X. EMMANUEL LÉVINAS

Człowiek nadaje sens i znaczenie otaczającej go rzeczywistości: dzieli ją, porządkuje, wyróżnia, a przede wszystkim nazywa. Ale co nadaje sens człowiekowi? Czyżby człowiek był istotą absurdalną? Wszelkie nadawanie sensu, aby było możliwe, wymaga wzniesienia się ponad to, czemu nadaje się sens. Można powiedzieć: „to jest drzewo", bo samemu stanęło się przed drzewem. Nie byłoby nadawania sensu całemu światu, gdyby człowiek nie transcendował świata. „Trzeba, by człowiek, umiejscowiony w ciele, w społeczeństwie, w kulturze, języku [...] krótko, w systemie, nie był określany przez sytuację, ale mógł transcendować system i być podmiotem dialogu, bytem, k t ó r y mówi. Cóż mogłoby udzielić człowiekowi owej transcendencji, pozwalającej przekazywać sens wszelkim systemom, w których został umieszczony, i cóż mogłoby dać mu zarazem możliwość odnalezienia zarówno swego rozumu, jak swej zdolności mówienia i słuchania?"[1] Z takiego pytania, jak trafnie zauważa O.A. Alvarez, wyrasta filozoficzne dzieło E. Lévinasa. Znaleźliśmy się w stanie poszukiwań podstawy dla sensu. Myśl Lévinasa jest w tych poszukiwaniach myślą pionierską. Traktuje ona bardzo poważnie całą destrukcję metafizyki, jakiej uległa ona od czasów Kanta. Podstawą dla sensu nie może więc być ani całościowa wizja Kosmosu, ani idea nieruchomego poruszyciela czy pierwszej przyczyny, ani nawet idea Ja transcendentalnego Husserla. Mimo to Lévinas nie rezygnuje z metafizyki. Zamierza wytyczać jej nowe ścieżki. Co więcej, nie sądzi on,

---

[1] O. Gaviria Alvarez, *L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens*, „Revue Philosophique de Louvain" 1974, t. 72, nr 15, s. 510–511.

aby podstawą dla sensu mogła być idea jakiejkolwiek istoty skończonej. Jeśli nie odnajdziemy istoty Nieskończonej, Boga, pochłonie nas uczucie absurdu, bowiem destrukcja sensu ma jedno, główne źródło: śmierć Boga. Pisze wprost: „kryzys sensu jest odczuwany przez współczesnych jako kryzys monoteizmu"[2].

E. Lévinas, kiedyś wykładowca w szkole rabinistycznej pod Paryżem, obecnie profesor paryskiej Sorbony, wykształcony na Husserlu wnikliwy znawca, a zarazem krytyk Heideggera, wyrósł z tradycji żydowskiej, której nie chce i której nie umiałby też porzucić. Tradycja ta zaczęła się od obietnicy danej przez Boga Abrahamowi, zaś jednym z ostatnich jej akordów stały się okrucieństwa drugiej wojny światowej. Doświadczenia przeżytej wojny stanowią wyraźną granicę między wcześniejszymi a późniejszymi pracami Lévinasa. Pierwsze prace są jasne, typowo erudycyjne, analityczne i profesorskie, dbałe o to, by przestrzegać reguły uniwersyteckiej poprawności i szkolnej zrozumiałości. Drugie, nie tracąc nic ani z erudycji, ani ze ścisłości, są świadczeniem czemuś, czemu profesorska filozofia świadczyć nie mogła, bo świadczyć nie umiała – porażonej wojną i zarazem radykalnie odnowionej nadziei.

Wojna... Dla Lévinasa wojna to także przejaw kryzysu sensu. Czymże jest bowiem nowożytna wojna, wojna totalna? Jest próbą restauracji jedności sensu przy użyciu przemocy. Przez wojnę dąży się do zamknięcia świata w jednej całości, do podporządkowania go jednej kluczowej zasadzie, jednemu podstawowemu pojęciu, w imię którego uśmierca się każdą różnicę. Wojna o totalizację to ulubiona zabawa Europejczyków. Gdzież oni się jej nauczyli? Lévinas sięga daleko, demaskuje naszą historię radykalnie: nauczyła nas tego metafizyka, a ściślej, ontologia grecka. To tam narodziła się koncepcja świata jednorodnego, tam powstała idea myślenia systemowego, w którym różnorodność rzeczy ginie na

[2] E. Lévinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier 1972, s. 38.

skutek partycypacji w bycie, wzorem myślenia stało się myślenie oparte na zasadzie identyczności, zaś dedukcja zastąpiła to, co widzą oczy, słyszą uszy, czują serca. Lévinas pisze: „Ukazujące się w wojnie oblicze bytu utrwala się w pojęciu całości (*totalité*), które dominuje nad filozofią zachodnią"[3].

