

Jacek Migasiński

TRANSCENDENTALIZM  
EMMANUELA LEVINASA\*

Zamiar doszukiwania się w myśli Emmanuela Levinasa struktur właściwych filozofii transcendentnej – jeśli nie w jej wersji Kantowskiej, to przynajmniej w wersji występującej w fenomenologii Husserla – wydawać się może zrazu przedsięwzięciem chybnym, rozmijającym się z istotą Levinasowskiego przewrotu w filozofii. Przecież to nie z czym innym Levinas walczy przede wszystkim, jak z idealistyczną tendencją występującą w fenomenologii Husserla pod postacią redukcji podmiotowości do czystej świadomości z jej apriorycznymi możliwościami, która sprawia, że intencjonalna relacja z przedmiotami i innymi podmiotami ma charakter teoretyczny, epistemologiczny i której nieuchronnym przeznaczeniem wydaje się być solipsyzm. Przecież nic nie jest bardziej obce Levinasowi niż aprioryzm i myślenie tautologiczne, niwelujące odrębność myślenia i bytu (tu otwiera się przed Levinasem również przestrzeń krytyki pod adresem Martina Heideggera), czego konsekwencją jest nastawienie teleologiczno-woluntarystyczne, podporządkowujące rzeczywiste relacje międzyludzkie, odsyłające do metafizycznie ugruntowanej etyki, „imperializmowi podmiotu” z jego egoizmem i ideologią konsumpcji i używania, nieuchronnie związanymi z przemocą. Złowrogie

---

\* Niniejszy tekst był pierwotnie opublikowany w czasopiśmie Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego "Filo-sofija" 2006, nr 1(6).

cywilizacyjne następstwa tej filozoficznej tradycji Zachodu ukazały właśnie współcześnie swoje oblicze. To do tej tradycji należy dominacja myślenia w kategoriach przedstawienia i obecności, które swą synchroniczną i predykatywną strukturą z jednej strony uniemożliwia ujęcie czasu jako prawdziwej diachronii, a z drugiej redukuje jednostkową, niepowtarzalną podmiotowość, z jej zmysłowymi, afektywnymi i duchowymi (pozaontologicznymi) treściami życiowymi do „uniwersalnego logosu” wiedzy, do neutralnego obiektywizmu<sup>1</sup>.

Niezależnie od tego, że Levinas oryginalność swoich ujęć w równym, co najmniej, stopniu zawdzięcza krytyce niektórych aspektów fenomenologii Edmunda Husserla, co pozytywnej inspiracji z jej strony, przedstawione tu pobieżnie główne punkty jego oporu każą również zapytać o sensowność zaliczania jego filozofii do najogólniej nawet pojmowanej tradycji fenomenologicznej, związanej przecież istotnie z krytykowanymi przez niego jej aspektami, a najściślej – wydaje się – z jej transcendentalistyczną perspektywą. Przecież Levinas wielokrotnie *expressis verbis* stwierdza, że dla właściwego przeprowadzenia jego analiz płaszczyzna fenomenologiczna nie wystarcza<sup>2</sup>, przecież centralne w jego analizach figury twarzy, śmierci, transcendencji nie są fenomenami – ani empirycznymi, ani zredukowanymi – przecież to na gruncie filozofii Levinasa staje problem możliwości dalszego uprawiania fenomenologii, skoro głównymi elementami opisu są byty (w pierwszym stadium jego twórczości

---

<sup>1</sup> Bardziej szczegółowo przedstawiam analizę teoretycznego – zarówno krytycznego, jak i pozytywnego – zadłużenia Levinasa u Husserla w szkicu *Inna podmiotowość. Levinas-Husserl*, w: prac. zbior. pod red. T. Gadacza i J. Migasińskiego, *Levinas i inni*, Wyd. Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2002, s.61–81.

<sup>2</sup> Por. E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 40, 83, 107; tenże, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wyd. homini, Kraków 2006, s.137–138; tenże, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 13, 33–34, 135; tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M.Kowalska, Wyd. Znak, Kraków 1994, s. 62, 110, 121, 171; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000, s. 162–163.

jeszcze „byty”, bo dominuje tu perspektywa ontologiczna, ale później już raczej jakieś „struktury”) pozazjawiskowe.

A jednak, wbrew tym wszystkim zastrzeżeniom, chcielibyśmy wykazać, że w analizach Levinasa występuje struktura właściwa transcendentalizmowi, że jego filozofia jest jednak pewną wersją fenomenologii. Oczywiście, okaże się, że i ta struktura, i ta wersja są zasadniczo zmodyfikowane, a także, że ostatecznie zostają przekroczone. Zacznijmy zatem od rozumienia transcendentalizmu.

Jak wiadomo, termin „transcendentalny” funkcjonował w filozofii na długo przed epoką nowożytną, kiedy, z jednej strony, w ramach tradycji neoplatońskiej używano go jako określenia sfery teologicznej, a z drugiej strony, w scholastyce średniowiecznej używano go w nieco szerszym niż teologiczne znaczeniu przy problematyce tzw. transcendentaliów, a więc Jedna, Bytu, Prawdy, Piękna. W tych wczesnych kontekstach termin „transcendentalny” oznaczał właściwie tyle, co „transcendentny”, czyli przekraczający skończoną ludzką rzeczywistość, wpisana w czas i przestrzeń. Levinas wspomina o tym użyciu rzeczownego terminu przy okazji eksplikacji idei samego bycia oddzielnego od konkretnego bytu, od faktu, że *ktos* istnieje – ale się od tego znaczenia wyraźnie odżegnuje<sup>3</sup>. Nowy, nowożytny sens tego terminu wypracował Immanuel Kant, i to on wprowadził do filozofii właściwą ideę transcendentalizmu, odsyłającą do epistemologicznych, a ostatecznie ontologicznych warunków możliwości doświadczenia. Przy czym, chociaż same te warunki nie leżą w jakichś zaświatach, w jakiejś sferze bezwzględnej transcendencji, lecz należą do obszaru zmysłowego, intelektualnego i wreszcie czysto rozumowego, dialektycznego poznania jako jego aprioryczna struktura, to właśnie z racji tego, że są warunkami *a priori*, nie mogą być w doświadczeniu bezpośrednio dostępne, dane, tylko muszą być z niego, jako warunki jego możliwości, wydedukowane. Sfera transcendentalna strukturuje zatem czasoprzestrzenne doświadczenie w formach

<sup>3</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 19.

naoczności i w formach kategorialnych, sama nie należąc jednak do obszaru fenomenów. Dla Kanta zapewne wyrażenie „doświadczenie transcendentálne” byłoby *contradictio in adiecto*, bo z jednej strony mamy przecież transcendentálną sferę czystego *a priori*, a z drugiej wypełnioną zmysłowymi treściami i właśnie ustrukturowaną sferę przedmiotów doświadczenia; Kantowski transcendentálny byłby zatem transcendentálny statycznym, gdyż ta pierwsza sfera o kształcie stałej, nienaruszalnej struktury niezmiennie panuje nad drugą. Tymczasem u Husserla – by nie wdawać się już tu w wielce interesujące, ale dla naszego celu nie tak bezpośrednio instruktywne przemiany idei transcendentálny po Kancie – perspektywa transcendentálna, choć nie od razu i z dużymi oporami, ukazuje się w nieco innym wydaniu. Zrazu, to znaczy w epoce jego twórczości zdominowanej problematyką charakterystyczną dla „zwrotu transcendentálnego” dokonanego w *Ideji fenomenologii. Pięć wykładów* (1907, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990) i w *Ideach I* (1913, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967), gdzie fenomenologia przyjmuje kształt idealizmu transcendentálnego, operując radykalną redukcją, zawieszając tezę o istnieniu świata, a przyznającą apodyktyczną pewność jedynie czystemu *ego*, wyabstrahowanemu od postawy naturalnej, a będącemu jedynym źródłem sensu przedmiotowego – transcendentálny Husserla, przy wszystkich zasadniczych różnicach, wypływających przede wszystkim z problematyki konstytucji, dzielących go od transcendentálny Kanta<sup>4</sup>, przyjmuje jednak kształt swoistego aprioryzmu, jest transcendentálny statycznym. W drugiej fazie jego twórczości, zaczynającej się w latach dwudziestych wraz z wydanymi dopiero w ramach *Husserlianów* (Hua XI, La Haye 1966) *Analysen zur passiven Synthesis*, kontynuowanej w *Formale und transzendente Logik* (Halle 1929), a zwieńczonej *Kryzysem nauk europejskich* (1936, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999), dochodzi do głosu „fenomenologia gene-

---

<sup>4</sup> Por. *Słowo wstępne* A. Półtawskiego do: E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990.

