

Marcin Waligóra **Etyczny projekt Emmanuela Levinasa – fenomenologia czy antyfenomenologia?**

Cel, jaki towarzyszy mi w konstrukcji tak stawianego, tytułowego zagadnienia można rozumieć co najmniej dwojako. Po pierwsze, jako próbę odpowiedzi na pytanie o „czystość dyskursywną” twórczości Emmanuela Levinasa. Po drugie, jako próbę zakreślenia granic fenomenologii. I to właśnie ten drugi problem skłonił mnie do stworzenia katalogu podstawowych narzędzi teoretycznych oferowanych przez autora *Całości i nieskończoności*. Pytanie o „fenomenologiczność” jego teorii istotne jest, moim zdaniem, o tyle, o ile przeradza się w dociekanie dotyczące zasięgu tej dyscypliny, w pytanie o jej tożsamość.

Próbując zaklasyfikować projekt Levinasa jako fenomenologiczny, zastosuję dwa kryteria. Pierwsze z nich zostało przedstawione przez Herberta Spiegelberga w *The Phenomenological Movement*¹. W przypadku fenomenologii trudno mówić o doktrynie czy nurcie m.in. ze względu na różnorodność tez przedmiotowych głoszonych przez fenomenologów. W takim momencie pomocne okazuje się bądź prześledzenie tez metafizycznych, bądź źródeł i inspiracji danego myśliciela². W pierwszej części artykułu skupię się więc na odtworzeniu fenomenologicznych inspiracji Emmanuela Levinasa. Szczególną uwagę poświęcę przy tym jego specyficznej interpretacji fenomenologii oraz zarzutom stawianym Edmundowi Husserlowi i Martinowi Heideggerowi.

Drugim kryterium będzie próba wyodrębnienia z teorii Levinasa kategorii doświadczenia źródłowego (pierwotnego, sensotwórczego). Uważam bowiem, że tak właśnie można określić wspólny mianownik tez przedmiotowych głoszonych przez fenomenologów³. Odpowiem więc na pytanie czy „doświadczenie pierwotne” jest, wedle Levinasa, doświadczeniem fenomenologicznym.

¹ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Nijhoff, The Hague 1982.

² Por. także: S. Judycki, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentna*, w: M. Waligóra (red.), *Principia – fenomenologii* (*Principia*, tom XLVII-XLVIII), Aureus, Kraków 2007.

³ Argumenty na rzecz takiego kryterium przedstawiam w artykule M. Waligóra, *Krytyka naoczności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, *Kwartalnik Filozoficzny*, tom XXXIV, z. 3/2006.

1. Źródła i inspiracje

Przez pewien czas Emmanuel Levinas był traktowany przede wszystkim jako znawca i komentator Talmudu. Z czasem jednak stał się, obok m.in. Gurwitscha i Heringa, jednym z najważniejszych popularyzatorów fenomenologii we Francji, jej wczesnym komentatorem i tłumaczem. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że zaproponowane przez Emmanuela Levinasa drogi interpretacyjne, a w pewnym stopniu także stosowane przez niego francuskie ekwiwalenty terminologiczne, zaważyły w dużej mierze na specyficznej recepcji fenomenologii we Francji. Sam Levinas, zafascynowany (przynajmniej przez pewien czas) projektem zarówno Husserla, jak i Heideggera, obok pracy popularyzatorskiej i badań historycznofilozoficznych, dokonał także daleko idącej interpretacji filozofii obu fenomenologów. Wykładnia ta, połączona z pewnymi intuicjami płynącymi z judaizmu, stała się podstawą dla wypracowania oryginalnego stanowiska filozoficznego.

1.1. Fenomenologiczny projekt Husserla w interpretacji Levinasa

Levinas zainteresował się filozofią Husserla jako jeden z pierwszych myślicieli we Francji. Z Husserlem zetknął się bezpośrednio podczas rocznego pobytu w Freiburgu (1928-1929), w czasie którego uczęszczał na seminaria autora *Idei*. W 1930 r. poświęcił mu swoją dysertację pt. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, która wraz z szeregiem recenzji i artykułów (zebranych w wydany w 1947 r. tomie *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*) ukształtowała rozumienie fenomenologii wśród całego pokolenia francuskich intelektualistów (m.in. Jean-Paula Sartre'a i Paula Ricouera). Te wczesne, historycznofilozoficzne i popularyzatorskie teksty oddają sprawiedliwość projektowi autora *Badań logicznych*, pisane są bowiem z interpretacyjną starannością i powściągliwością. Obok pracy komentatorskiej w 1931 roku Levinas przetłumaczył wraz z Gabrielle Peiffer wygłoszone przez Husserla dwa lata wcześniej w Paryżu *Medytacje Kartezjańskie*.

Wydaje się, że tłumaczenie to rzutuje na późniejszą Levinasowską interpretację Husserla (albo jest wyrazem uprzedniego rozumienia, z czasem tylko utrwalanego). Jeden z elementów tej interpretacji opiera się bowiem na nieuzasadnionym rozumieniu używanego przez Husserla w *Medytacjach Kartezjańskich* terminu *Vergegenwärtigung* jako „reprezentacji”. Tak też termin ten zostaje przełożony we francuskim wydaniu *Medytacji*. Pisze o tym polski tłumacz, Andrzej Wajs: „Francuscy tłumacze [Peiffer i Levinas – M.W.] popełniają w tej materii błąd fundamentalny, proponując *la représentation*, termin, który kojarzy się z reprezentacją zmysłową z *Badań lo-*

gicznych i jest tu absolutnie niedopuszczalny, zwłaszcza że w żaden sposób nie oddaje choćby w części intencji zawartej w Husserlowskim *Vergegenwärtigung*”⁴. Levinasowska wizja Husserlowskiej fenomenologii będzie od tej pory opierać się w dużej mierze na rozumieniu zabiegu „uobecnienia” jako „reprezentacji” i „mediacji”. Usiłowanie przywrócenia należnej funkcji relacji twarzą-w-twarz i odróżnienia jej od relacji poznawczej, powodowane jest m.in. uznaniem tej ostatniej za „reprezentującą” i „zastępującą sam przedmiot (a w tym przypadku podmiot) elementem mediacyjnym”. Taka jest w każdym razie jedna z głównych linii Levinasowskiej krytyki Husserla i fenomenologii w ogóle. Ale i w nią wpisana jest swoista ambiwalencja. Często Levinas przyznaje bowiem, że Husserl próbował dowieść, że w na-oczności konstytuowany jest przedmiot sam, jako samoobecnie dany. Widać to np. w artykule z 1959 r. *Réflexions sur la 'technique' phénoménologique*⁵. Autor *Całości i nieskończoności* pisze tam o bezpośredniej obecności przedmiotu z „krwi i kości”.

Wiele innych elementów Levinasowskiego rozumienia Husserla wydaje się także nie do końca ugruntowane. Wymienię tylko kilka przykładów.

Levinas zdaje się traktować Husserlowskie rozważania dotyczące intersubiektywności jako opis konkretnej, empirycznej relacji między dwiema osobami. Większość zarzutów, formułowanych przez Levinasa pod kierunkiem filozofii Husserla, opiera się na takiej właśnie interpretacji. Mijają się więc z faktycznym zamierzeniem teoretycznym autora *Idei*. Levinas uważa także, że Husserl w swej teorii intersubiektywności podporządkowuje Ja poznającemu inne Ja, czyniąc je całkowicie przejrzystym i możliwym do „uchwycenia” w poznaniu. Konstytucja innego Ja, opisana w *Medytacji Piątej*, jest, zdaniem Levinasa, konstruowana na podobieństwo konstytucji przedmiotu⁶. By odeprzeć tę niesprawiedliwą interpretację, wystarczy starannie prześledzić złożony proces konstytucji innego Ja, zawarty w *Medytacji Piątej*⁷.