Jeżeli mamy odnaleźć podstawę sensu, nie możemy pójść drogą, którą szła przemoc (*violence*). Autentyczna metafizyka nie może być teorią bytu, bo teorię bytu stworzyła przemoc duchowa, myślowa. Musi ona sięgnąć głębiej i ukazać, iż prawa bytem rządzące są podporządkowane prawom bardziej niż one rygorystycznym, a zarazem lepiej ukazującym wolność, która jest warunkiem prawdy. Nie możemy, jak to wciąż jeszcze robi Heidegger, głosić, że problem bytu i niebytu czy też problem „sensu bycia" są zasadniczym pytaniem metafizyki. Lévinas ma nadzieję, że jego poszukiwania będą iść poza obszar bytu – *autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Czy oznacza to, że zajmiemy się nicością? Nie, bowiem nicość jest także czymś, co swój sens czerpie z pojęcia bytu. Sięgniemy raczej w sferę, o której nie można powiedzieć, że nie jest, w której jednak nie rządzi żadne z odkrytych przez ontologię „podstawowych" praw bytu. Dopiero ta droga może nas doprowadzić do Boga Abrahama, który nie narodził się z ciała i krwi żadnej ontologii.

Wiemy już, w jakiej tradycji możemy szukać oparcia. W tradycji żydowskiej nie znajdujemy pytania o byt i niebyt, a przecież ofiarowała nam ona naprawdę wielką metafizykę.

[3] E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye 1968, s. X. Dzieło to jest najbardziej podstawowym i wszechstronnym wyłożeniem poglądów, jakie dotychczas otrzymaliśmy. A oto inne prace E. Lévinasa: *La théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl* (wyd. 1. 1930 r., ponowione i znacznie poszerzone o późniejsze artykuły w 1967 r.); *De l'existence à l'existant* (1947); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1948); *Difficile liberté* (1963); *Quatre lectures talmudiques* (1968) i ostatnie, jak się wydaje drugie co do ważności: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Liczne artykuły filozoficzne ogłosił Lévinas na łamach „Esprit".

Jądrem tej metafizyki są ludzkie pragnienia, płynące z pragnień wędrówki, niezwykłe oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i o podtrzymanie w nim nadziei. Podstawowym doświadczeniem nie jest abstrakcja, ale odczucie konkretu, przede wszystkim zaś konkretu ludzkiego – obecności lub nieobecności drugiego człowieka. Gdy w ontologii greckiej człowiekiem zawładnęła niepodzielnie substancja, to w metafizyce żydowskiej człowiek zepchnął substancję i jej problematykę poza siebie, w cień. Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia. Kto się mija z człowiekiem, traci raj i Boga.

Tak więc zaproszono nas, abyśmy sprawę Abrahama przemyśleli po raz wtóry. Ale nie jest to sprawa związana z Izaakiem, o której tyle napisał S. Kierkegaard, ale rzecz wcześniejsza, gdy wiedziony Wielką Obietnicą Abraham opuszcza swoje domostwo, idzie na pustynię, by szukać dla siebie i swego przyszłego narodu obiecanej ziemi. Nie prowadzą go do niej, jak Odysa – znawcę gwiazd i wiatrów – żadne wspomnienia dróg, krajobrazów. Od czasu do czasu Bóg – jedyne wspomnienie, jakie nosi w swym sercu Abraham – posyła ku niemu swych posłów. Posłowie mają takie same, jak Abraham, ludzkie twarze. Twarze te są dla niego wszystkim. One ożywiają wspomnienie Obietnicy, ukazują kierunek nadziei. Wierząc posłańcom, Abraham wierzy Nieskończonemu. Gdy widział, że do jego namiotu zbliża się twarz posłańca, otwierał swój dom na oścież.

Główny nurt poszukiwań Lévinasa zmierza zatem w stronę pogłębienia naszej wiedzy o sposobie doświadczania i przeżywania obecności drugiego człowieka. Związki człowieka z człowiekiem nie są związkami ontologicznymi. A jednak bez tych związków żadna ontologia nie byłaby możliwa. To pozór, że można budować ontologię w samotności, wielki pozór europejskiego egoizmu! Także drogi do Boga nie można budować w odosobnieniu. Nawet tę elementarną myśl Ewangelii zagubiła gdzieś chrześcijańska Europa. Jakież zatem są te związki człowieka z człowiekiem? Na razie powiedzmy tylko

tyle: są to związki typu transcendentalnego. Przede wszystkim wykraczają poza jakikolwiek system: mają znaczenie bez kontekstu, same w sobie i dla siebie. Po wtóre, są głębsze niż sens bytu, bowiem sens bytu jest warunkowany przez dialog z drugim. I wreszcie: są integralnym składnikiem więzi człowieka z Nieskończonym. Jak słoje drzew wchodzą w organizm drzewa i budują drzewo, tak one wchodzą i budują naszą więź z Bogiem, bowiem „tym, co się odczuwa i czego się doznaje poza ludzką twarzą, jest boska nie-twarz"[4].