tyczna", naznaczona swoistym „powrotem do świata”, do postawy naturalnej, poszukująca dynamicznej, psychologicznej, historycznej i refleksyjnej genezy transcendentalnych warunków tej postawy w doświadczeniu; jest to fenomenologia przywracająca refleksji świat zmysłowy, cielesny oraz problematykę intersubiektywności wywołoną z pułapki solipsyzmu, a odniesioną do wspólnotowej, historycznej konstytucji świata kultury. To w tej fazie swej twórczości może Husserl na przykład powiedzieć, że rozjaśnienie „sensu problematyki transcendentalnej” musi się odbywać na drodze „uprawomocnienia poprzez doświadczenie”, które jest „świadomością bycia u rzeczy samych, w pełni bezpośredniego ujmowania ich i posiadania”; że „pierwszą sprawą jest więc odwołanie się do czysto doświadczeniowego świata jako takiego” i zanurzenie się „całkowicie w proces doświadczenia świata”; że mimo priorytetu apodyktycznej pewności własnego Ja, „konstituujący charakter doświadczenia świata oznacza nie tylko moje całkowicie prywatne doświadczenie, lecz doświadczenie wspólnotowe; świat sam, zgodnie ze swym sensem, jest jednym i tym samym światem, do którego my wszyscy z zasady mamy poprzez doświadczenie dostęp”; że nawet, gdy w refleksyjnej postawie filozoficznej „odnajduję siebie jako ego transcendentalne”, to stwierdzam, iż „moje życie transcendentalne i moje duchowe, światowe życie mają pod wszelkim względem taką samą treść”; że wreszcie, skoro wszystko co podmiotowe ma swoją „wewnętrzną genezę czasową”, to należy oczekiwać, iż „także ta geneza ma 'swoje a priori' i że „statycznej», odniesionej do już «rozwinętej» podmiotowości, konstytucji przedmiotów odpowiada *aprioryczna konstytucja genetyczna*, zbudowana na tej pierwszej, z konieczności ją poprzedzającej”, a wobec tego, „w tym, co analiza odsłania jako intencjonalnie zawarte w życiowej konstytucji sensu, tkwi osad «dziejów»”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. E. Husserl, *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna* (fragment *Formale und transzendente Logik*), przeł. B. Baran, „Teksty Filozoficzne – Twarz Innego”, PAT, Wydział Filozoficzny, Kraków 1985, s. 5, 9, 12, 15, 23.

Dla zajmującego takie stanowisko Husserla wyrażenie „doświadczenie transcendentale” nie byłoby już zapewne wewnętrznie sprzeczne, bo nie istnieje sfera transcendentálna pozazjawiskowa, niefenomenalna, a z drugiej strony nie istnieje zjawiskowość nietranscendentálna, analizowane fenomeny zawsze są już wynikiem redukcji ejdetycznej i transcendentálnej. Natalie Depraz nazywa taką fenomenologię, powołując się przy tej okazji na Wilhelma Szilásiego, „empiryzmem transcendentálnym”<sup>6</sup>. Jak wiadomo, określenie „empiryzm transcendentálny” wiąże się przede wszystkim z filozofią Gilles’a Deleuze’a, z jej dążeniem do pomyślenia rzeczywistej genezy zjawisk poza mechanizmem odwzorowywania transcendentálnych warunków możliwości z poziomu podmiotowo-empirycznego, to znaczy z taką modyfikacją transcendentálnizmu, która odbierałaby podmiotowości przywileje nadane jej przez Kanta<sup>7</sup>. „Empiryzm transcendentálny” Husserla byłby więc od takiej jego wersji zasadniczo różny, bo perspektywa podmiotowa, analizy prowadzone „w pierwszej osobie” pozostają w sposób niezbywalny istotą praktyki fenomenologicznej – niemniej jednak sądzę, że jeśli pamięta się o tej różnicy, to również w odniesieniu do omawianej fazy fenomenologii Husserlowskiej używanie tego określenia jest uprawnione.

Otóż – wracając już do naszego tematu – o ile wszystkie wymienione na wstępie zastrzeżenia i refutacje Levinasa pod adresem transcendentálnizmu (i wiele jeszcze innych, bardziej szczegółowych, omówionych gdzie indziej) dadzą się odnieść do jego wersji statycznej, apriorystycznej, o tyle, jak będziemy chcieli to wykazać, własne analizy Levinasa dają się uzgodnić z perspektywą „transcendentálnego empiryzmu”,

---

<sup>6</sup> Por. N. Depraz, *Le tournant pratique de la phénoménologie*, „Revue Philosophique de la France et de l’Etranger” 2004, nr 2, s. 153–154; por. także: N. Depraz, *Lucidité du corps. De l’empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer 2001.

<sup>7</sup> Por. M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury-maszyny-kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 13–14 i in.

a nawet ją właśnie urzeczywistniają; z jednym wszelako zastrzeżeniem: perspektywa ta nie będzie jednak już dokładnie (lub wcale) przystawać do analiz Levinasa z ostatniego okresu twórczości, całkowicie odrzucających język ontologii, do czego na koniec wrócimy. Świadectwem tego dwoistego stosunku Levinasa do transcendentalizmu<sup>8</sup> i do samej fenomenologii są z pozoru sprzeczne jego deklaracje. Oto Levinas, obok przywołanych wyżej, krytycznych uwag o fenomenologii, powiada, że sam uprawia „fenomenologię inności i jej transcendencji” albo „fenomenologię idei Nieskończoności”, że to dzięki fenomenologii odkrywamy, iż „myśl nigdy nie jest wypełniona przez obecność tego, na co się kieruje, lecz otwiera się na proces nieskończonego wypełniania”, że „fenomenologia Husserla otworzyła nowe możliwości” rozumienia sensu „różnicy inności, która nie zakłada żadnej wspólnej podstawy” i że to właśnie „Husserlowska fenomenologia umożliwiła przejście od etyki do metafizycznej zewnętrżności”, bo siłą fenomenologii jest jej zdolność do „zrywania z samą sobą”, kiedy odwołuje się do języka etyki, którego sensem jest „zbliżenie różne od wiedzy” – i że ostatecznie, chociaż podejmowane przez Levinasa wyzwanie „wykracza poza fenomenologię”, to „nasze analizy wywodzą się z ducha filozofii Husserlowskiej”, czyli

---

<sup>8</sup> W niepublikowanej rozprawie doktorskiej pt. *Świadomość, która skrywa. Myśl Emanuela Levinasa wobec transcendentalizmu* (obronionej w 2005 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego) Piotr A. Wieczorek operuje pojęciem „odwróconego transcendentalizmu” Levinasa. Choć ujęcie to okazuje się dla jego badań bardzo płodne, to jednak autorowi rozprawy chodzi przede wszystkim o Levinasową krytykę pewnych istotnych aspektów transcendentalizmu Husserla i Heideggera – będącą punktem wyjścia do rozwijania własnych pozytywnych analiz – i o porównanie tego krytycznego stanowiska z analogicznymi tendencjami u kilku innych filozofów (Kierkegaard, Merleau-Ponty, Deleuze). Nam natomiast chodzi tu o uwypuklenie, że odkrywane w owych pozytywnych analizach Levinasa różne „warstwy” rzeczywistości (a więc różne struktury ontologiczne) mają wobec konstytuującej się w etycznym zobowiązaniu podmiotowości charakter transcendentalny. Dlatego wolimy odwoływać się do określenia „empyryzm transcendentalny”.

z fenomenologii „przywróconej do rangi wszelkiej filozofii”<sup>9</sup>. Oto Levinas z jednej strony deklaratywnie odrzuca transcendentizm – jak wolno sądzić, w wersji aprioryzmu – kiedy powiada z wyraźną intencją krytyczną, że „Husserlowska teza o prymacie aktu obiektywizującego (...) prowadzi do filozofii transcendentalnej, do twierdzenia (...), że różny od świadomości przedmiot poznania jest jakby wytworem świadomości jako «sens» przez nią nadawany, jako rezultat *Sinngebung*” i że „metoda transcendentalna, charakteryzująca przedstawienie” zawiesza (co jest jej grzechem głównym) relację do „zewnętrzności”<sup>10</sup>. Z drugiej natomiast strony wprost oświadcza, że „Husserlowska redukcja fenomenologiczna, sławna *epoche*” objawia nam swoje znaczenie, kiedy zawieszając „tezy o postawie naturalnej”, „inicjuje autentycznie filozoficzną refleksję, w której można odkryć znaczenie «postawy naturalnej», to znaczy świata”, bo przecież „w samym świecie wyrazić wszak świata nie możemy”; że stosowana przezeń metoda „cofania się i utrzymywania poniżej obiektywnej pewności bliska jest temu, co zwykle się nazywać metodą transcendentalną, aczkolwiek nie należy przez to rozumieć technicznych procedur transcendentalnego idealizmu”; że wreszcie, „absolutnie zgadza się na formułę «transcendentizm etyczny» – którą jeden z komentatorów nadał jego filozofii – o ile „transcendentalny znaczy w pewien sposób uprzedni” i o ile „etyka jest u mnie przed ontologią” i jest „bardziej ontologiczna niż ontologia”<sup>11</sup>.