Levinas opisuje pewien, jak uważa, paradoks filozofii Husserla. Autor *Całości i nieskończoności* zauważa mianowicie, że każda teoria konstruowana jest w taki sposób, że zawiera odniesienie do innych Ja (choćby poprzez swoją dyskursywność), tymczasem „u Husserla Inny, który tę komunikację

⁴ A. Wajs, *Przypisy tłumacza*, w: E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 311, przypis 24.

⁵ E. Levinas, *Réflexions sur la 'technique' phénoménologique*, w: tenże, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, s. 95-107.

⁶ Zob. m.in. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 64.

⁷ Więcej na temat rozbieżności między zarzutami wobec Husserla, a faktycznymi argumentami tego ostatniego pisze m.in. Søren Overgaard w artykule *On Levinas' Critique of Husserl*, w: D. Zahavi, S. Heinämaa, H. Ruin (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Dodrecht-Boston-London: Kluwer AP 2003, s. 115–133.

umożliwia, jest najpierw konstytuowany przez monadyczne myślenie”⁸. Wydaje się, że i ten zarzut jest nie do końca zasadny. Samo powstawanie teorii nie jest wpisane w proces *rekonstrukcji* sposobu konstytucji innego Ja. Husserl nie twierdzi bowiem, że oto naprawdę znalazł się w „punkcie zero”, w którym to świat zacznie dopiero nabierać sensu (wówczas niemożliwa byłaby także komunikacja językowa i konstruowanie teorii fenomenologicznej). Cały poredukcyjny proces ma być pewnym zabiegiem czysto metodologicznym, pozwalającym na *odtworzenie* sposobu konstytucji pojawiających się grup fenomenów, od najprostszycych do tak złożonych, jak inne Ja. Choć można się oczywiście spierać, czy taki zabieg jest w ogóle możliwy. Uwaga Levinasa wpisuje się w grupę zastrzeżeń, które głoszą, że poredukcyjna teoria ma poważne problemy językowe. Także i temu zarzutowi brak jednak staranności, która rzetelnie odnosiłaby się do dążeń Husserla.

Poza wymienionymi wyżej zarzutami, część wątpliwości Levinasa wysuwanych pod adresem programu Husserla pokrywa się z tymi, które przedstawił wcześniej Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927). Widać to już w pierwszej pracy poświęconej Husserlowi *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Levinas uznaje tam redukcję za pewien moment egzystencji, w niej właśnie mający swą podstawę. Sugeruje także, że elementy koncepcji autora *Badań logicznych* można wykorzystać do badania intencjonalnego charakteru życia praktycznego i aksjologicznego⁹.

W późniejszych pracach wciąż łatwo zauważyć elementy Heideggerowskiej krytyki Husserla. W *Le permanent et l'humain chez Husserl* (1960) Levinas podkreśla utopijność ahistorycznego nastawienia poredukcyjnego¹⁰. W *Całości i nieskończoności* (1961) francuski filozof porzuca refleksję dotyczącą Ja transcendentalnego, wygłaszając frazy, które mogłyby być częścią *Bycia i czasu*: „Świadomość świata jest już świadomością *przebywającą* w świecie”¹¹, „Przedstawianie jest uwarunkowane. Jego transcendentalnej pretensji nieustannie zaprzecza życie, od razu pogrążone w bycie”¹². Podobnie jak Heidegger, Levinas oskarża także Husserla o „uprzedmiotowienie” tego, czego uprzedmiotowić się nie da – innego Ja i np. nieskończoności¹³. Takie uprzedmiotowienie rozumiane jest przez Levinasa jako traktowanie pewnych (niemożliwych do uobecnienia) fenomenów przede wszystkim jako elementu podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej,

⁸ Tamże, s. 249.

⁹ E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin 1970, s. 222 n.

¹⁰ E. Levinas, *The Permanent and the Human in Husserl*, w: *Discovering Existence with Husserl*, Northwestern UP, Evanston, s. 133.

¹¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 175.

¹² Tamże, s. 196.

¹³ Tamże, s. 250. Levinas pisze tam: „Husserl, który w *cogito* widzi subiektywność bez żadnego oparcia poza nią, konstytuuje nawet ideę nieskończoności, czyniąc z niej przedmiot”.

którą to autor *Całości i nieskończoności* próbuje przekroczyć (na rzecz relacji etycznej).

Obok powyższych zarzutów, formułowanych bezpośrednio pod adresem Edmunda Husserla, prace Levinasa są tak naprawdę nieustannym dialogiem – polemiką zarówno z Husserlem, jak i z Heideggerem. Cały zaś projekt autora *Inaczej niż być* jest oparty na pewnej wizji fenomenologii obu myślicieli, wedle której oba projekty powinny zostać uzupełnione bądź przewyciężone na rzecz ugruntowania w szeregu bardziej pierwotnych doświadczeń. Zarówno Husserl, jak i pod wieloma względami Heidegger, traktowani są przez Levinasa jako przedstawiciele paradygmatu myśli Zachodu, który powinien zostać znacznie zmodyfikowany bądź zupełnie przewyciężony. W dalszej części przedstawię szereg argumentów skierowanych przeciwko temu paradygmatowi. Zarzuty te Levinas traktuje także jako częściową krytykę programów Husserla i Heideggera.

Obok krytyki Husserla prace Levinasa zawierają także apologię wielu pomysłów twórcy dwudziestowiecznej fenomenologii. Przez cały okres swojej twórczości Levinas z aprobatą wyraża się o Brentanowsko-Husserlowskiej teorii intencjonalności. Uważa, że to właśnie koncepcja intencjonalności otwiera perspektywę aksjologiczną¹⁴. Pozytywnie pisze także o antyspekulacyjności metody fenomenologicznej. Najważniejszym zaś świadectwem poważania fenomenologii Husserlowskiej jest fakt, że Levinas całą swą koncepcję (bądź koncepcje, jeśli zechcemy różnicować fazy jego myśli) opiera na terminach, które albo zostały wypracowane w dotychczasowych teoriach fenomenologicznych, albo powstają w opozycji do nich, czerpiąc swą dialektyczną siłę z negacji. W późnych latach swego życia, w 1981 roku, Levinas, opowiadając o pierwszej lekturze *Badań logicznych*, powie: „Powoli pojawiła się w moim umyśle istotna prawda Husserla, w którą wierzę jeszcze dzisiaj, nawet jeśli, idąc za tą metodą, nie zachowuję wszystkich przykazań szkoły”¹⁵.

1.2. Zarzuty wobec fenomenologicznego programu Heideggera

Stosunek Emmanuela Levinasa do Martina Heideggera jest dość skomplikowany. Autor *Inaczej niż być* po raz pierwszy zetknął się z uczniem Husserla bezpośrednio w 1929 roku, podczas dyskusji poświęconej filozofii Kanta w Davos (wówczas to doszło do znanej dysputy pomiędzy Heideggerem i Cassirerem). Zafascynowany myślą niemieckiego filozofa, Levinas

¹⁴ Por. m.in. E. Levinas, *La théorie de l'intuition...*, dz. cyt., s. 223; tenże, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 111 n.