W tym miejscu trzeba postawić pewien ważny znak ostrzegawczy. Dotyczy on języka, jakim posługuje się Lévinas. No cóż, filozofowie przyzwyczaili nas do różnych przekształceń językowych, ale czy zupełnie? U Lévinasa język został poddany jeszcze jednej operacji. Wszelki język spełnia trzy funkcje, które są od siebie nieoddzielne: coś opisuje (np.: „t o jest drzewo"), coś komunikuje („mówię c i, że to jest drzewo!"), coś wyraża („A c h, to jest drzewo!"). Mimo że te trzy funkcje są nieoddzielne, to jednak w różnych sytuacjach są one różnie akcentowane. Lévinas chce być fenomenologiem. Ale fenomenologia klasyczna operowała przede wszystkim pierwszą funkcją języka: nazywała to, co widać. Tymczasem Lévinas zdecydowanie korzysta z funkcji trzeciej: chce wyrażać, w y s ł a w i a ć. Co znaczy: rozumieć tak skonstruowany tekst? Znaczy: zezwolić, by w jakimś zakresie to, co tekst wyraża i wysławia, o d w z o r o w a ł o się w nas. Zacieśnia się granica dzieląca słowo i rzeczywistość. Zanika intencjonalność uprzedmiotowienia. Wyzyskuje się tutaj siłę słowa, by porwało ono, jak powiew wiatru, naszą wewnętrzną, mocno zrutynizowaną wrażliwość i aby wyżłobiło w niej zupełnie nowe bruzdy. Fenomenologia opisu przechodzi w fenomenologię wyrazu. Z pewnością pozostaje to w zgodności z hasłem Husserla: „z powrotem do rzeczy", ale otwiera zupełnie nowe problemy.

---

[4] J. Lacroix, *Emmanuel Lévinas*, w: *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1968, s. 123.

Jedno jest niewątpliwe: gdy w tekście Lévinasa natrafimy na zdania, w których będzie brakować orzeczeń, np. słówka „jest", gdy rytm zdań nagle się załamie i nie będzie wiadomo, czy chodzi jeszcze o teorię, czy już o poezję, bądźmy szczególnie czujni i nie pozwólmy się zwieść pozorom! Miejsca takie są w myśleniu Lévinasa szczególnie ważne, bowiem w nich właśnie znajdujemy się „poza bytem". Na tych dziewiczych terenach myśl, jak niebieski ptak, zbiera dla siebie pokarm.

PRAGNIENIE METAFIZYCZNE I SEPARACJA

„«Prawdziwe życie jest nieobecne». Ale jesteśmy na świecie. W tym alibi powstaje i utrzymuje się metafizyka"[5]. Świadomość tego, że nasz świat to jedynie naśladownictwo świata prawdziwego, że prawdziwe życie nie jest obecne, że wszystko, co wokół nas się dzieje, mogłoby się dziać inaczej, powstaje dzięki jedynemu, szczególnemu i do niczego innego niesprowadzalnemu Pragnieniu metafizycznemu. Obydwa słowa są tu troskliwie dobrane: pragnienie, metafizyka.

Odczuwać pragnienie to nie to samo, co odczuwać potrzebę. Potrzeba jest zawsze związana z jakimś „nasycaniem się" tym, ku czemu się zwraca. Intencjonalność potrzeby jest dwukierunkowa: potrzeba pokarmu kieruje się na chleb, spożywanie chleba jest „syceniem się" wartościami odżywczymi chleba. Podobny rodzaj „sycenia się" występuje w przypadku patrzenia, słuchania, wielu intelektualnych aktów. Ktokolwiek odczuwa potrzebę, ten zarazem niejasno widzi, co mogłoby ją zaspokoić. Odczuwanie potrzeb pobudza do pracy naszą wyobraźnię. Zaś wyobraźnia żyje przede wszystkim dzięki strzępom wspomnień. Potrzeba jest więc przywiązana do wspomnień. Tak właśnie było w przypadku Odysa. Jego wędrówka rodziła się nie z pragnienia, ale z potrzeby. Kierowała nią wyobraźnia, która koloryzowała obrazy pamięci.

---

[5] E. Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, s. 3.