Zadaniem naszym nie jest jednak poprzestawanie na poziomie deklaracji Levinasa. Pragniemy w drodze analizy strukturalnej wykazać, które warstwy opisywanej przez Levinasa rzeczywistości albo które figury z jego opisów lub które

---

<sup>9</sup> Por. *Czas i to, co inne*, s. 16; *Całość i nieskończoność*, s.15; *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 42, 69, 200; *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 159 przyp. 37, 300–301.

<sup>10</sup> Por. *Całość i nieskończoność*, s. 135 i 141.

<sup>11</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 61; *Całość i nieskończoność*, s. 8; *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 157.



relacje pełnią funkcje transcendentalnych warunków genezy podmiotowości właściwie etycznej, a więc w jego rozumieniu podmiotowości w jej ugruntowaniu ostatecznym. Bo też opis wyłaniania się podmiotowości i nakładania na nią coraz radykalniejszych warunków uznajemy za istotę przedsięwzięcia Levinasa. Przy czym w realizacji tego zadania będziemy zmuszeni pomijać szczegółowe analizy rozpatrywanych przez Levinasa fenomenów – zakładając, że są one już znane, bądź z lektury tekstów Levinasa, bądź z wcześniejszych opracowań<sup>12</sup> – zwracając uwagę właśnie raczej na samą strukturę jego myślenia.

Levinas zaczyna od krytyki podstawowego filozoficznego rozstrzygnięcia Heideggera, polegającego na wprowadzeniu różnicy ontologicznej między byciem a bytem – a motywy tej krytyki, jak wolno przypuszczać, są natury tyleż teoretycznej, co ideowej, moralnej czy nawet politycznej<sup>13</sup>. Rozróżnienie to – powiada Levinas – „jest najgłębszą rzeczą w *Sein und Zeit*”, ale brakuje mu w nim separacji, czyli radykalnego oddzielenia tych dwóch sposobów istnienia<sup>14</sup>. Wynikiem owego braku separacji jest ujmowanie przez Heideggera samego istnienia, bycia, wyłącznie na poziomie istniejącego bytu, odnoszącego się do niego *Dasein* (jestestwa) – i odwrotnie, ujmowanie istniejącego *Dasein* zawsze w horyzoncie bycia, czyli ontologicznie. Dla Heideggera *Dasein* jest od razu „bytem-w-świecie”, włączonym w sferę jego immanencji i włączającym go poprzez ontologiczną strukturę „troski” w sferę immanencji własnej; poza tą sferą nie może być żadnej transcendencji, lecz tylko nicomość, którą *Dasein*, jako skończone „bycie-ku-śmierci” heroicznie odkrywa. Poziom bycia ludzkiego *Dasein* jest poziomem

---

<sup>12</sup> Odsyłam tu np. do rozdz. V mojej książki *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, monografie FNP, Wrocław 1997, s. 241–329.

<sup>13</sup> Por. esej E. Levinasa z 1934 roku, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 5–13.

<sup>14</sup> Por. *Czas i to, co inne*, s. 27–29.

„światowym”, różni się ono od przedmiotów należących do świata tylko tym, że do ich ontycznej charakterystyki należy to, iż są one narzędziami, a jego ontyczna charakterystyka polega na tym, iż bytuje ono ontologicznie, czyli odnosi się „rozumiejąco” do swojego bycia – w tym utwierdza się jego podmiotowość. Podmiotowość władcza, podporządkowująca sobie teoretycznie i praktycznie świat, skupiona na własnym byciu, zamknięta w swojej sobości<sup>15</sup>. Niezależnie od tego, czy ostatecznie sprawiedliwa i trafna jest ta krytyka Levinasa, pozwala mu ona na starcie sformułować zadania własne: tak uchwycić i opisać ustanawianie się (genezę) ludzkiej podmiotowości, by wiązała się ona nie z przedmiotami należącymi do świata, lecz z samym faktem istnienia, bo to poziom pierwotniejszy od ukonstytuowanych już przedmiotów (konkretnych bytów) – a wobec tego również uchwycić i opisać istnienie samo (bycie), w jego czystości i oddzieleniu od poszczególnych bytów. Zadanie zatem, jakie stawia sobie Levinas, jest bardziej radykalne w dążeniu do wypełnienia jednego z zasadniczych postulatów *fenomenologii*, jakim jest bezzakończoność i źródłowe ugruntowanie niż zadanie Heideggera.

Również metoda, jaką obiera Levinas w realizacji tego zadania jest ściśle fenomenologiczna. Wyodrębnia mianowicie takie fenomeny, które przez swój pasywny charakter, przez brak bezpośredniego związku z konkretnymi obiektami, ujawniają właśnie związek z istnieniem samym jako takim; są to, jak wiadomo, znużenie, lenistwo, wysiłek, zmęczenie, zasypianie. Levinas świadomy jest tu swojego nowatorstwa, wie, że analiza filozoficzna dotychczas zostawiała takie fenomeny psychologii<sup>16</sup>, ale też ta wiedza świadczy właśnie o tym, że postępuje tu on jak rasowy fenomenolog. Te wybrane fenomeny należą, owszem, do empirycznego poziomu życia psychiczne-

---

<sup>15</sup> Bardziej szczegółowa analiza w: B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 114–133; oraz w: T. Gadacz, *Bycie i Dobro. Levinas-Heidegger*, w: *Levinas i inni*, s. 82–89.

<sup>16</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 21.

go, ale na tym poziomie żaden specyficzny związek z istnieniem się jeszcze nie objawia; trzeba je poddać *redukcji fenomenologicznej* na jej kolejnych szczeblach – ejdetycznym i transcendentalnym – by ten związek ujawnić. I Levinas tak właśnie – choć tego wprost nie nazywa – w swoich opisach postępuje.

Znużenie „nade wszystko jest znużeniem samym sobą”, „dotyczy samego istnienia”, bo nie nuży nas jakiś konkretny aspekt naszego życia, ale niemożność odrzucenia „nieodwołalnego obowiązku istnienia”. W znużeniu ten, kto istnieje, pragnąc wymknąć się z tej obligacji, „bierze swe istnienie we władanie i w konsekwencji potwierdza szczególność łączącej go z nim relacji” – i ta relacja poprzedza wszelkie sądzenie<sup>17</sup>. Lenistwo to nie tyle, co próżnowanie, odpoczywanie – to „niemożność przystąpienia do działania albo (...) zapoczątkowania”. „Lenistwo jako cofnięcie się przed działaniem jest niezdecydowaniem w obliczu istnienia, to lenistwo istnienia”. To „odmowa podjęcia czegoś, posiadania, zajęcia się czymś”, to „strach przed życiem”, który oznacza także wlokący się za istnieniem ciężar – i dlatego „lenistwo przygnębia, ciąży, nuży”, a „człowiek oddający się uciechom, zabawom i rozrywkom ucieka od lenistwa jak od ciężkiej pracy”. Stąd „w samym środku słodkiego lenistwa zawiązuje się stosunek do istnienia”, a lenistwo „okazuje się urzeczywistnieniem bycia”, gdyż „właśnie odmowa uczestnictwa jest potwierdzeniem umowy z byciem” i „objawia się jako relacja z istnieniem”<sup>18</sup>. Zmęczenie, które ujawnia się w wysiłku i trudzie, „tworzy napięcie” w „dwoistości zapału” cechującego wysiłek i opadanie na powrót w zmęczenie. Jest „zwłoka «ja» w stosunku do siebie i do terażniejszości”, która to zwłoka, opóźnienie odsłania ściśle związek zmęczenia z nagim istnieniem. „Zmęczenie jest wyrokiem skazującym na istnienie”, „męczyć się to tyle co męczyć siebie byciem” – i w tej relacji ujawnia się dystans „między tym, kto istnieje a samym istnieniem”. Jest to „wyłanianie

<sup>17</sup> Tamże, s.30–32.

<sup>18</sup> Tamże, s. 32–39.

się tego, kto istnieje w istnieniu". Wprawdzie działając, podejmując wysiłek „doganiamy chwilę terażniejszości”, „bierzemy terażniejszość na siebie”, ale też właśnie wysiłek jest karą dlatego, że „bierze na siebie chwilę i w niej ściera się z powagą wieczności” oraz „oznacza niemożność oderwania się od tej wieczności, na którą się otwiera”. Dialektyka wysiłku i zmęczenia „to żaden paradoks”, to „wydarzenie terażniejszości” równoznaczne z „aktem osiadania na ziemi, odpoczynkiem”, który jest „napięciem wynikającym z utrzymywania się, urzeczywistnieniem *tutaj*”. Owo «tu» i «teraz» odsłaniające się w wysiłku i zmęczeniu jest równoznaczne „z wyłonieniem się istnienia tego, kto istnieje” – i jest to „sytuacja fundamentalna”<sup>19</sup>.