¹⁵ E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1985, s. 23.

zaczął pisać książkę poświęconą jego filozofii: jej pierwsza część ukazała się w 1932 r. jako artykuł *Martin Heidegger et l'ontologie*. Zrezygnował jednak z pracy nad książką, kiedy Heidegger otwarcie poparł działalność partii narodowosocjalistycznej (kolejne wydanie artykułu zostało zaś zmienione – Levinas usunął z niego apologię Heideggera). Część prac Levinasa, dotyczących filozofii autora *Bycia i czasu*, można także znaleźć w wydanym w 1949 r. zbiorze *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Z czasem Levinas przyjął punkt widzenia, wedle którego poglądy filozoficzne Heideggera ściśle wiążą się z jego działalnością polityczną (odpowiednikiem tego stanowiska w skali globalnej jest przekonanie autora *Całości i nieskończoności*, że paradygmat filozofii Zachodu ma swe konsekwencje kulturowo-cywilizacyjne, z Holokaustem włącznie). Dlatego jednym z głównych celów projektu Emmanuela Levinasa stała się kompleksowa krytyka filozofii Martina Heideggera. Obok słynnego artykułu *L'ontologie est-elle fondamentale?* opublikowanego w 1959 r., zarzuty wobec Heideggera zawarte są przede wszystkim w *Całości i nieskończoności* (1961) oraz w *Inaczej niż być lub ponad istotą* (1974).

Już w *L'ontologie est-elle fondamentale?* pojawia się zarzut, który będzie przez Levinasa powtarzany wielokrotnie – Heideggerowskie bycie pełni w ontologii fundamentalnej identyczną funkcję, jaką pełnił byt w dotychczasowej tradycji myśli Zachodu. To funkcja scalająca, podporządkowująca i homogenizująca. Bycie staje się horyzontem rozumienia i zjawiania się bytów. Z czasem te zarzuty staną się coraz bardziej natarcywe.

Najbardziej chyba negatywny obraz Heideggera wyciera z *Całości i nieskończoności*. Myśl autora *Bycia i czasu* staje się figurą zła. Levinas momentami zdaje się traktować Heideggera jak Nietzsche Sokratesa – obraz skonstruowany przez krytyków zadziwia kogoś, kto choć trochę zna poglądy krytykowanych.

Przed wszystkim Heidegger wpisuje się swoimi rozważaniami w obojętny paradygmat filozoficzny – próbuje poznać, zrozumieć i opanować bycie. Levinas nie dostrzega przy tym, że cel *Bycia i czasu* zostaje zmodyfikowany w trakcie analiz – okazuje się, że bycie jest fenomenem nie do końca uchwytym. O wiele rzeczy można Heideggera oskarżyć, trudno jednak zarzucić mu brak subtelności w przedstawianiu bycia jako czegoś, czego nie da się ani całkowicie poznać, ani w pełni zrozumieć, a już na pewno nie „opanować”. Zdaje się, że idea całkowitego zrozumienia bycia, wyraźna przede wszystkim w początkowych partiach *Sein und Zeit*, służy raczej jako zabieg heurystyczny, który pozwala Heideggerowi na ustosunkowanie się do celów i metod proponowanych przez Husserla.

Levinas twierdzi, że wczesna filozofia Heideggera, podobnie zresztą jak myśl Husserla, jest filozofią ego – refleksją podporządkowaną podmiotowi. Rzeczywiście można się z tą tezą zgodzić. Ontologia fundamentalna to dla

Heideggera analityka *Dasein* – bytu, który jest nam „ontycznie najbliższy”. Teza ta, która jest zdaniem Levinasa błędem, zdaje się jednak niepodważalna. Niepodważalną jest bowiem siła i pierwszeństwo pewnych pierwszoosobowych przeżyć i doznań. Na płaszczyźnie fenomenologicznej – czy też, jak chce Heidegger, ontologicznej – trudno jest argumentować przeciwko oczywistości własnych przeżyć (doznań, działań, aktów) stanowiących o wyróżnionym (fundamentalnym) statusie Ja. Widać to wyraźnie w teoretycznych zmaganiach Husserla zapisanych w *Medytacji Piątej*. Levinasa jednak nie interesują fakty tylko postulaty. Uznając, że etyka jest „filozofią pierwszą”, głosi pierwszeństwo postulatu poprzedzającego fakt (fenomen). W ten sposób zachęca, abyśmy postępowali i teoretyzowali tak, aby nie uwzględniać ontologicznie i epistemicznie wyróżnionego statusu Ja. Postuluje, aby, pomijając oczywistość pewnych fenomenów, działać i teoretyzować tak, jak gdyby wyróżniony status przysługiwał innemu Ja. W ten sposób należy rozumieć, jak sędzę, Levinasowskie hasło „etyka jest filozofią pierwszą”. Jeśli jednak tak rozumieć dążenie teoretyczne Levinasa, to zarzut wobec Heideggera traci swą moc – Heidegger skupia się na opisie fenomenów takimi, jakie się jawią. I na poziomie epistemicznym, czy ontologicznym, racja jest po jego stronie. Być może, że nie przeszkadza to wcale w przyjęciu pewnych postulatów, np. tych wysuwanych przez Levinasa.

Levinas idzie w swym zarzucie dalej: „Przeciwstawiamy się także Heideggerowi – pisze – który stosunek z innym człowiekiem podporządkowuje ontologii [...] nie widząc, że źródłowe obcowanie z Innym polega na sprawiedliwości i niesprawiedliwości”¹⁶. Uważam, że ten zarzut jest także nietrafny. Heidegger przyjmuje postawę badawczą w krytyczny sposób – zdaje sobie sprawę z jej ograniczeń i próbuje czerpać z innych źródeł „poznawczych”. W nastawieniu badawczym inne Ja jawi się tak, a nie inaczej; Heidegger twierdzi, że jako *Mitdasein*. Trudno jednak sądzić, że taki opis wiąże się koniecznie z „podporządkowaniem stosunku z innym człowiekiem ontologii” – sfera życia (ewentualnie bycia) jest w oczywisty sposób o wiele bogatsza niż sfera teorii, Heidegger podkreśla to wielokrotnie. Hierarchia nakreślona przez Heideggera jest w tym przypadku bardzo czytelna: to teoria (fenomenologia, ontologia) czerpie ze sfery przedteoretycznej. Gdyby zarzut Levinasa osłabić i podać go w formie probabilistycznej, wówczas trzeba zgodzić się, że stanowisko Heideggera nie wyklucza sytuacji, w której teoria może mieć wpływ na sferę przedteoretyczną i dostarczać jej pewnych schematów.

W *Całości i nieskończoności* odnaleźć można także szereg zarzutów, które dotyczą sposobów bycia *Dasein* – struktury i hierarchii egzystencjałów. Levinas twierdzi m.in., że rzecz wcale nie jawi się pierwotnie jako na

¹⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 92.

rzędzie, najpierw bowiem szukamy wyróżnionego „miejsca do zamieszkania”, domostwa – rzeczywistość widzimy więc pierwotnie poprzez pryzmat owej funkcji¹⁷. Levinas próbuje podważyć także opisaną przez autora *Kant a problem metafizyki* struktury *Bewandtnis*: „Rzeczy nie są, jak u Heideggera – pisze Levinas – podstawą miejsca, kwintesencją wszystkich relacji, które stanowią o naszej obecności na ziemi [...]. Faktem ostatecznym jest stosunek Toż-Samego z Innym, moje przyjęcie Innego, kiedy rzeczy pojawiają się nie jako to, co buduję, lecz jako to, co dają”¹⁸. Podważa także pierwotność *Geworfenheit*¹⁹.