Inaczej w Pragnieniu. „Pragnienie metafizyczne – pisze Lévinas – dąży do czegoś zupełnie innego, do czegoś, co Inne absolutnie"[6]. Zaspokojenie pragnienia nie syci żadnego głodu, ponieważ dosięga tych, którzy już nasycili swe głody. Pragnienie to „nieszczęście szczęśliwych". Nawet miłość nie podpada pod pragnienie, bowiem jest ona głodem i syceniem. Pragnienie podobne jest raczej do ludzkiej dobroci i uczynki płynące z dobroci nie sycą dobroci, lecz pogłębiają. Kto raz był dobry, ten pragnie być nim jeszcze. I tak w pragnieniu: to, co upragnione, nie wypełnia pragnienia, ale je drąży. Dlatego Upragnione jest nieuchwytne, niemożliwe do ogarnięcia pojęciem, absolutnie Inne. Wiedział o tym Abraham, który szedł w nieznane, bez pomocy pamięci, wyobraźni i bez pomocy gwiazd. Jaką postawę wznieca w człowieku pragnienie? Jaką gotowość? Czytamy: „Umrzeć za to, co niewidzialne – oto metafizyka. Co nie znaczy, że pragnienie może się obejść bez aktów. Tylko że jego aktami nie są ani spełnienie, ani pieszczota, ani liturgia"[7].

Abraham stanął w opozycji do Odysa. Tęsknota Odysa nie była pragnieniem metafizycznym i dlatego to, co stworzyła, nie było metafizyką, lecz co najwyżej ontologią. Kierowała się dążeniem do nasycenia. Abraham inaczej, on idzie w stronę tego, co inne, wciąż na nowo inne: „Pragnienie przyzwala, aby je wezwała absolutnie nieredukowalna zewnętrzność Innego, wobec którego musi ono stale pozostać nieadekwatne. Miarą jego jest to, co niewymierne. Nigdy go nie ogarnia żadna całość. Metafizyka pragnienia to metafizyka nieskończonej separacji"[8]. W ontologii nieodpartą potrzebą jest totalizacja, zagarnięcie każdego elementu w całość systemu, wtłoczenie w kontekst, dzięki któremu każdy element uzyska sens. W metafizyce otwiera się nieskończona przestrzeń wizji eschatologicznej,

---

[6] *Ibidem*, s. 3.

[7] J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'E. Lévinas*, „Revue de Métaphysique et de Morale" 1964, nr 3, s. 339.

[8] E. Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, s. 5.

następuje zerwanie z totalizacją, odsłania się możliwość znaczenia bez kontekstu, niezależnie od kontekstu.

Abraham... Na widok bliźniego odżywa w nim jedyne wspomnienie, jakie się liczy, wspomnienie Obietnicy. W jego duszy krystalizuje się swoista „filozofia bliźniego". „Bliźni to absolutnie inny. On nie stanowi ze mną ciągu liczb... Ani posiadanie, ani jedność liczby, ani jedność pojęcia nie wiążą mnie z Drugim. Brak nam wspólnej ojczyzny, brak, który z Innego czyni – Obcego; Obcy: wprowadzający zaburzenia w moje «u siebie». Obcy znaczy również wolny. Nie mam nad nim władzy"[9]. Ale przecież od tego spotkania zaczyna się moja... religia! Czymże jest religia naprawdę? Więzią z Bogiem, więzią nie poprzez kosmos, ale poprzez człowieka. „Proponuję nazwać religią więź, jaka ustala się – nie tworząc całości – między Mną-samym a Innym"[10]. Bo czymże jest ten Inny, absolutnie Inny, jeśli nie Nieskończonym? Człowiek jest tylko Jego posłańcem.

Cały los i podstawowa treść przytomności ludzkiej są związane z doświadczeniem Drugiego. Od Drugiego uczymy się mowy, a mowa jest darowaniem nam świata. W dialogu z Drugim kształtuje się nasza wędrówka przez pustynię. Więź, która łączy mnie z Drugim, nie ma – jak wiemy – charakteru ontologicznego. Jaki charakter należałoby jej zatem przyznać? Czyż nie wyrasta ona ze spotkania, z pragnienia, z wiary złożonej w Drugim, z dobroci, która drąży samą siebie? A jeśli tak, trzeba powiedzieć, że jest to więź – w najgłębszym tego słowa znaczeniu – etyczna. *Ethos* idzie przed Logosem. To, co jest „poza bytem", co jest czymś „innym niż istnienie", jest etycznej natury.