Wydobyty przez Levinasa w przytoczonych opisach *eidos* analizowanych fenomenów – to, że umożliwiają one odstąpienie samego istnienia, bycia – pozwala na podjęcie pozytywnej charakterystyki tego bycia niezależnie od bytów, charakterystyki istnienia „bez świata” i „bez tego, kto istnieje”. Procedura to w istocie transcendentálna – Levinas cofa się od fenomenów dających się zaobserwować empirycznie i od wypreparowanej w analizach ich istoty do *warunku* ich możliwości jako tak właśnie, a nie inaczej co do swej istoty scharakteryzowanych. Warunkiem tym, a właściwie ich źródłem jest odpowiednio uchwycona, skorelowana z ich istotową charakterystyką natura samego bycia. Levinas opisuje je, jak wiadomo, stosując nieprzekładalną formułę *il y a* – dogodną ze względu na to, że oznacza sytuację bezosobową i że oznacza istnienie, obywając się bez czasownika „być”, odsyłającego na ogół do jakiegoś bytu. Nie będziemy tu przytaczali szczegółowych charakterystyk owej sfery *il y a*, dobrze już znanych<sup>20</sup> – przypomnijmy tylko, że chodzi o sferę anonimowego istnienia, nieustannego „dziania się” bez żadnej specyfikacji co mianowicie się dzieje, o sfe-

<sup>19</sup> Tamże, s. 40–50.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 90–108; oraz *Czas i to co inne*, s.27–35; oraz *Całość i nieskończoność*, s. 223–224, 338–339.

rę nieuchronnej, niejasnej obecności, bezsensownego czuwania, które budzi grozę, jest horrorem. Horrorem nie dlatego, że grozi tu niebezpieczeństwo śmierci, że trwożymy się przed nicością, lecz przeciwnie, dlatego że oznacza bezwyjściowość istnienia, że bycie tu nas dławi. Levinas przywołuje w tym kontekście analizę Henri Bergsona, pokazującą, że idea nicości, niebytu jest pseudoidea, niedająca się właściwie pomyśleć, ale też od razu podkreśla różnicę swego ujęcia od ujęcia Bergsona<sup>21</sup>; Bergsonowi chodzi o konieczność bycia, o „pozytywność” istnienia – Levinas zaś pragnie tę wszechogarniającą pozytywność podważyć, pokazać, że możliwy jest taki sposób „bycia”, który nastawiony byłby nie na samo to bycie, tylko na „inaczej niż być”, powiedzmy antycypująco, na *dobro*. By to osiągnąć, Levinas z jednej strony charakteryzuje bycie samo, czyste istnienie, budzące grozę *il y a* jako *zło*, „zło bycia”, które nie oznacza wcale braku, lecz właśnie w „swojej pozytywności posiada pierwiastkowe zło”<sup>22</sup>, a z drugiej strony, będzie się starał wykazać, że właśnie horror sfery *il y a* skłania do „ucieczki”, do wycofania się z niej i odnalezienia takich zachowań, które będą celowały ponad bycie; będzie się starał opisać konstytuowanie się podmiotowości ufundowanej etycznie.

Wykazanie możliwości wycofania się ze sfery czystego bycia to zadanie karkołomne: jak opisać sposób bycia polegający na dystansowaniu się od samego bycia? Levinas postępuje tu powoli, ostrożnie i systematycznie – stąd w jego opisach mamy bogactwo kolejno konstytuujących się figur podmiotowości. Jedno wszelako widać wyraźnie: dla opisanía istoty wyłaniających się kolejnych form ludzkiego podmiotu konieczne jest uchwycenie warunków możliwości jego genezy, konieczna jest perspektywa transcendentalna. Tę perspektywę zapewnia dla pierwszych wydobywanych przez Levinasa figur podmiotowości właśnie sfera *il y a*. Sfera ta to przecież nie żadna empirycznie dana rzeczywistość – to co najwyżej pewna

<sup>21</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 100.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 21–22.

wypreparowana „warstwa” rzeczywistości, jej warstwa transcendentálna, zapewniająca zrozumienie genezy ludzkiego podmiotu. Levinas wszak pyta: „na czym polega nadejście podmiotu?”<sup>23</sup>. Nie jest to sfera żadnego idealnego czy logicznego *a priori*, lecz fragment ontologicznej struktury rzeczywistości. Takich „warstw” czy transcendentálnych warunków genezy podmiotowości, w swym ostatecznym kształcie właściwie etycznej, odnajdziemy jeszcze kilka – bowiem Levinas, zanim wkroczy w obszar „inaczej niż być”, analizuje najpierw obszar „przygody ontologicznej”<sup>24</sup> jako właśnie obszar pierwotnej genezy podmiotu – na razie zatem wróćmy do owych kolejnych jego figur.

Pierwszą z nich jest *hipostaza*. Przypomnijmy, znowu tylko w ogólnym zarysie, że Levinas nazywa tak „wydarzenie” polegające na tym, iż w istnieniu wyłania się ktoś istniejący, kto „ściąga na siebie swe istnienie”. Można to pokazać na przykładowym fenomenie (o charakterze pasywnym) zasypiania. O ile bezsenność, „czuwanie bez możliwości ucieczki w sen” odpowiada grozie zanurzenia w *il y a*, to zasypianie jest właśnie pierwszą modalnością wycofywania się z tej sfery anonimowego i absurdalnego bycia, bo jego warunkiem jest przyjęcie „pozycji”, posiadanie miejsca, a więc „ograniczenie istnienia” pod tym względem. Przy czym „miejsce” nie jest tu jakimś „pierwszym lepszym «gdzieś»”, nie jest punktem w obiektywnej przestrzeni, która na poziomie *il y a* nie mogła się przecież jeszcze ukonstytuować, tylko jest „podstawą, warunkiem” – powiada Levinas<sup>25</sup>. Tu znowu widać wyraźnie, że Levinas posługuje się metodą fenomenologiczną i transcendentálną. Podobnie jak «tu» miejsca związanego z przyjmowa-

<sup>23</sup> Tamże, s. 108.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 46, 50, 61; oraz *Czas i to, co inne*, s. 20, 22.

<sup>25</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 111–119 – Levinasowi nie wystarczy transcendentalizm Kantowski, w którym np. przestrzeń jako forma naoczności byłaby ostatecznym *a priori*. Dla niego jest to już „produkt syntezy”; jego transcendentalizm to transcendentalizm genetyczny. Por. tamże s. 72; oraz *Czas i to, co inne*, s. 26, 32.

niem pozycji w zasypianiu ma charakter absolutnego punktu wyjścia dla istnienia krzepnącego w podmiot, tak i wytwarzający się w owym umiejscowieniu dystans wobec ciągłości trwania anonimowego istnienia ma charakter absolutnego «teraz», nienależącego do żadnego uprzedniego czasu, jest „wydarzeniem chwili jako terażniejszości”. Absolutne «tu» i «teraz» konstryuuje się na transcendentalnym gruncie anonimowego istnienia. Konstryuuje się jako ciało. Hipostaza to istnienie zakrzepnięte w podmiot cielesny, który ontologicznie „wyprowadza” konstytucję świata. Ciało nie jest bowiem rzeczą należącą do świata, lecz „wydarzeniem”, tzn. „nie zajmuje pozycji, lecz samo jest pozycją” – „nie zostaje usytuowane w jakiejś uprzednio danej przestrzeni, jest wtargnięciem w anonimowe bycie samego umiejscowienia”. Przekonuje o tym swoiste doświadczenie wewnętrzne, jakim jest synestezja, czyli współgranie doznań zmysłowych, które jest „doświadczeniem materialności”. To w takim doświadczeniu ujawnia się jego „wydarzeniowy charakter”, a więc, że to „w nim się urzeczywistnia samo przeobrażenie zdarzenia w byt”. Można powiedzieć, że to na tym właśnie – a nie na zdolności wyrażania jakichś stanów wewnętrznych – polega „duchowość ciała”. Polega ona bowiem na szczególnym związku z terażniejszością: zakrzepnięcie „dziania się” w absolutnym, pozycjonalnym «teraz» to narodziny, „zdarzeniowość chwili”; chwila nie odnosi się do przyszłości lub przeszłości, lecz jest „początkiem”, „narodzinami relacji z byciem”. Jest to sytuacja paradoksalna: „to, co zaczyna być, nie istnieje, zanim się nie rozpocznie” – ale w niej właśnie widać, że chwila jest zatrzymaniem trwania, cofnięciem się „w samym sercu terażniejszości”, kiedy to dystans między tym, co poprzedza chwilę, a samą chwilą zostaje przekroczony i „terażniejszość się urzeczywistnia, następuje wzięcie chwili na siebie”. Chwila nie ma związku z innymi chwilami, nie konstryuuje rzeczywistego czasu i choć „urzeczywistnia istnienie”, to jest zarazem nieustannym zanikaniem, bo „nie posiada trwania”. To absolutne zapoczątkowywanie, które zarazem nieuchronnie zanika,

stanowi istotę terażniejszości, stanowi istotę cielesnej hipostazy<sup>26</sup>.