W *Inaczej niż być* większość zarzutów zostaje powtórzonych. Levinas przede wszystkim kładzie zaś nacisk na przypisanie przez Heideggera byciu funkcji bytu: „sama ontologia fundamentalna, piętnująca pomieszanie bycia i bytu, mówi o byciu jako o zidentyfikowanym bycie”²⁰. Levinas ma tu najprawdopodobniej na myśli fakt, że Heidegger próbuje bycie zrozumieć i rozjaśnić. Takie dążenie, bez uprzedniego wyłączenia z tej operacji uprzywilejowanych sposobów bycia i wyróżnionych bytów – innych Ja, jest, zdaniem Emmanuela Levinasa, błędem.

1.3. Husserl i Heidegger jako typowi myśliciele Zachodu

Pomijając opisane zarzuty szczegółowe, obaj fenomenologowie popełniają błąd kardynalny. Jest to błąd charakterystyczny, zdaniem Levinasa, dla całej tradycji zachodniego myślenia, zdominowanego przez „grecki paradygmat”. Oddajmy głos autorowi *Całości i nieskończoności*: „Wszystkie nasze rozważania służą krytyce nie dającego się wykorzeńić przekonania każdej filozofii, że ostateczną relacją z transcendencją jest obiektywne poznanie, że Inny człowiek – choćby był różny od rzeczy – musi być obiektywnie poznany, nawet jeśli wolność zadaje kłam tej poznawczej tęsknocie”²¹.

Krytyka filozofii Zachodu, przeprowadzana przez Emmanuela Levinasa, utrzymana jest w tonie, który może wzbudzić wiele kontrowersji. Emfaza łączy się tu z wieloznaczną metaforyką, część argumentów i przykładów zaskakuje swą konfiguracją i nadmiernym uogólnieniem. Tak też jest i z głównym zarzutem wobec tradycji myślowej zachodniej kultury – Levinas podważa mianowicie jej dążenie do poznania za wszelką cenę. Powód, który podaje, jest przy tym dość zrozumiały. Spośród szeregu bytów należy wyłączyć pewien ich uprzywilejowany rodzaj – inne Ja. Względem tych bytów

¹⁷ Tamże, s. 197.

¹⁸ Tamże, s. 77.

¹⁹ Tamże, s. 189.

²⁰ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 75.

²¹ Tamże, s. 93.

należy przyjąć raczej postawę etyczną niż poznawczą. Poznanie bowiem jest wstępem do tego, co – wychodząc poza słownik Levinasa – nazwać można „przemocą symboliczną”. Wchodząc w relację poznawczą, relację podmiotowo-przedmiotową, zaczynamy proces uprzedmiotowienia innego Ja (traktowania go jak poznawany przedmiot). Jego wynikiem jest schemat pojęciowy i definicja, stająca się reprezentacją innego Ja i pozwalająca na zabiegi wiążące się z traktowaniem go jako przedmiotu właśnie – zdefiniowanie, przyporządkowanie i „zamknięcie w pojęciu”. W tle tych rozważań obecny jest oczywiście konkretny historyczny przykład, do którego Levinas rzadko odwołuje się wprost – Holokaust. Definicja, przyporządkowanie do pewnego zbioru czy grupy, ułatwia zarówno myślenie, jak i postępowanie, w którym innego Ja nie traktuje się jak człowieka, tylko jako przedstawiciela takiej grupy. Określenie „Żyd” jest wystarczającą kwalifikacją, uruchamiającą pewien sposób myślenia i szereg wysoce sformalizowanych zabiegów. Wydaje się, że przesłanki, na których Levinas opiera swoją krytykę, są dość czytelne i zrozumiałe.

Trudno jest się jednak zgodzić z rozległością tej krytyki i postulatami opartymi na jej podstawie. Czasem bowiem ma się wrażenie, że Levinas próbuje całkowicie „zabronić poznania”, albo przynajmniej całkowicie zabronić poznania drugiego Ja. Nie trzeba chyba podawać subtelnych argumentów przeciwko takiemu postulatowi. Dość powiedzieć, że w takim razie nie powinniśmy zajmować się ani medycyną, ani psychologią, ani antropologią.

Jeżeli zaś traktować propozycję Levinasa jako postulat szczególnej staranności o element etyczny przy prowadzeniu takich badań, dążenie autora *Całości i nieskończoności* wydaje się jak najbardziej uzasadnione. Taki osłabiony zarzut postawiony Husserlowi i Heideggerowi może być w pewnym stopniu zasadny. Głównym elementem Husserlowskiej etyki jest kategoria odpowiedzialności poznającego Ja (filozofa, teoretyka, fenomenologa) za uzdrowienie kultury Zachodu, która staje się coraz bardziej irracjonalna. Levinas próbuje zaś pokazać, że sama racjonalność nie jest gwarancją etyczności. Heidegger zaś rzeczywiście zdaje się etyczne elementy swojego namysłu podporządkowywać *Dasein* – przykładem jest choćby specyfika definicji sumienia.

Drugim głównym zarzutem, wysuwanym przez Emmanuela Levinasa względem paradygmatu filozofii Zachodu, jest jej dążenie do totalności i pełni. Ten zarzut, charakterystyczny zresztą zarówno dla współczesnej filozofii francuskiej, jak i całego egzystencjalizmu, obrósł już w obszerne komentarze. Levinas w tytule swojego głównego dzieła przeciwstawia całości nieskończoność. Nieskończoność, niepoznawalność i inność to główne figury, które zostały zapoznane przez zachodnią filozofię. Żadne z narzędzi dyskursywnych, którymi dysponuje ta filozofia, nie radzi sobie, zdaniem

Levinasa, z tymi kategoriami. Albo zostają one zmarginalizowane i zdefiniowane negatywnie, albo poddane homogenizacji i połączone z innymi kategoriami, które lepiej współgrają z paradygmatem zachodniej filozofii.

I znów zarzut Levinasa razi tą samą cechą, o którą oskarżona jest dotychczasowa filozofia – generalizacją i ujednoczeniem (albo, żeby przewrotnie użyć Levinasowskiej kategorii – totalizacją). Przyznać trzeba, że fenomenologia w projekcie Husserla nie ma granic – dąży do opisanie wszelkich struktur. Nie można jednak zapominać o tym, że Husserl nieustannie przypominał także o niemożliwości osiągnięcia tego celu. Całkowita pełnia nie jest możliwa ani na poziomie mikrobadań fenomenologicznego, ani na poziomie makro – teoretycznego wyczerpania wszelkich zadań. Zarzut Levinasa charakteryzuje trafnie jedynie idealny (i paradoksalnie, niemożliwy do spełnienia) cel fenomenologii, mija się zaś z faktycznymi sposobami jego realizacji. Sam autor *Całości i nieskończoności* także musiał być tego świadom, w latach osiemdziesiątych mówił bowiem: „wraz z Husserlem odkryłem konkretny sens samej ‘pracy w filozofii’, bez zamykania się od razu w jakimś systemie dogmatów”²².