Aby jednak mogło być spotkanie, musi istnieć jakaś samotność. Nie chodzi o czysto numeryczną odmienność człowieka od człowieka, jak rzeczy od rzeczy. Prawdziwa samotność jest samotnością przepojoną bólem, tęsknotą. Nie ratuje

---

[9] *Ibidem*, s. 9.
[10] *Ibidem*, s. 10.

jej żadne uczestnictwo w liczbie, we władzy, w bycie. Tę podstawową (w pewnym porządku) samotność człowieka nazywa autor „separacją".

Prawdę rzekłszy, poczucie separacji jest ułudą, w rzeczywistości bowiem człowiek jest zawsze w pobliżu człowieka. Ułuda ta jest czymś, co przeżywa się tak, jakby była prawdą, i dlatego wymaga przemyślenia. Strzeżmy się jednak: rozważając separację, możemy się dać uwieść ontologii!

Separacja wzięta od strony doświadczeń najbardziej podstawowych nosi na sobie piętno doświadczenia moralnego. Mówi ono: „to, czego mogę wymagać od siebie, nie równa się temu, czego mogę wymagać od Drugiego". Lévinas wyjaśnia: „To tak zwyczajne doświadczenie moralne wskazuje na asymetrię metafizyczną: na radykalną niemożliwość widzenia siebie od zewnątrz i mówienia o sobie w takim sensie jak o innych; tym samym również na niemożliwość totalizowania"[11]. Wyłaniająca się ze źródeł metafizycznych separacja podlega na poziomie ontologicznym przekształceniu z powodu spotkania ze zmysłowością, a szerzej, z rysem „sycenia się", wszelkiego pożądania, wszelkiego aktu. Tutaj zanika w niej pierwotny wydźwięk moralny. Sycenie się... Głód... Nieustanne pochłanianie przeżyć, wrażeń, świata. Oto wielki egoizm człowieka! Separacja idzie tutaj aż do ateizmu. Bowiem „ateizmem można nazwać ową tak zupełną separację, że oddzielony byt podtrzymuje się w istnieniu zupełnie sam, nie partycypując w Bycie, od którego jest oddzielony [...]. Żyje się poza Bogiem, u siebie, jest się sobą, egoizmem. Dusza – wymiar psychiki – spełniająca separację jest z natury ateistyczna. Przez ateizm rozumiemy tutaj postawę wcześniejszą niż zaprzeczenie lub potwierdzenie boskości, a mianowicie zerwanie z partycypacją, na mocy którego Ja ustanawia siebie jako siebie, jako „Ja". A jednak objawienie Twarzy dosięga bytu separacji. I cóż wtedy się dzieje? Oto otwiera się zupełnie nowy wymiar, wymiar

[11] *Ibidem*, s. 24.

metafizyczny. Abraham rusza w drogę. „Z pewnością – pisze Lévinas – to wielka chwała dla Stwórcy rzucić na kolana byt zdolny do ateizmu, byt, który nie będąc *causa sui*, posiada niezależne spojrzenie i słowo i jest u siebie"[12].

EPIFANIA TWARZY

Jeden z nielicznych jeszcze komentatorów myśli Lévinasa R.P. Blum pisze: „Dzieło Lévinasa jest rzuceniem na stosunki międzyludzkie tego samego światła, jakie jego poprzednicy kierowali na więzi łączące człowieka z Bogiem. Idzie mu o to, by widzieć w drugim, to znaczy w osobie różnej ode mnie, byt, który podtrzymuje więź ze mną, przedstawia mi siebie jako kogoś, kto pozostaje poza wszelkim stosunkiem, kto przełamuje wszelkie zamknięcia w całość [...]. Inspiracja Lévinasa ma etyczny rodowód. Osiągając drugiego poprzez jego Twarz, zamierza on zabezpieczyć jego wolność i jego integralność"[13].

Czym jest Twarz? Na to pytanie nie będzie odpowiedzi. Można jedynie pytać, jak Twarz objawia się. Twarz wykracza poza wszelkie „co". Twarz to twarz.

„Twarz jest obecna w swej odmowie bycia treścią. W tym znaczeniu nie może ona być pojęta, to znaczy ogarnięta. Ani widziana, ani dotykana..."[14] Twarz, wiążąc się z barwą skóry i jej zmarszczkami, wykracza nieskończenie poza wygląd oblicza. Brakuje nazwy... Twarz jest poza nazwą. Ona nie przychodzi do mnie jako odpowiedź na pytanie, które postawiłem światu, bowiem to ona uczy mnie pytać. Twarzy nie można posiąść, nie można nią zawładnąć, mieć jej do dyspozycji. Twarz nie znaczy niczego oprócz siebie. Lecz znacząc siebie, otwiera zarazem drogę ku Nieskończonemu.

---

[12] *Ibidem*, s. 29–30.

[13] R.P. Blum, *La perception d'Autrui*, w: *La communication. Actes du XVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Université de Montréal 1971*, Montréal 1973, s. 73–79.