Levinas na tym początkowym etapie swoich analiz utożsamia narodziny cielesnej hipostazy z narodzinami świadomości – świadomość rodzi się zawsze w jakimś «tutaj», w jakiejś głowie, „bierze się z odpoczynku, wynika z pozycji”, „poprzedza wszelkie rozumienie, horyzont i czas”, „jest początkiem tego, kto istnieje”<sup>27</sup> – później jednak (na etapie *Całości i nieskończoności*) wzbogaci opis transcendentálnych warunków narodzin świadomości o fenomeny „rozkoszowania się”, „pracy” i „domostwa”, do czego niebawem przejdziemy. Teraz jeszcze dokończmy opis tej pierwszej figury podmiotu, jaką jest hipostaza.

Otóż hipostaza nie jest „suwerennością i szczęsną wolnością”, relacja między tym, kto istnieje a istnieniem obejmuje nie tylko „panowanie istniejącego nad istnieniem”, lecz dotyczy również „brzemienia istnienia złożonego na jego barki”. Zaangażowanie w bycie to „dotkliwość terażniejszości”, która jest byciu „podporządkowana”, „nieusuwalna”, „nieuchronnie powraca do siebie samej”, „staje się więźniem samej siebie, tchnie ciężarem bycia”. W terażniejszości „ja” jest „przykute do samego siebie”, musi się sobą zajmować, jest za siebie odpowiedzialne. „Moje być pomnaża się o mieć: jestem przepelniony samym sobą – i to jest właśnie egzystencją materialną”. Stanowi to o tragizmie terażniejszości. Materialna hipostaza jest nieuchronnie samotna, „zamknięta w niewoli swej tożsamości”, „samotność i materialność idą w parze”, „materia jest nieszczęściem hipostazy”<sup>28</sup>.

Tak wyekspozowany przez Levinasa podmiot – jego pierwotna figura – nie odpowiada oczywiście analitycznym celom filozofa – ufundowaniu podmiotu otwartego na absolutną in-

<sup>26</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s.112–125; oraz *Czas i to, co inne*, s. 37–39, 43–45.

<sup>27</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 75–77, 109–115; oraz *Czas i to, co inne*, s. 34–35.

<sup>28</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 125–129, 134–136, 141–143; oraz *Czas i to, co inne*, s. 43–48.



ność, transcendencję zobowiązującą etycznie. Dlatego Levinas w poszukiwaniu możliwości otwarcia się cielesnego podmiotu na to, co inne, możliwości wychylenia się poza swoją tożsamość i samotność, zwraca się ku fenomenom, w których ta możliwość jakoś się ujawnia. Te fenomeny – a właściwie już niefenomeny, bo kryje się za nimi „tajemnica”, uniemożliwiająca ukazanie się ich w „świetle” świadomości – to „śmierć”, „kobiecość”, „płodzenie”. Relacja ze śmiercią to relacja z tajemnicą – „podmiot jest tu w relacji z tym, co nie pochodzi od niego”. O ile doświadczenie wiąże się zawsze z jakąś inicjatywą podmiotu, z jakimś „powrotem od przedmiotu do podmiotu”, o tyle śmierć „zapowiadająca się w cierpieniu” oznacza taką bierność podmiotu, której właściwie się nie doświadcza. Śmierć to „wydarzenie, nad którym podmiot nie panuje”, „wobec którego nie jest już podmiotem”, które przekracza wszelką wiedzę i wszelkie władze podmiotu – nie jest zatem Heideggerowską ostateczną „możliwością niemożliwości”, ale właśnie niemożliwością podmiotowych możliwości. Nigdy nie jest więc jakąś terażniejszością, lecz „unikalną relacją z przyszłością”, bo nie można jej „wziąć na siebie” – ona „przybywa”. Jest „granica męstwa podmiotu, które stało się możliwe dzięki hipostazie”, jest „wydarzeniem, co do którego nie mamy żadnego *a priori*”, żadnego „projektu”. Wskazuje to, że jesteśmy tu „w relacji z czymś, co jest absolutnie inne”, co „rozbija” samotność i co sprawia, że w istnieniu „wkrada się wielość” i nadaje mu „charakter pluralistyczny”. „A zatem jedynie byt, który poprzez cierpienie skurczył się w swojej samotności i osiągnął relację ze śmiercią, sytuje się w obszarze, w którym relacja z tym, co inne staje się możliwa”<sup>29</sup>.

Sytuacją, w której „inność innego jawi się w swojej czystości”, jest fenomen kobiecości. Różnica płci to nie różnica gatunkowa, logiczna – to różnica ontologiczna. Warunkuje ona „samą możliwość rzeczywistości jako wielości” – ktoś inny pojawiający się w relacji erotycznej „nie jest tu przedmiotem”,

<sup>29</sup> Por. *Czas i to, co inne*, s. 67–79.

dającym się sprowadzić do mnie jako „jednego”, lecz „wycofuje się w swoją tajemnicę”. To istota kobiecości – niepoznawalność, ale też sposób bycia różny od „transcendencji przestrzennej czy od ekspresji”, istnienie niebędące już hipostazą, i w którym realizuje się sama inność. „Relacja erosa” to prawdziwa komunikacja – ani walka, ani komunია, ani poznawanie – to relacja z tajemnicą, czyli z przyszłością, która jest właściwym prototypem relacji z innym człowiekiem<sup>30</sup>. Wiadomo, że Levinas wzbogaci później te analizy o całą „fenomenologię erosa”, w której kobiecość jest charakteryzowana jako „istotowa łagodność”, „kruchosc”, będąca czymś „bezznaczeniowym”, a więc „ultramaterialnym”, „ekshibicjonistyczną obecnością”, której „jeszcze nie ma”, która nie ma istoty i która jest wobec tego samą „dwuznacznością”, bo nie mając znaczenia, nie będąc określoną formą, nie jest jeszcze „twarzą”, lecz czymś leżącym poza dającą się antycypować przyszłością, czymś absolutnie innym<sup>31</sup>. Pozwoli mu to jeszcze bardziej ugruntować rolę figury kobiecości w opisie otwierania się cielesnej hipostazy na absolutną inność. Wiadomo jednak również, że w tym samym momencie swej twórczości Levinas przypisuje kobiecości jeszcze inną funkcję: „ureczywistnienie gościnności” możliwe dzięki takiemu rodzajowi obecności, który jest „dyskretnie nieobecnością”, co stanowi „warunek wewnętrzności domu i zamieszkiwania”; krótko – funkcję budowania przez podmiot w „życiu ekonomicznym” takiej jego tożsamości, która byłaby zdolna dopiero wejść w relację etyczną. Funkcję zatem nadal zamykającą podmiot w kręgu toż-samego<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 95–104.

<sup>31</sup> Por. *Całość i nieskończoność*, s. 306–322.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 176–178. Levinas, chociaż jest pierwszym bodaj filozofem, który uznał różnicę płci za różnicę ontologiczną, jest też oskarżany – mimo deklaracji szacunku dla feminizmu – o swoisty mizoginizm. Derrida na przykład zauważa, że podmiot filozofujący Levinasa jest „nieuchronnie męski”. Czy chodzi tu tylko o podporządkowanie kobiecości „ekonomicznemu życiu” podmiotu i tym samym o wyłączenie jej z obszaru „etycznej intrygi”, rzeczywistego spotkania z tym co inne, z twarzą – czy

Nie podejmujemy tutaj dyskusji wokół tego zagadnienia, bo dla naszych celów wystarczy dostrzeżenie funkcji kobiecości jako prefiguracji absolutnej inności.