Wyjątkowo niesprawiedliwym zdaje się zaś kierowanie tego zarzutu pod adresem projektu Heideggera. Trudno znaleźć myśliciela, który wydrążyłby większą niż dyskursywną, pozwalającą na naprowadzanie na wszelkie „fenomeny płochliwe”. Sam Heidegger idzie, przynajmniej w zakresie zarzutu Levinasa, dokładnie tą samą drogą i akurat w tym punkcie zapewne utożsamiały swój program filozoficzny (przed, jak i po „zwrocie”, lub „zwrotach”, jak twierdzą niektórzy) z dążeniem autora *Całości i nieskończoności*. Największym nieporozumieniem wydaje mi się zaś konkretna krytyka kierowana względem Heideggera w obrębie tej generalizacji – wspomniane już oskarżenie o rzekome „uprzedmiotowienie” bycia²³.

2. Wtórne i pierwotne. W poszukiwaniu doświadczenia fenomenologicznego

Spróbuję poniżej przybliżyć wprowadzone przez Emmanuela Levinasa podstawowe rozróżnienia i hierarchie. Część z nich jest dobrze znana i wielokrotnie opisana. Sądzę, że warto jednak sięgnąć do nich raz jeszcze, aby zastanowić się, w jakiej pozostają relacji do klasycznych narzędzi fenomenologicznych. Pozwoli to odpowiedzieć na pytanie, czy Husserlowskie i Heideggerowskie pomysły metodologiczne pozwalają, zdaniem autora *Całości i nieskończoności*, dotrzeć do kluczowych (źródłowych, sensotwórczych) doświadczeń.

²² E. Levinas, *Etyka i nieskończoność*, dz. cyt., s. 23

²³ E. Levinas, *Inaczej niż być*, dz. cyt., s. 75.

2.1. Poznanie i rozmowa

Główne cechy, jakie Levinas przypisuje relacji poznawczej, opisałem już powyżej. Część z nich to powtórzenie zarzutów Heideggera z okresu *Sein und Zeit*, część zaś ma swe źródło w nowej, Levinasowskiej perspektywie, wedle której to „etyka jest filozofią pierwszą”. Zdaniem autora *Całości i nieskończoności* poznanie jest specyficznym nastawieniem względem bytu (fenomenu), które wiąże się z uprzedmiotowieniem go. Poznanie jest też wyrazem chęci zastąpienia poznawanego elementu jego pojęciowym, definicyjnym substytutem. Pojęcie i definicja ułatwiają bowiem działanie i instrumentalizację. Ten sposób rozumowania Levinas zawdzięcza zapewne koncepcji Henri Bergsona. Takie właśnie cechy przypisywał bowiem Bergson analitycznemu poznaniu intelektualnemu. Autor *L'évolution créatrice* nie podważał oczywiście zupełnie ważności takiego poznania – to ono umożliwia nam bowiem działanie i w efekcie także przetrwanie. Tymczasem Levinas idzie krok dalej – *Całość i nieskończoność* zdaje się mieć wymowę, którą można by zawrzeć w hasle „nie będziesz poznawał!” Wielokrotnie bowiem wypowiada się negatywnie na temat relacji poznawczej w ogóle: „Byt poznawany można pozbawić jego inności [...] wtedy, gdy ujmuje się go za pośrednictwem trzeciego terminu – terminu neutralnego, który sam nie jest bytem. [...] Za taki trzeci termin można uznać myślane pojęcie”²⁴ i dalej „W jasności pojmowania byt zewnętrzny jawi się jako dzieło myśli, która go przyjmuje [...] myśl panuje nad myślanym przedmiotem, który traci swój opór zewnętrznego bytu. To panowanie myśli jest całkowite i jakby twórcze; przyjmuje postać nadawania sensu: przedmiot przedstawienia sprowadza do noematu”²⁵.

Żydowska tradycja nakazująca powstrzymanie się od prób poznania Boga zostaje tu rozciągnięta także na inne Ja, a poprzez hasło „etyki jako filozofii pierwszej”, być może także na inne sfery. Trudno wyobrazić sobie jednak, że te postulaty mogłyby mieć faktyczne zastosowanie. Uważam, że Levinas dokonuje tu raczej intelektualnej prowokacji.

Szczególnie interesujący jest jednak dla Levinasa efekt wejścia w relację poznawczą z innym Ja. Poznanie drugiego człowieka to zdaniem autora *La théorie de l'intuition* „oswajanie go”, czynienie go kimś „własnym”, znanym, przewidywalnym, pojmowalnym, skończonym. Inny „staje się” treścią przedstawienia, kimś możliwym do zamknięcia w definicji, kimś – można by rzec – swojskim. Poznaniu i rozumieniu Levinas przeciwstawia specyficznie pojętą rozmowę. Autor *Całości i nieskończoności* postuluje przyjęcie takiego nastawienia w kontakcie z wybranym typem fenomenów – innymi Ja,

²⁴ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 30.

²⁵ Tamże, s. 136.

które zamiast wejścia w podmiotowo-przedmiotową relację poznawczą skłania do przejścia w relację podmiotowo-podmiotową (rozmowę). *Rozmowa* – pisze – lepiej niż rozumienie ustanawia relację z bytem, który z istoty pozostaje transcendentny”²⁶.

O ile poznanie i chęć pojęcia są, zdaniem Levinasa, przejawami aktywności Ja zmierzającego do podporządkowania, o tyle rozmowa zmienia hierarchię pomiędzy dwoma elementami relacji. W relacji podmiotowo-przedmiotowej podmiot poznający górował nad przedmiotem poznawanym, w rozmowie zaś nie tyle chodzi o zrównanie obu elementów, co o dobrowolne usytuowanie się na pozycji niższej niż inne Ja (emfaticznie nazywane przez autora *Inaczej niż być* m.in. „mistrzem” bądź „nauczycielem”). Levinas podkreśla także, że rozmowa jest jedynym stosunkiem, w którym „byt jaśniej swoim własnym światłem”²⁷, tzn. nie jest zapośredniczony przez reprezentację. Chodzi tu jednak najprawdopodobniej wyłącznie o pewien rodzaj bytu – inne Ja, uczestnika rozmowy.

Przygotowania do rozmowy (odpowiednie „nastawienie” Ja) i zachowanie „ostrożności” podczas jej przebiegu przypomina Heideggerowskie opisy zachowania *Dasein* podczas oczekiwania na fenomeny płochliwe. W takiej perspektywie inne Ja także należałoby umieścić na liście fenomenów, które ujawniają się częściowo, a możliwość obcowania z nimi nie jest kontrolowane przez Ja w pełni. Przypominam jednak, że ten fakt dostrzegali już sam Husserl – jego definicje obcości i jej szczególnego przypadku – innego Ja, nierzadko mogłyby zostać zastosowane także przez Levinasa, nie wchodząc w konflikt z proponowanymi przez niego podziałami. Autor *Całości i nieskończoności* zdaje się tego nie dostrzegać, uwypuklając przede wszystkim generalne, zupełnie odmienne, cele teoretyczne własnej filozofii i filozofii Husserla.

2.2. Metafizyka i ontologia

W *Totalité et Infini* Levinas odróżnia metafizykę od ontologii. Punktem wyjścia dla tego rozróżnienia zdaje się Heideggerowskie pojęcie ontologii fundamentalnej, po raz kolejny wpisujące się w tradycję filozofii Zachodu: „Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu”²⁸. Levinas twierdzi, że ontologia nie może być dziedziną fundamentalną, bo zawsze zasada się już na metafizyce. Metafizyka nie

²⁶ Tamże, s. 228.