[14] E. Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, s. 168.

Doświadczenie Twarzy lub lepiej epifania Twarzy jest typu etycznego. Twarz nie jest odpowiedzą na moje pytanie, raczej ona stawia mi pytanie. W tym momencie budzi się ze snu nasza wolność. Drugi pytaniem swoim czegoś mi zakazuje, czegoś oczekuje, o coś prosi. Tym samym stawia mi jakąś granicę, jakieś „nie". Słysząc to „nie", doznajemy uczucia zawstydzenia. Skąd ten wstyd? Tak żali się nasza wolność, bowiem Drugi pozbawił ją prawa do swawoli. Z tą chwilą jesteśmy wtrąceni w etykę. Bowiem „moralność zaczyna się, gdy wolność, zamiast usprawiedliwiać samą siebie, czuje się samowolą i gwałtem"[15].

Wstyd spełnia tu inną funkcję niż u Sartre'a. Tam wstyd rodził się wzbudzony spojrzeniem drugiego, który chciał mnie zamienić w przedmiot, i był ukryciem siebie, unikiem, obroną przed urzeczowieniem. Tutaj wstyd jest znakiem właśnie obudzonej ze snu wolności, a zarazem subtelnym znakiem żyjącego we mnie Pragnienia. Nie wstydziłbym się, gdybym nie pragnął. Wstydzę się własnej swawoli. Nie chcę być swawolny wobec Drugiego, chcę być wolny. Tę wolność ofiarował mi Drugi i ja jestem mu ją winien. Drugi jest bowiem tym, „kogo pragnę w moim wstydzie"[16].

Ten, kto mówi naszej swawoli: „nie", stawia nam opór. Nie jest to jednak opór fizyczny, lecz opór moralny. Ma on w sobie coś absolutnego. Śledząc jego tajemnicę, zbliżamy się do tajemnicy Nieskończonego. Lévinas pisze: „Drugi jest jedynym bytem, który mógłbym zabić". To prawda. Lecz temu przeszkadza jego Twarz. Twarz pełna wyrazu. Twarzą mówi on do mnie, do mojej swawoli: „Nie zabijesz mnie". Ale czymże właściwie jest ów „byt", który tak mną włada? Lévinas pisze: „W osnowie świata jest on właściwie niczym. Ale może mi on przeciwstawić walkę, to znaczy siłę, która go bije, może przeciwstawić nie siłę odporu, lecz samą n i e p r z e w i d y w a l n o ś ć swojej reakcji. Tak więc

[15] *Ibidem*, s. 56.
[16] *Ibidem*, s. 56.

nie przeciwstawia mi on większej siły – energii możliwej do wyważenia i w konsekwencji przedstawiającej się tak, jakby była częścią całości; nie jakiś najwyższy stopień mocy, ale właśnie nieskończoność swej transcendencji. Owo Nieskończone, mocniejsze od zabójstwa, daje nam odpór już w swej Twarzy, jest swoją Twarzą, jest pierwotną ekspresją, pierwszym słowem: »Nie popełnisz morderstwa«. Nieskończone paraliżuje przemoc swym nieskończonym odpieraniem zabójstwa, twardym i nie do pokonania, bijącym z twarzy Drugiego, z zupełnej i bezbronnej nagości jego oczu, z nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji"[17].

„Nie zabijaj" przechodzi w „nie kłam". Wolność stała się podstawą dla prawdy.

Między mną a Drugim nawiązuje się dialog. Cóż jest wynikiem dialogu? Pierwszym i podstawowym jest „darowanie świata". Bez Drugiego, bez słowa, które on do mnie kieruje i którym pokazuje mi rzeczy, nie byłoby mojego bycia-w-świecie. Otaczający mnie świat jest wielkim darem mowy, zakładającym obecność Drugiego. „Początek wiedzy jest możliwy tylko dlatego, że zostanie przełamana magia i nieustanna wieloznaczność świata, w którym każde zjawienie się jest możliwym udawaniem bez początku. Zasadę w tę anarchię wprowadza słowo. Słowo odczarowuje, bo w nim byt mówiący gwarantuje swe pojawienie się i dopomaga samemu sobie, asystuje przy swoim pojawieniu się. W tej asystencji dopełnia się jego byt. Słowo wyrastające już z Twarzy, która patrzy, jak ja patrzę – zaprowadza pierwszą otwartość objawienia. Dzięki odniesieniu do niego świat uzyskuje orientację, to znaczy przyjmuje znaczenie [...]. Tak słowo jest wywiedzeniem wszelkiego znaczenia – narzędzi i wszelkich ludzkich dzieł – bo dzięki niemu system odniesień, na którym opiera się wszelkie znaczenie, otrzymuje samą zasadę swego funkcjonowania, swój klucz"[18].

