokaustu*, „Literatura na Świecie" 2004, n. 1-2, s. 105-125.

4. Jędraszewski M., *Emmanuel Levinas: osoba jako monada i jej relacje*, w: *Filozofia chrześcijańska*, red. M. Jędraszewski, t. 1: *Osoba i jej relacje*, Poznań 2004, s. 187-198.

5. Jędraszewski M., *Twarz jako wizerunek daru w filozofii Emmanuela Levinasa*, w: *Fenomen daru*, red. A. Grzegorczyk, J. Grad, R. Koschany, Poznań 2004, s. 117-132.

6. Rychter E., *Adieu. Derrida o śmierci (u) Levinasa*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 33-46.

7. Waligóra M., *Od metafizyki obecności do metafizyki śladu. Martin Heidegger i Emmanuel Levinas*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice 2004, s. 76-88.

2005

1. Dennes M., *Miejsce literatury rosyjskiej w dziele Lévinasa*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, „Midrasz" 2005, n. 11, s. 31-37.

2. Glinkowski P. W., *Imię własne filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Łódź 2005.

3. Jędraszewski M., *Levinas Emmanuel*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 350-352.

4. Jędraszewski M., *Początek istnienia osoby według Emmanuela Levinasa*, w: *Filozofia chrześcijańska*, red. M. Jędraszewski, t. 2: *Osoba i czas*, Poznań 2005, s. 109- 128.

5. Kłoczowski J. A., *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 69-82, 83-93, 95-109.

6. Lubowicka G., *Emmanuela Levinasa Bóg nieobecny, Bóg odseparowany, Bóg ukryty – i nawiedzający myśl*, w: *Filozofia Religii*, red. J. Baniak, t. 1: *Metodologiczne założenia i problematyka filozofii religii*, Poznań 2005, s. 149-161.

7. Murawska M., *Problem innego*, Warszawa 2005.

8. Rebes M., *Heidegger-Levinas. Spór o transcendencję prawdy*, Kraków 2005.

9. Tyboń B., *Klucz do filozofii Lévinasa: sprawiedliwość*, „Midrasz" 2005, n. 11, s. 24-30.

2006

1. Fabre P., *Komentarz*, tłum. K. Gebert, „Midrasz" 2006, n. 2, s. 37-39.

2. Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków 2006.

3. Lubowicka G., *Przykazanie jako sens relacji Boga i człowieka w filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Filozofia religii*, red. J. Baniak, t. 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*, Poznań 2006, s. 137-158.

4. Parzych K., *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, w: *Filozofia religii*, red. J. Baniak, t. 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*, Poznań 2006, s. 93-102.

5. Wieczorek K., *Śmierć dialogu? Emmanuela Lévinasa milczenie z Bogiem*, w: *Filozofia religii*, red. J. Baniak, t. 2: *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*, Poznań 2006, s. 129-136.

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i jej relacje

TOM 1, 2004

Marek Jędraszewski
Jak należy rozumieć pojęcie „filozofia chrześcijańska"

Antoni Siemianowski
W stronę ontologii osoby

Jan Grzeszczak
Ens minimum, scilicet relatio. Relacja i jej miejsce w metafizyce św. Tomasza z Akwinu

Katarzyna Dzikowska
Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera

Krzysztof Stachewicz
Człowiek w odniesieniach. Wokół koncepcji Martina Heideggera

Andrzej Latoń
Osoba jako byt relacyjny w ujęciu Gabriela Marcela

Waldemar Kmiecikowski
Ingardenowska koncepcja osoby

Rafał S. Niziński
Zagadnienie osoby w procesualnej filozofii Charlesa Hartshorne'a

Marek Jędraszewski
Emmanuel Levinas: osoba jako monada i jej relacje

Andrzej Latoń
Relacyjność osoby w ujęciu Paula Ricoeura

Rafał Rybacki
Osoba ludzka – jej bytowa podmiotowość i uczestnictwo w antropologii kardynała Karola Wojtyły

Zbigniew Nikodem Brzózy
Osoba i więzi rodzicielskie w problematyce sztucznej prokreacji

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i czas

TOM 2, 2005

Antoni Siemianowski
Istota człowieka jako osoby. Próba syntezy

Katarzyna Dzikowska
Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera

Krzysztof Stachewicz
Być osobą – być osobowością
Uwagi na marginesie koncepcji Dietricha von Hildebranda

Waldemar Kmiecikowski
Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga

Tadeusz F. Janka
Zagadnienie osoby w ujęciu Viktora Emila Frankla

Marek Jędraszewski
Początek istnienia osoby według Emmanuela Lévinasa

Andrzej Latoń
Osoba i pragnienie uznania według Paula Ricoeura i Axela Honnetha

Rafał Grabowski
Człowiek wobec czasowych uwarunkowań życia w filozofii Juliána Maríasa

Krzysztof Śnieżyński
Osoba jako nietykalność metafizyczna
Józefa Tischnera religijna metafizyka dramatu
of Drama

Marek Szulakiewicz
Osoba i chrześcijaństwo w okresie dehellenizacji współczesnej kultury

Rafał Sergiusz Niziński
Zjednoczenie z Bogiem jako moment pełnego narodzenia osoby ludzkiej

Zbigniew Nikodem Brzózy
Osoba – symbole, czas i przestrzeń