²⁷ Tamże, s. 69.

²⁸ Tamże, s. 32.

jest określeniem dziedziny badań filozoficznych, w teorii Levinasa staje się nazwą dla najistotniejszego, pozadyskursywnego (ściślej należałoby powiedzieć „dyskursotwórczego”, tworzącego dyskurs) momentu – spotkania twarzą w twarz z innym Ja. Tak pojęta metafizyka jest też określana mianem etyki – w *Całości i nieskończoności* te pojęcia zdają się równoznaczne. Hasła „metafizyka poprzedza ontologię” oraz „etyka jest filozofią pierwszą” to deklaracje uznające pierwotność pewnego doświadczenia, ze względu na które budowana jest cała Levinasowska teoria. To doświadczenie jest jednocześnie przeddyskursywne – zarówno metafizyka, jak i etyka są lokalizowane przez autora *Inaczej niż być* przed wszelką teorią. Dyskurs budowany jest zaś „ze względu na nie” – doświadczenie rozmowy jest zarówno źródłem dyskursu (w nim bowiem pojawia się, zdaniem Levinasa, znaczenie), jak i jedynym jego uzasadnieniem – dyskurs, teoria, filozofia istnieją tylko po to, aby przypominać o tej przeddyskursywnej sferze. Można zadać w takim razie pytanie: czy metafizyczno-etyczne doświadczenie nie może „bronić się samo” i czy rzeczywiście potrzebuje teorii? Odpowiedź jest pozytywna – metafizyka i etyka potrzebują teorii, ponieważ nie wszystkie sfery życia i działania da się oprzeć na doświadczeniu, które jest w danym momencie ograniczone do dwóch elementów relacji Ja i innego Ja. Teoria pełni w koncepcji Levinasa tę rolę, jaką pełni figura trzeciego – jest gwarantem obiektywizacji idiomatycznego zdarzenia i przygotowaniem pola dla tego zdarzenia²⁹.

Metafizyka, napędzana przez „pragnienie metafizyczne” i oparta na rozmowie jest sposobem obcowania z transcendencją. Ontologia jest dyskursem, który – próbując mówić o inności – zamyka ją w pojęciach i podporządkowuje programowym celom. Tak było – twierdzi Levinas – w przypadku Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. Metafizyka to określenie bezpośredniego kontaktu z Innym, rozmowy, mówienia (*dire*). Ontologia oparta jest zawsze na pewnym horyzoncie, podporządkowana jest jakiemś jednoczącemu projektowi. Metafizyka – spotkanie z Innym w rozmowie, *twarzą w twarz* – jest tym, z uwagi na co powinno budować się wszelką ontologię, dyskurs, filozofię. Rozmowa jest bowiem sytuacją najbardziej pierwotną, nieuchwytną i wymykającą się definicji. Do Platónskich uwag na temat wyższości rozmowy nad tekstem zapisanym Levinas dołącza jeszcze szereg twierdzeń, które wzmacniają tę hierarchię. Rozmowa jest wydarzeniem szczególnym – w niej bowiem rodzi się znaczenie. Jeżeli oznaczam jakąś rzecz, jeżeli ją nazywam, to robię to tylko dla innego człowieka. W rozmowie rodzi się – zdaniem Levinasa – język. Dodatkowo rozmowa

²⁹ Więcej na ten temat piszę w artykułach: M. Waligóra, *Isaiah Berlin i Emmanuel Levinas. Wolność negatywna i pojęcie innego*, *Colloquia Communia*, Nr 2 (73), 2002 oraz M. Waligóra, *Isaiah Berlin i Emmanuel Levinas o granicach dyskursu*, *Principia*, XXXV-XXXVI, 2004.

jest niemożliwa do opisanania ani przedstawienia komuś trzeciemu. Sensu rozmowy, mówienia, nie da się sprowadzić do „treści” – rozmowa niesie bowiem ze sobą zawsze pewną nadwyżkę, której nie można zamknąć w słowie, w języku. Tymczasem twórcy ontologii zapominają o źródłach dyskursu – rozmowie – i konstruują go podporządkowując to, co transcendentne jednoczącemu pojęciu.

Wydaje się więc, że Levinasowski projekt metafizyki jest sprzeczny. Jeżeli metafizyka – czyli nieredukowalny akt rozmowy, obcowania z innością – jest niemożliwa do przekształcenia w dyskurs ontologii, to niemożliwa jest także filozofia taka, jaką uprawia Levinas. Metafizyka to relacja, w której uczestniczą wyłącznie dwa elementy Ja i inne Ja. Ontologia to dyskurs, który zawsze posiada jakąś jednoczącą ideę. Ontologia – unieruchomiony, zapisany dyskurs – jest skierowana do kogoś nie uczestniczącego w relacji twarzą w twarz, do trzeciego. Filozofia i jej tradycyjne media: tekst, esej, książka – z których korzysta przecież także Levinas – wpisują się zawsze w porządek ontologii, porządek komunikacji z trzecim. *Całość i nieskończoność* czy *Inaczej niż być* są poza relacją metafizyczną. Jaki jest więc ich status? Czy można mówić o wydarzeniu, które jest nieprzedstawialne i z natury niemożliwe do opisanania? Levinas odpowiada na te pytania twierdząco: można. Nawet jeżeli cała dotychczasowa zachodnia filozofia faktycznie – jak twierdzi myśliciel – „nie szanowała inności”, to historia daje wiele przykładów „niemożliwych” dyskursów, albo dyskursów pogranicza. Od presokratyków, przez Plotyna, mistyków nadreńskich z Mistrzem Eckhartem, Pascala, Nietzschego aż po Heideggera filozofia próbowała „wyrazić niewyrażalne”. I Levinas znakomicie wpisuje się w ten poczet, choć, jak każdy z wymienionych zapewnia, że to on właśnie, a nie poprzednicy, skieruje filozofię na właściwą drogę.

Zapytajmy więc raz jeszcze: jaki jest tutaj status dyskursu? Wydaje mi się, że Levinasowski dyskurs jest *śladem*, tego, czego nie da się zamknąć w pojęciach. Jest to więc ontologia, ale o tyle specyficzna, że wciąż przypominająca o swoich metafizycznych korzeniach i świadoma swoich ograniczeń.

2.3. Rozkoszowanie się (*jouissance*) i reprezentacja

Powyżej opisałem sposób, w jaki Levinas uznaje, że zarówno poznanie, jak i rozumienie są działalnością tworzącą reprezentację poznawanego/rozumianego przedmiotu. Oba rodzaje aktów są, zdaniem autora *Inaczej niż być*, „oswajaniem” poznawanego/rozumianego fenomenu, czynieniem go czymś „swojskim”. Inną nasuwającą się metaforą, z której zresztą Levinas obficie korzysta także w tym właśnie kontekście, jest „udomowienie”.