---

[17] *Ibidem*, s. 173.
[18] *Ibidem*, s. 251.

TRANSCENDENCJA

Bóg? Gdzie w tym wszystkim szukać Boga? Lub lepiej: jak Go szukać? Jak szukać Twarzy Nieskończonego?

Droga ku Nieskończonemu wiedzie poprzez poczucie odpowiedzialności, jakie łączy mnie z drugim człowiekiem. Brzmią tutaj echa myśli Kanta, ale to nie jest kantyzm. Sprawa jest niesłychanie subtelna. Bądźmy zatem uważni. Nie traćmy sprzed oczu postaci Abrahama – ojca wszystkich tułaczy.

Aby oddać tajemnicę stosunku człowieka do Nieskończonego, Lévinas sięga do pojęć, którymi zazwyczaj opisuje się czas, pojęć: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości. Ale słowom tym przydaje nowe doświadczenia, na które byliśmy dotąd ślepi. Czymże jest czas? Czas to jedyna forma, jaka wiąże człowieka z Bogiem, moją „intymność" z Nieskończonością. Także tutaj Lévinas jest wierny duchowi swej religii. Czyż i tam Bóg nie przychodzi wraz z czasem jako wspomnienie i jako spełniająca się obietnica? Czyż nie nadawało to czasowi swoistego, nieznanego innym metafizykom znaczenia?

Spójrzmy w naszą przyszłość, w nasze jutro. Gdybyśmy byli „bytami", „substancjami" – nasze istnienie byłoby istnieniem w stronę śmierci. Cóż może zrobić gotowa rzecz, jeśli nie pozwolić, aby ją rozłożyła śmierć? Ale nasze istnienie nie jest w stronę śmierci, lecz poza śmierć. Jest tak dlatego i tylko dlatego, że nie jesteśmy „bytami", lecz czymś, co się rodzi, oczekuje pełni. Czy istnienie Abrahama było „w stronę śmierci"? Nie, całe jego istnienie skupiało się w jego pragnieniu potomstwa. Dzięki niemu Abraham wykraczał poza siebie, „transcendował siebie". „W koncepcji klasycznej idea transcendencji przeczy samej sobie. Podmiot, który transcenduje, przenosi siebie w swą transcendencję. Tak więc on siebie nie transcenduje"[19]. Inaczej jest w marzeniu o synu, inaczej w zjawisku płodności. Tutaj, właśnie w płodności „Ja

[19] *Ibidem*, s. 251.

Czas umożliwia spotkanie i tworzy historię.

transcenduje świat światła [...]. Ja rzuca się naprzód bezpowrotnie, odnajduje siebie jako przynależne do drugiego: własna radość i własny ból są radością radości drugiego albo bólem jego bólu, co nie dokonuje się ani przez sympatię, ani przez współcierpienie"[20]. To bardzo istotny moment. Fenomen ojcostwa jest niezbędnym punktem wyjścia dla zrozumienia związku Boga i człowieka. Czyż bowiem Bóg nie nazwał siebie Ojcem człowieka? Czyż człowiek nie ma się „rodzić dla Boga"?

Pozostańmy nadal jeszcze przy przyszłości. To poprzez jej wymiar odsłania się nam nasza wolność. Powiedzieliśmy o niej, że przychodzi do nas wraz ze spojrzeniem Drugiego. Powiedzmy teraz, co nam ofiaruje! Czymże jest wolność? Wolność to odroczona konieczność. Wolność przejawia się w jakimś delikatnym „to jeszcze nie to", z jakim Abraham wita nieznanych przybyszów. To już „to", a jednak jeszcze nie „to". Być może niosą mi oni dobre wieści, ale to jeszcze nie jest spełnienie obietnicy. Gdyby wszystko się spełniło, wolność by się zamknęła. Dla doświadczenia Transcendencji wolność jest niezbędna. Gdyby nie wolność, utopilibyśmy się w tym, co jest. Ona nas utrzymuje w przedsionku bytu. To dzięki niej jesteśmy tak, jakbyśmy się jeszcze do końca nie narodzili. Kto chce opisać wolność w kategoriach przyczyny, skutku, warunku, ten gubi wolność. Być wolnym to nie znaczy mieć siłę większą niż siła w otoczeniu, w systemie; być wolnym to znaczy znajdować się poza systemem, transcendować system, także system istnienia! Syn, zanim jeszcze zaistniał, już został wybrany. Wolność jest tym, co jest „poza bytem".