Z „fenomenologią erosa” wiąże się płodzenie. Jest to znowu relacja z przyszłością, którą jest w tym wypadku dziecko – „transsubstancjacja”, w której „ja”, pozostając sobą, jest jednocześnie kimś innym. Dla Levinasa symbolizuje ją relacja ojca do syna. Syn nie jest po prostu „moim dziełem” ani „własnością” – „nie mam mojego dziecka, lecz jestem moim dzieckiem”. „Ojcostwo jest relacją z obcym, który, choć pozostaje obcy – jest mną. W takim «ja jestem» byt nie jest już eleacką jednością”. Jest wielością, w której „ja” „wyzbywa się swojej tragicznej «egotyczności»” i spotyka się z jakąś postacią transcendencji. „Powrót Ja do samego siebie, rozpoczynający się wraz z hipostazą, nie jest więc nieodwracalny, a to za sprawą perspektywy przyszłości otwartej dzięki relacji erosa. Owo odwrócenie uzyskuje się nie poprzez niemożliwy skądinąd rozpad hipostazy, ale realizuje się ono poprzez syna”<sup>33</sup>. Niezależnie od pojawiającej się perspektywy historii (następstwo kolejnych pokoleń) – którą tu musimy pominąć – widać wyraźnie, że Levinas wykorzystuje analizę „płodzenia” do wykazania, iż w samej ontologicznej strukturze podmiotu tkwią załączki jego otwierania się na wielość i transcendencję.

Możemy w tym miejscu, nawet po tej pobieżnej analizie, stwierdzić, że przywołane fenomeny – czy raczej, jak wolałby Levinas, „wydarzenia” – śmierci, kobiecości, płodzenia, pełnią w strukturze jego opisu wyłaniającej się w istnieniu ludzkiej podmiotowości, w jej coraz bardziej rozwiniętych formach, rolę analogiczną do roli pierwotnej warstwy ontologicznej, czyli

---

o niemożliwość uprawiania fenomenologii z perspektywy podmiotu kobiecego? Ku tej drugiej ewentualności skłania się Marzena Adamiak w książce: *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności koncepcji podmiotu Emmanuela Levinasa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

<sup>33</sup> Por. *Czas i to, co inne*, s. 105–107; oraz *Całość i nieskończoność*, s. 322–335.

*il y a*. Są zatem transcendentálnymi warunkami genezy tej podmiotowości. Dla dopełnienia obrazu całości przywołajmy jeszcze dwa fenomeny, którymi Levinas wzbogaca swe analizy – wspomniane już „rozkoszowanie się” i pracę, domostwo, czyli „życie ekonomiczne”.

Napomknęliśmy już wyżej, że Levinas sprzeciwia się Heideggerowskiemu traktowaniu rzeczy napotykaných w świecie przez podmiot ludzki jako przede wszystkim narzędzi. Dla Levinasa bardziej źródłową relacją człowieka ze światem jest relacja, którą wzorcowo oddaje stosunek do „pokarmów”. Wprawdzie nie żyjemy po to, aby jeść, ale też nie jemy, aby żyć. Jedząc, sycimy pragnienia, żyjemy strawą. „Treści, jakimi żyje życie, nie są nigdy niezbędne do zachowania tego życia niczym paliwo konieczne do «funkcjonowania» egzystencji”. „Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, światłem, widokami, pracą, ideami, snem” – nie przedstawiamy ich sobie w jakimś celu, lecz „żywemy nimi”. „Oddychamy dla samego oddychania, jemy i pijemy dla jedzenia i picia, (...) prowadzimy badania dla zaspokojenia naszej ciekawości, spacerujemy, żeby pospacerować. Ale to wszystko nie po to, by żyć. Życiem jest to wszystko”. Stosunek do takich treści życiowych, których prototypem jest pokarm, nazywa Levinas „rozkoszowaniem się”, a treści tego rozkoszowania się – żywiołami.

Żywioł to „ziemia, morze, światło, miasto, wiatr” itd., to coś, „czego nie można osiąść, co nas ogarnia i zawiera, nie dając się zawrzeć ani ogarnąć”. Rozkoszowanie się żywiołami z jednej strony ma charakter relacji przedmiotowej, bo jest „doznawaniem, to znaczy światłem i poznaniem”; jest „przyswajaniem przedmiotu, ale też dystansem względem przedmiotu”, pewną „wiedzą”, dzięki której podmiot nie „grzęźnie w samym sobie”, lecz „oddziela się od samego siebie”. Dzięki temu już nasze życie codzienne jest „pewnym sposobem wyzwalania się od początkowej materialności, dzięki której urzeczywistnia się podmiot. Już ono niesie jakieś zapomnienie o sobie”. Levinas mówi tu wprost, że „moralność «doczesnych pokarmów» jest pierwszą moralnością, pierwszym zaparciem

się siebie" i w tym sensie również pierwszą formą świadomości, która nie będąc refleksją, jest jednak świadomością tego oddzielenia się od siebie, niezależnością od ciężaru własnego istnienia<sup>34</sup>. Z drugiej jednak strony rozkoszowanie się ma zupełnie inną intencjonalność niż intencjonalność przedstawiania, dzięki któremu dostępne są nam rzeczy w świecie. Ta pierwsza intencjonalność jest „wewnętrzna wobec konstytuowanej przez siebie zewnętrzności – jakby w jakiś sposób przychodziła stamtąd, dokąd zmierza”. Levinas nazywa to szczęściem, a szczęście to urzeczywistnia się w doznawaniu, czuciu, zmysłowości, cielesności. „Człowiek może być szczęśliwy dzięki swoim potrzebom”, „lubi swoje potrzeby” – „życie czymś jest zależnością, która przemienia się w niezależność, w szczęście istoty egoistycznej”. Człowiek „staje się podmiotem bycia nie dlatego, że rozumie bycie, ale dlatego, że używa szczęścia przez wewnętrzność rozkoszowania się”. Taki podmiot, sycąc swoje pragnienia-potrzeby, żyjąc zmysłowym szczęściem ich zaspokojenia, afirmuje „zewnętrzność” żywiołów jako „rzeczywistość nie-konstituowaną” – proces konstytucji ulega tu odwróceniu w stosunku do konstytucji przedmiotów w przedstawieniu (relacja teoretyczna, poznawcza). Żywioł – jeśli można by go porównać do przedmiotu konstytuowanego – „wylewa się” poza sens konstytuowany i „staje się warunkiem podmiotu konstytuującego, a dokładniej – jego pokarmem”. „Pokarm warunkuje samo myślenie, które myśli o nim jak o warunku” i ta jego „nadmwyżka” w stosunku do rzeczywistości przedstawianej „oznacza sposób, w jaki Ja (...) okazuje się zależne od nie-Ja”. Dlatego można powiedzieć, że jesteśmy w środowisku żywiołów „skąpani”, że „pławimy się” w nich. I tu znowu – jak często u Levinasa – ujawnia się dwuznaczność, „dwuznaczność, której wyrazem jest ciało”. Z jednej strony, możliwość osiągnięcia szczęścia na poziomie zaspokajania potrzeb w rozkoszowaniu się wskazuje, że „już

---

<sup>34</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 62–67; oraz *Czas i to, co inne*, s. 55–57; oraz *Całość i nieskończoność*, s. 118–121.

poczynając od potrzeby znajdujemy się poza kategoriami bytu", że nie osiągając jeszcze poziomu refleksji „istniejemy jakby w drugim stopniu”, „przewyższamy bycie”, że wyzwalamy się „z całego ciężaru świata, z jarzma nieustannych bezpośrednich związków”, stajemy się „bytem niezależnym od świata, prawdziwym *podmiotem*”. Taki podmiot należy „nie do ontologii, lecz do aksjologii”, bo „stanowi o wyniesieniu ponad bycie”, oznacza „wychodzenie poza bycie w szczęściu”. Te opisy Levinasa świadczą o tym, że traktuje on taki rozkoszujący się żywiołami podmiot jako ważny krok ku odkryciu podmiotu ufundowanego etycznie. Powiada: „Przekształcenie się instynktów pokarmowych tak, że tracą one biologiczną celowość, świadczy o właściwej człowiekowi bezinteresowności”. „Bez troska wobec istnienia ma sens pozytywny”. „Używać życia bez pożytku, dla samej zatury, po nic, nie odnosząc się do niczego innego (...) – oto człowieczeństwo”<sup>35</sup>. Z drugiej strony, rozkoszowanie się to domena zmysłowości, a zmysłowość „wchodzi w stosunek z czystą jakością bez podstawy, bez substancji” – z żywiołem. „Jakości zmysłowych nie poznajemy, lecz je przeżywamy”, nie ujmujemy myślą żywiołu jako przedmiotu; „będąc czystą jakością, trwa on poza rozróżnieniem na skończone i nieskończone”, zamyka nas w swoim wnętrzu, w egoizmie rozkoszowania się – „żywioł oddziela nas od (prawdziwej) nieskończoności”. Żywioł „nie ma oblicza”, to *apeiron* „odmienny od nieskończoności”, „nieidentyfikowalna jakość”, która przychodzi znikąd i „wnosi do potrzeby niepewność, ubóstwo”. Żywioł jest „perfidny”, bo „udostępnia się, umykając” – i tak w samym rozkoszowaniu się „otwiera się przepaść”, którą, historycznie rzecz ujmując, zapępiały mity religii animistycznych, powołujące bezosobowe bóstwa „bez twarzy”. W porządku ontologicznym ta dwuznaczność, niepewność i przypadkowość żywiołu jako pokarmu wyraża się niebezpieczeństwem powrotu do horroru *il y a*. „Żywioł przedłuża się w *il y a*.” To jeden z aspektów – groźny, bo hamujący

<sup>35</sup> Por. *Całość i nieskończoność*, s. 121–133, 141–151.