To, co na zewnątrz Ja, poznawany fenomen, zostaje sprowadzony do swego przedstawienia, które jest niejako wewnątrz Ja. Te twierdzenia można traktować jako Levinasowski głos w dyskusji nad wzajemną relacją między tym, co Kazimierz Twardowski nazywał przedmiotem i treścią przedstawienia. Gdyby odwołać się do o wiele bardziej ścisłej leksyki Twardowskiego, autor *Całości i nieskończoności* powiedziałby zapewne, że treść przedstawienia zastępuje i niejako anuluje ważność przedmiotu przedstawienia. Wszelkie akty poznawcze i rozumiejące zadowolają się operacjami na treści przedstawienia. Sam Levinas w swym specyficznym języku powie zaś: „W Toż-samym (*le Même*) zanika przeciwstawienie na Ja i nie-Ja”³⁰, dalej zaś: „Nazywamy go Toż-samym, ponieważ w przedstawieniu znika opozycja Ja i przedmiotu [...] Pozostawać tożsamym znaczy przedstawiać sobie”³¹.

Żydowski myśliciel twierdzi jednocześnie, że istnieje pewien rodzaj nie-uprzedmiotawiającego i nie tworzącego reprezentacji „życia zmysłowego”³². Nazywa je „rozkoszowaniem się” (*jouissance*). Wydaje mi się, że rozkoszowanie się pełni w teorii Levinasa podobną quasi-epistemologiczną funkcję, jak „egzystencjały otwierające” (*Befindlichkeit, Rede i Verstehen*) u Heideggera, tzn. jest sposobem przystawania ze światem dostarczającym także swoistych „informacji” o świecie. Pomimo że termin *jouissance* nie jest do końca jasny, spróbujmy jednak przyjrzeć się intuicjom, które towarzyszyły Levinasowi przy jego wprowadzaniu.

„Intencjonalność rozkoszowania się – pisze on – można opisać jako przeciwieństwo intencjonalności przedstawiającej [...] Polega ona na trzymaniu się zewnętrżności, którą zawiesza metoda transcendentalna, charakteryzująca przedstawianie. Trzymanie się zewnętrżności nie oznacza po prostu afirmacji świata, lecz cielesne ustawienie się w świecie”³³. Wydaje się, że Levinas uznaje rozkoszowanie się za, używając określenia z innego słownika, uprzywilejowany „sposób bycia w świecie”. Określenie to jest zresztą zupełnie zasadne, ponieważ autor *Całości i nieskończoności* wdaje się w dyskusję z Heideggerem na temat m.in. uprzedniości rozkoszowania się względem używania narzędzia. O ile Heidegger argumentuje, że poręczne narzędzie jest niemożliwe do uchwycenia w naoczności, o tyle Levinas podtrzymuje ten sposób myślenia, uznając jednocześnie, że jest jeszcze bardziej pierwotny nie-poznawczy sposób obcowania Ja ze światem – zanurzone w świat rozkoszowanie się: „Żyjemy dobrą strawą, powietrzem, ideami, snem itd. Nie są to przedmioty przedstawień. [...] Rzeczy, którymi żyjemy, nie są narzędziami, ani nawet rzeczami poręcznymi w Heideggerowskim sensie

³⁰ Tamże, s. 137.

³¹ Tamże, s. 139.

³² Tamże, s. 219.

³³ Tamże, s. 141.

terminu. Ich istnienie nie wyczerpuje się w utylitarnym schemacie [...] Żyć chlebem nie znaczy więc przedstawiać sobie chleb, ani oddziaływać na chleb, ani działać dzięki chlebowi³⁴”.

Jeżeli dobrze rozumiem zamierzenie autora *Całości i nieskończoności*, próbuje on zwrócić uwagę na fakt, który opisał już Heidegger – większość fenomenów jawi się nam jako „pełniące pewną funkcję” (tutaj wzbudzanie radości), w pewnej otoczce znaczeniowej, wraz ze specyficzną siatką odniesień, tak z nimi zrośniętą, że niemożliwą do anulowania. Można chyba tę siatkę określić mianem „granicy, w jakich dany fenomen się prezentuje”, granicy, której usunięcie za pomocą redukcji transcendentalnej jest pozorne. Levinas, zgadzając się z zasadniczą tezą, wedle której należy rozpatrywać fenomen ze względu na to, w jakich grupach odniesienia jawi się Ja, podkreśla specjalny walor obcowania ze światem poprzez „rozkoszowanie się” umieszczone przez niego „powyżej instynktu, poniżej rozumu”³⁵. Jest nim odesłanie do sfery transcendującej byty, z którymi pozostajemy w relacji. Levinas nie pisze nic o tej sferze, którą Ja miałyby ewentualnie osiągnąć, ponieważ wymyka się ona „językowi odniesienia” i jest „pozaintencjonalna”, pełniąc podobną rolę, jak opisany już bezprzedmiotowy fenomen strachu i lęku u Heideggera. Autor *Inaczej niż być* podkreśla tę „niespełnialność”, wpisując rozkoszowanie się w strukturę specyficznego pojętego pragnienia, które jest w jego teorii z natury niezaspokojone i niewyczerpane (inaczej niż potrzeba, na której rozkoszowanie się jest wprawdzie oparte, lecz ponad którą wyrasta). Levinas poświęca zaś sporo uwagi medium owego odniesienia, dokładnie je opisując. Tym medium, które, jego zdaniem, „odrywa od bytu” jest szczęście.

2.4. Antyfenomen – twarz

Wydaje mi się, że *Totalité et Infini* wyraźnie rozpada się na dwie części. Jedną można określić jako *stricte* fenomenologiczną, drugą zaś jako etyczną. W jednej części Levinas opisuje pewną strukturę jawiących się fenomenów, wraz z „granicami w jakich się jawią”, oraz metaforycznie i wieloznacznie zdaje relację z faz rozwoju Ja, stającego się z czasem Toż-samym (*le Même*). Charakteryzuje sferę „tego, co się jawi”. Drugą część książki odczytałbym zaś jako zbiór postulatów – prób opisu tego „jak się powinno jawić”, albo też „jak powinniśmy traktować to, co się jawi”. W tym sensie nazwałbym ją częścią etyczną. Dziwne jest, że Levinas nie zmienia tu radykalnie języka i nie wprowadza modalności. Używa go tak, jak by wciąż opisywał „to, co się

³⁴ Tamże, s. 118 n.

³⁵ Tamże, s. 156.

jawi”. Co jakiś czas daje tylko do zrozumienia, że ma jednak na myśli pewną powinność czy możliwość. Oprócz zmiany perspektywy, zmienia się też przedmiot opisu. O ile w pierwszej części dominuje określenie „świata Ja”, „świata dla Ja”, albo tego, co Levinas nazywa czasem „egoizmem”, o tyle w drugiej rozpoczyna się charakterystyka „świata innego Ja”, część – by użyć określenia, od którego żydowski myśliciel się dystansował – dialogiczna.

Zarówno pojęcie reprezentacji jak i rozkoszowania się tworzą hierarchie doświadczeń należącą do części fenomenologicznej. Teraz zaś opiszę najistotniejszą figurę części etycznej – twarz.

Przyjrzyjmy się kilku najbardziej charakterystycznym fragmentom, w których Levinas wypowiada się na temat twarzy: „Nie wiem czy można mówić o ‘fenomenologii’ twarzy, bowiem fenomenologia opisuje to, co się ukazuje. Zastanawiam się również, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym w stronę twarzy. Jest ono przecież poznaniem, percepcją. Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się do niego jak do przedmiotu”³⁶. „Pojęcie twarzy różni się od każdej przedstawialnej treści”³⁷. „Twarz, choć jest jeszcze rzeczą wśród rzeczy, przebija formę, która ją ogranicza [...] A jednak ten nowy wymiar otwiera się w zmysłowym pojawieniu się twarzy”³⁸.