Tak więc człowiek dzięki wolności transcenduje system, świat, teraźniejszość. Jej przemożne „to jeszcze nie to", które dochodzi do nas w najmniej, zdawałoby się, odpowiednim momencie, uruchamia czas, oczekiwania, ożywia pragnienie, rzuca człowieka poza siebie.

---

[20] *Ibidem*, s. 254.

Ale dzięki czemu jest ona możliwa? Jak się to dzieje, że wolność nie zatapia się nigdy w systemie? Zapytajmy o to od strony czasu: a co jest warunkiem doświadczenia przyszłości jako takiej?

Odpowiedź brzmi: przeszłość, jakaś szczególna, wcale nie pusta, jakaś pełna treści przeszłość. Czy jest to może wspomnienie? Tak, ale ukryte, takie, które spoczywa u dna i organizuje wszystkie inne wspomnienia. Gdy Abraham zobaczył zbliżających się ludzi, tamto wspomnienie znów w nim odżyło. Ludzie szli ku niemu śladem, którym już Ktoś przeszedł. Dziwna to przeszłość. Nie można o niej powiedzieć, że przeminęła, bo ona wciąż żyje. Nie można powiedzieć, że nie ma ona związku z przyszłością, bo przecież to ona nadała kierunek oczekiwaniom przyszłości. Tak więc owa przeszłość, przeszłość jedynego w swoim rodzaju Wspomnienia, leży na zupełnie innej płaszczyźnie niż bieg zdarzeń tego świata. Jest to przeszłość „archaiczna", „diachroniczna", niepowiązana z teraźniejszością ciągłą synchronią zdarzeń. Z tej archaicznej przeszłości idzie ku Abrahamowi wielki dar – Twarz, która staje się otwartym horyzontem wszystkich jego spotkań z ludźmi. Twarz to nawiedzenie Boga, nawiedzenie Nieskończonego. Nie jest to Jego znak ani „ikona", ani „wyobrażenie". Tę Twarz odczuwa się w odpowiedzialności jako niemożliwy do ujęcia w temat ciężar.

Czym jest odpowiedzialność?

Istotą odpowiedzialności jest odkrycie, że „jestem zakładnikiem" Drugiego, jestem jego substytutem, zostałem bowiem wtrącony w sytuację „jeden-za-drugiego". Moja subiektywność to najwyższej miary etyczna pasywność: jestem oskarżony, jakbym sam był winien cudzych łez. [...] Jestem prześladowany, bo sam jestem zabójcą [...] Moimi rękami [...]. Jestem odpowiedzialny za moją własną odpowiedzialność. Wszyscy jesteśmy jedni-za-drugich. Wszyscy mamy w sobie coś z Mesjasza. Jestem tragiczną dobrocią, która nawiedza człowieka wcześniej, niż on nawiedza

ją. Jesteśmy poza bytem. I dlatego możemy stworzyć metafizykę: porzucać byt, umierać za to, co niewidzialne[21].

Lévinas wyszedł od negacji filozofii greckiej, lecz w tym punkcie rysuje się możliwość nawiązania do jednego z jej elementów – Platońskiej idei Dobra. Idea Dobra u Platona była pierwszą na gruncie greckim próbą myślenia człowieka „poza bytem" i gwarantowania mu w ten sposób transcendencji. Ale nie tylko Platon może być duchowym ojcem Lévinasa. Z wielką uporczywością nawraca on także do Kartezjusza, do jego idei Nieskończoności, której obecność w człowieku miała umożliwiać doświadczenie świata jako bytu skończonego. Kartezjański dowód ontologiczny staje w nowym oświetleniu.

Dla współczesnej myśli chrześcijańskiej propozycje Lévinasa mają znaczenie szczególne. Myśl ta od wieków wiązała się równocześnie z grecką i z żydowską tradycją. Lévinas, zarówno poprzez krytykę tradycji greckiej, jak poprzez osiągnięcia w tłumaczeniu tradycji żydowskiej, stawia tę myśl wobec konieczności powtórnego przemyślenia owych powiązań[22].

1976

---

[21] Liczne tego rodzaju opisy subiektywności zawiera ostatnia praca Lévinasa, której fragment został opublikowany w „Znaku" 1976, nr 259.

[22] Oto ważniejsze prace o filozofii E. Lévinasa: O. Gaviria Alvarez, *L'ideé de création chez Lévinas: une archéologie du sens*, „Revue Philosophique de Louvain" 1974, t. 72, nr 17; M. Blanchot, *Connaissance de l'inconnu*, „Nouvelle Revue Française" 1961, XII; S. Decloux, *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, „Nouvelle Revue Théologique", Louvain, juillet-août 1964; J. Derrida, *Violence et métaphysique*. Essai sur la pensée d'E. Lévinas „Revue de Métaphysique et de Morale", 1964, nr 3–4.