„wywyższanie się” podmiotu ponad bycie – funkcjonowania ciała jako zmysłowości. Ale jest też inny: ciało umożliwia pracę i posiadanie<sup>36</sup>.

„Ciało nie jest sposobem popadania podmiotu w niewolę, w zależność od tego, co nim nie jest, ale możliwością (...) przezwycięzania samej inności tego, czym mam żyć. Ciało pozwała właśnie posiadać siebie, dzięki czemu Ja, wyzwolone ze świata przez potrzebę (dzięki rozkoszowaniu się), potrafi przezwyciężyć także nędzę tego wyzwolenia”. Istnienie cielesne, choćby polegające na byciu „organem, który może chwycić”, jest już jakimś „wywyższeniem” bytu, który może „wytyczać sobie w świecie, od którego zależy, technicznie osiągalne cele”. Innymi słowy: aby niepewna przyszłość żywiołu-apeironu nie zagrażała rozplynięciem się zmysłowego podmiotu, podmiot ten musi poprzez pracę, poprzez instrumentalne traktowanie przedmiotów, ustanowić swoje posiadanie, przybrać formę bytu odseparowanego w swym egoizmie i panującego nad swoim światem. Może to osiągnąć dzięki odkładaniu na później „owoców swej pracy”, dzięki „skupieniu” i dzięki „przedstawianiu”. Skupienie wydarza się konkretnie jako „zamieszkiwanie domostwa”, a przedstawianie to po prostu wiedza, najpierw techniczna, potem coraz bardziej teoretyczna, związana z „życiem ekonomicznym” - to właściwe narodziny świadomości.

Nie będziemy już tu wchodzić w wielce interesujące analizy Levinasa dotyczące się owego „życia ekonomicznego” i „światła wiedzy”, zaznaczmy tylko, że dom oznacza „wycofanie się z anonimowości ziemi, powietrza, lasu, drogi, morza, rzeki”, że to dzięki niemu „praca będzie wyrwać rzeczy z żywiołów i w ten sposób odkryje świat”, że to „dom jest miejscem skrytych narodzin świata”, gdzie rzeczy jako produkty pracy osiągają swoją substancjalność, będąc wzorcowo „meblami”, „korelatami posiadania” i że dopiero wtedy, gdy „mieszkamy”, gdy „zawiesiliśmy bycie żywiołu”, dysponujemy naprawdę własnym ciałem, ale też jesteśmy świadomością, bytem odse-

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 148–161.

parowanym w swoim egoizmie, w swojej tożsamości i zarazem zdolnym już do „gościnności” (dzięki obecności kobiety w domu), do „przyjęcia innego człowieka, który pojawia się w moim domu”, kiedy go przed nim otworzę<sup>37</sup>. Wszystko to, jak widać, są warunki ukonstytuowania się dojrzałej, cielesnej i świadomej podmiotowości ludzkiej, jeszcze nieufundowanej etycznie, ale gotowej do spotkania z innym człowiekiem, z absolutnie Innym w „epifanii twarzy”, gotowej do odpowiedzi na wezwanie płynące z tej twarzy, do odpowiedzialności.

Urzeczywistnienie tego spotkania, wejście w „intrygę etyczną”, w rozmowę z innym, który przychodzi z absolutnej zewnętrzności i jednocześnie błaga mnie o pomoc i „naucza z wysoka”, niezastępowalne „wybranie” mnie do odpowiedzialności to, jak wiadomo, dla Levinasa na etapie *Całości i nieskończoności* najbardziej rzeczywiste i źródłowe ufundowanie podmiotu ludzkiego, podmiotu, dla którego etyka jest metafizyką, który zatem przedkłada ponad bycie *dobroć*. Na tym poziomie konstytucji podmiotowości „przygoda ontologiczna” się kończy. Epifania twarzy, w której przebłyskuje „idea Nieskończoności”, transcendencja – nie jest fenomenem, nie daje się ogarnąć (na podobieństwo Kartezjańskiej idei Nieskończoności) ani praktycznie (jak rzeczy), ani teoretycznie (jak pojęcia), nie podlega prawu przedstawienia, nie ustanawia żadnej wiedzy, nie proponuje żadnej *deskrypcji* – jest *preskrypcją*, wezwaniem do etycznego zachowania się.

W tym momencie staje zatem przed nami, ze względu na cel naszych rozważań, pytanie: czy warunki ukonstytuowania się podmiotowości właściwie etycznej, opisywane przez Levinasa jako różne sposoby spotkania z transcendencją, mają jeszcze charakter transcendentalnych warunków genezy tej podmiotowości? Otóż wydaje się, że na to pytanie musimy odpowiedzieć negatywnie. O ile analizowane przez nas fenomeny czy „wydarzenia” – „il y a”, „śmierć”, „kobiecość”, „płodzenie”, „rozkoszowanie się” i „praca-domostwo” – są albo jakąś

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 127, 172–203.



ontologiczną warstwą rzeczywistości, albo fenomenami odślanającymi jej ontologiczną konstrukcję i właściwy jej charakter, to właśnie o tyle mogą być potraktowane jako transcendentalne warunki *genezy* podmiotowości, że należą do obszaru szeroko rozumianego doświadczenia, oczywiście, ejdetycznie zredukowanego, jako jego dynamiczna struktura. Fenomeny te czy „wydarzenia” ukazują, jak i dzięki jakim sytuacjom w ontologicznej konstrukcji rzeczywistości pojawiają się możliwości oderwania się cielesnego podmiotu od jego samotności, jego materialności, jego terażniejszości, jego bytowej tożsamości i otworzenia się na wielorakość istnienia, na przyszłość, a także wywyższenia się ponad zwykle materialne bycie, choćby to wywyższenie miało się sprowadzać na razie tylko do estetycznego rozkoszowania się czy do egoistycznego, ale już świadomego zapanowania nad światem. Tymczasem transcendencja w „epifanii twarzy” wzywająca do odpowiedzialności i w tym niepowtarzalnym, niezastępowalnym wezwaniu ustanawiająca podmiot etyczny – tę figurę podmiotu, która dopiero naprawdę wykracza ponad bycie i staje się właściwym podmiotem – nie należy do nawet najszerszej pojmowanego obszaru doświadczenia, pochodzi spoza bycia, przekracza wszelką ontologię. Tak rozumiana przez Levinasa transcendencja nie może być uznana za transcendentalny warunek *genezy* w rozumieniu empiryzmu transcendentalnego – nie możemy mieć o niej żadnej wiedzy, żadna analiza jej nie rozjaśni.

Sam Levinas widzi to bardzo jasno. Z jednej strony wyrażnie charakteryzuje metodę stosowaną przez siebie przy opisie konstytucji odseparowanego i tożsamego z sobą podmiotu, jako metodę transcendentalną, o czym już wyżej wspomnieliśmy. Powiada, że „metoda, jaką tu stosujemy, zakłada wprawdzie szukanie warunku sytuacji empirycznych, ale wydarzeniom zwanym empirycznymi (...) przyznaje rolę ontologiczną polegającą na uściśleniu sensu fundamentalnej możliwości...”; dodaje, że „«momentów» przekształcania się inności świata w (podmiotową) tożsamość siebie – ciała, domu, pracy, wła-

ności, ekonomii – nie można uważać za dane empiryczne i przypadkowe (...), bo są to łączy samej struktury toż-samego” i że „egoizm, rozkoszowanie się, używanie życia, zmysłowość i cały wymiar wewnętrzności, jako aspekty separacji, są konieczne dla idei Nieskończoności, to znaczy dla relacji z Innym” oraz że „ma to znaczenie dla możliwości metafizyki”<sup>38</sup>. Z drugiej strony od początku określa swoje opisy spotkania z transcendencją w twarzy innego człowieka jako swoistą „dialektykę, której nie sposób w całej rozciągłości wyjaśnić” i której metoda „nie jest do końca fenomenologiczna”. Podkreśla zasadniczą różnicę między jakąkolwiek *przedmiotowością* i *transcendencją*, dodając, że pragnienie metafizyczne, które owa nieskończona transcendencja pobudza „jest pragnieniem krainy, w której wcale się nie urodziliśmy. Kraju całkowicie obcego, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy nie zawędrujemy”. Pragnienie metafizyczne „nie może antycypować upragnionego, nie może go uprzednio pomyśleć, lecz zmierza ku niemu po omacku, jak do czegoś innego, nieprzewidywalnego” i „nie sposób go zaspokoić”<sup>39</sup>. Nieskończona transcendencja nie może być transcendentalnym warunkiem odsłanianym w fenomenologicznej analizie.

Konstatacja powyższa odnosi się tym bardziej do Levinasowych ujęć podmiotowości ufundowanej etycznie z ostatniego okresu jego twórczości, kiedy to warunki funkcjonowania takiej podmiotowości stopniowo tracą ontologiczny charakter, nie dają się właściwie opisać w języku predykatywnym. W *Całości i nieskończoności* transcendencja, choć ma charakter pozazjawiskowy i pozatrześciowy, określana jest jeszcze najczęściej jako byt – różny od bytu podmiotowego, ale właściwie najbardziej rzeczywisty – a dojrzały etycznie podmiot, choć jest przez Innego kwestionowany w swej tożsamości, to zarazem jest też usprawiedliwiany, jest „autochtonem” w bycie.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 24–25, 169, 202.

<sup>39</sup> Por. *Czas i to, co inne*, s. 83; oraz *Całość i nieskończoność*, s. 18–21, 40–41.

W późniejszym okresie Levinas samokrytycznie skonstatuje, że ów język był ciągle zbyt ontologiczny. Wiąże się to ze zmianą „strzałki czasu”, jaka dokonuje się w ostatnim okresie. Levinas od początku traktował czas rzeczywisty, czas wielości, czas spotkania z innym, czas transcendencji jako czas dynamiczny, dyskretyczny, rozrywający totalność ciągłego czasu ekonomii, któremu ekwiwalencja wszystkich chwil nadaje charakter statyczny<sup>40</sup>. Ale o ile w pierwszych fazach twórczości tym wymiarem czasu, który otwierał i dynamizował podmiot-hipostazę, była przyszłość, to teraz staje się nim przeszłość. Dzieje się tak dlatego, że – jak sam Levinas tłumaczy<sup>41</sup> – przeszłość lepiej niż przyszłość pozwala opisać czas w jego diachronii, wymykającej się wszelkiemu przedstawieniu, reprezentacji (a więc pochwyceniu przez terażniejszość), wszelkiej intencjonalności i antycypacji. Pozwala ukazać zasadniczą bierność podmiotu, która jest warunkiem jego radykalnie etycznego zobowiązania, przed jakimkolwiek jego ontologicznym ustanowieniem – a o to teraz właśnie Levinasowi, w jego coraz głębszym drażeniu źródłowej etyczności człowieka, chodzi.

Nie będziemy już tu analizować tej ostatniej Levinasowskiej figury podmiotowości, dość zasadniczo różnej od poprzednich, w dużym stopniu ontologicznie ufundowanych. Przypomnijmy tylko, że jest to podmiot o strukturze diachronii, nie tyle wykraczający ponad swoją pierwotnie osiągniętą tożsamość (jak te wcześniej opisywane jego formy), lecz źródłowo *rozbity*, spotykający zupełnie Innego, obcego, nie na zewnątrz, lecz w sobie samym; podmiot, w którym ta inność, przyjmując strukturę „niepamiętnej przeszłości”, śladu nieobecnej transcendencji (nazywanej ze względu na swoją nietematyzowalność „onością”), zobowiązuje go do odpowiedzialności przed podjęciem jakiegokolwiek postanowienia, czyni go oskarżonym przed popełnieniem jakiegokolwiek winy. Jest

<sup>40</sup> Por. *Istniejący i istnienie*, s. 149–153.

<sup>41</sup> Por. *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 164–166.

to podmiot niezający swojego początku, *anarchiczny*, przemijający w starzeniu się bez „możliwej syntezy”, podmiot samej zmysłowej wrażliwości, „podatności na zranienie”, sama materialność, *hyle* poza wszelkim *logosem*, podmiot znajdujący inność w sobie w postaci nieskończonej cierpliwości wobec innego, w cierpieniu za niego aż po bycie jego zakładnikiem, aż po substytucję w śmierci za drugiego – ktoś właściwie *niebędący*. Ten inny wręcz go prześladuje, jest jego obsesją, „załazi mu za skórę”, rozbija go od wewnątrz, wyrzuca go poza bycie sobą, a jego właściwą odpowiedzią jest *dobroć*; ilustracją tej figury podmiotu jest macierzyństwo<sup>42</sup>. Wprawdzie cierpienie, macierzyństwo, a nawet radykalna diachroniczność dadzą się interpretować jako pewne fenomeny-struktury ontologiczne (analogicznie do np. rozkoszowania się i płodzenia) – a można też zaobserwować, że Levinas wykorzystuje i w tym przypadku opis warstwy bytowej *il y a* dla ukazania bezsensu, bezintencjonalności „substytucji innego” (tym razem jest to jednak funkcja pozytywna: *il y a* umożliwia absolutną bierność i bezinteresowność podmiotu<sup>43</sup>). Jednak to, co zasadniczo konstytuuje podmiot jako „zakładnika innego”, a więc „oność” jako zatarty ślad nieobecnej transcendencji, „niepamiętna przeszłość”, an-archiczna bierność, materialność przekraczająca wszelką inteligibilność, nie jest niczym takim, co dałoby się wysłowić w języku predykatywnym, w języku ontologicznym. Nie jest niczym takim, co mogłoby pełnić funkcje transcendentalne: uprzedniość warunków możliwości jest tutaj nietematyzowalna. Levinas zajmuje w tym przypadku stanowisko antytranscendentalistyczne.

Podsumujmy: We wcześniejszych fazach swej twórczości Levinas – choć celem jego było wykazanie źródłowości etycznego ufundowania ludzkiej podmiotowości, a tym samym przekroczenie dotychczas w filozofii panującego ufundowa-

<sup>42</sup> Por. *Inaczej niż być albo ponad istotą*, s. 19–32, 86–99, 116, 126–135, 165–200.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 271–275.

nia ontologicznego – posługuje się w znacznej mierze językiem ontologicznym i technikami klasycznie fenomenologicznymi. Chodziło mu bowiem o ukazanie *genezy* podmiotu, od jego najbardziej prymitywnych form do formy najdojrzałszej, w której zmienia się inwestytura sensu: sens nadawany sobie i światu pochodzi już nie od podmiotu, lecz od wezwania do odpowiedzialności dobiegającego z twarzy Innego. By to osiągnąć, musiał zwrócić się ku bytowym warunkom kształtowania się coraz bogatszych form podmiotowości, dojrzewającej do ostatecznej zmiany tej inwestytury. Musiał wytypować takie fenomeny – prawda, że już tutaj Levinas wykazał niezwykłą oryginalność, sytuującą go poza tradycyjną fenomenologią – które po redukcji ejdetycznej odsłaniały owe kolejne formy podmiotu i ich warunki. W tych genealogicznych procedurach Levinas stosował metodę transcendentalną, ściślej: metodę empiryzmu transcendentalnego. W ostatniej fazie twórczości Levinasowi nie chodzi już o genezę podmiotu ukonstytuowanego etycznie, lecz raczej o pomyślenie warunków, które odpowiadałyby najbardziej radykalnym wymogom etyczności. I oto okazało się, że warunki te, po pierwsze, nie tyle konstytuują podmiot, ile go rozbijają, dekonstruują, a po drugie, że właściwie nie dają się pomyśleć, bo są spoza bytu, spoza *logosu*. Postawa transcendentalna jest tu niemożliwa – zastępuje ją język eliptyczny i emfaticzny, swoista apofatyczna dialektyka. Jednak nie ma przecież jakiegoś przełomu, zerwania między tymi fazami twórczości Levinasa. Faza ostatnia jest wyraźnie radykalizacją – być może najostrzejszą z możliwych – dążeń filozofa ujawniających się od początku jego drogi myślowej. Pokazuje to choćby pośrednio – pozwólmy sobie na koniec na taką diagnozę, że fenomenologia jest takim nurtem filozoficznym, który skrywa w sobie mechanizm i pęd do przekraczania samej siebie, że jej istotą jest transgresja i że tu ujawnia się jej płodność, tak widoczna z dzisiejszej perspektywy. Zainspirowane głównie przez Levinasa takie propozycje filozoficzne, jak te Michela Henry’ego, Marca Richira czy Jean-Luca Marion, eksplorują

ce obszary pozazjawiskowe, mówiące nawet o „fenomenach niezjawiskowych”, tkwią przecież głęboko w tradycji fenomenologicznej z całym jej sztafarszem, obejmującym też nastawienie transcendentalne.