Już z tych wypowiedzi dość jasno wynika, że twarz jest specyficznym (anty)fenomenem, który, pomimo że pojawia się w horyzoncie postrzegania Ja, tak jak i inne fenomeny, domaga się zajęcia postawy odmiennej niż postawa poznawcza.

Z czysto fenomenologicznego punktu widzenia nie ma powodów, dla których należałoby zaniechać poznania twarzy. Można wprawdzie uznać, że ten fenomen posiada pewną właściwość, która niejako domaga się specjalnej postawy. Jak jednak odkryć tę właściwość, jeśli nie można go poznawać? Levinas, używając języka asercji, postuluje od razu przyjęcie postawy etycznej. Co więcej, używa pojęcia „twarz” w taki sposób, jak gdyby zarezerwowane było ono *wyłącznie* dla postawy etycznej (wówczas, chcąc przestrzegać tego obostrzenia, należałoby mówić o twarzy „w tradycyjnym sensie tego słowa” oraz o twarzy „w sensie Levinasa”).

Jeżeli dobrze rozumiem intencje Levinasa twarz jest więc wyróżnionym (anty)fenomenem, który, kiedy tylko pojawi się w horyzoncie spostrzegającego Ja, powinien zmusić go do „zaprzestania postrzegania” i powściągnięcia pokusy poznawczej. Ja powinno natychmiast przyjąć postawę etyczną – charakteryzuje się ona gotowością do rozmowy (także specyficznie pojętej)

³⁶ E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, dz. cyt., s. 49.

³⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 207.

³⁸ Tamże, s. 232.

oraz rodzajem otwarcia, polegającym na uznaniu wyższości innego. Ten drugi element sprawia między innymi, że Levinas dystansuje się od postulatów filozofii dialogu, w której Ja i Drugi pozostają na tym samym poziomie. Relacja Ja – Inny jest więc odwrotnością relacji poznawczej – o ile tam przedmiot pozostaje podporządkowany poznającemu podmiotowi, o tyle tutaj podmiot dobrowolnie podporządkowuje się Innemu.

Przypominam jednak, że autor *Całości i nieskończoności* przedstawia *postulaty*, a nie fenomenologiczny opis „tego, co zastane”. Levinas twierdzi, że relacja Ja – Inny *powinna* być budowana w taki właśnie sposób, zdaje sobie jednak sprawę, że nie zawsze tak bywa.

Gdyby krytycznie zastanowić się nad tym postulatem, trzeba by także dodać, że nie można go stosować w sensie globalnym, tzn. postulować, aby relacja Ja – inne Ja *zawsze* przebiegała w taki sposób. Gdyby bowiem rzeczywiście chciał ją zastosować i oznaczyć ją przy tym wielkim kwantyfikatorem, musielibyśmy wówczas przeciwstawić się np. rozwojowi medycyny. Levinas niestety nie daje świadectwa, w którym konfrontowałby swe postulaty z rzeczywistością działania, zastanawiając się wedle jakich metod „wprowadzić je w życie”. Łatwo wyobrazić sobie problemy np. psychologa, który chce działać *całkowicie* zgodnie z zaleceniami Levinasa dotyczącymi drugiego Ja.

Jak można zaś bronić tego elementu koncepcji etycznej Levinasa? Uznając, że teoria ta celowo konstruowana jest w takiej formie. Szereg zabiegów retorycznych, emfaza, zamierzona przesada zarówno językowa, jak i teoretyczna mają zapewne zwiększyć jej siłę przekonywania. Wówczas to jednak projekt Levinasa przestaje być wyłącznie projektem filozoficznym, a staje się projektem filozoficzno-ideologicznym.

Wróćmy jednak raz jeszcze do antyfenomenu twarzy. Pisałem już, że Levinas próbował dowieść, iż rozkoszowanie się jest taką relacją z bytami, która, poprzez element szczęścia, odsyła do sfery transcendującej owe byty. Ta sfera nie jest i – jak dowodzi autor *Inaczej niż być* – nie może zostać określona. Medium tego odesłania, szczęście, jest zaś pewnym ‘naddatkiem’ towarzyszącym samej relacji rozkoszowania. Twarz pełni podobną funkcję, z tym małym wyjątkiem, że owo odesłanie jest immanentne temu antyfenomenowi. Dlatego Levinas mówi o *epifanii*, objawieniu twarzy.

Od początku tych rozważań określałem też twarz mianem „antyfenomenu”. Sam autor *Całości i nieskończoności* nie używa takiego sformułowania, ale opis figury twarzy wskazuje, że to miano jest chyba najwłaściwsze. Twarz pojawia się bowiem w horyzoncie spostrzeżenia, ale natychmiast *powinna* przerwać ten proces (Levinas napisałby „przerywa ten proces”). Powodem tego rozerwania struktury spostrzegania jest ekspresja twarzy (składają się na nią zarówno mimika, jak i mowa), poprzez którą twarz domaga się specjalnego traktowania i przyjęcia postawy etycznej. Istotą twarzy jest, jak

twierdzi Levinas, zachęta (bądź przymus) do zaprzestania traktowania jej jako fenomenu – a więc pewna antyfenomenalność.

Gdyby wyjść na chwilę poza Levinasowski dyskurs i pochylić się nad twarzą jeszcze w perspektywie fenomenologicznej, trzeba by przyznać, że twarz rzeczywiście jest wyróżnionym fenomenem, zachęcającym nas do przyjęcia pewnej szczególnej postawy. Trudno jednak zgodzić się na, sugerowaną przez Levinasa, olbrzymią różnicę jakościową w zestawianiu twarzy z innymi fenomenami. Pewnym usprawiedliwieniem teoretycznym jest wówczas proponowane przeze mnie uznanie opisów Levinasa za postulaty. Po rozpoznaniu danego fenomenu (twarzy) i uznaniu go za przejaw, element bryły cielesnej innego Ja (*Körper*), należałoby, wedle autora *Całości i nieskończoności*, „uznać pierwszeństwo postawy etycznej (uprzywilejowującej ten fenomen) nad poznawczą. Taki, pozbawiony emfazy i dyskursywnej hermetyczności, postulat może być początkiem praktyki, na której szczególnie powinno Levinasowi zależeć. Sam autor *Inaczej niż być* zapewne nie zgodziłby się jednak na taką minimalistyczną przebudowę swojego dyskursu. Wprawdzie teoria ta budowana jest w dużej mierze rzeczywiście ze względu na faktyczne historyczne wydarzenie – Holokaust – i w zamierzeniu miała mieć zapewne także konkretne znaczenie praktyczne, ale Levinas jest tu maksymalistą. Uważa bowiem, że jego koncepcja, odwołując się do wielkiego, choć marginalizowanego źródła kultury Zachodu – tradycji judaizmu, jest w stanie zmienić dominujący w tej kulturze „grecki” paradygmat. Levinas nie mógłby się więc zadowolić sugerowanymi przeze mnie „mikrorozwiązaniami”. Dlatego pozostaje filozoficznym utopistą.

Wspomniałem o tym, że jednym z elementów ekspresji twarzy, sprawiającym, że jest ona uprzywilejowanym fenomenem, jest mowa. Przyjrzyjmy się chwilę kolejnemu istotnemu podziałowi próbującemu oddzielić to, co źródłowe, od tego, co pochodne.

2.5. Mówienie (*dire*) i Powiedziane (*dit*)

„Dlatego też żaden rozumny człowiek – pisał Platon w *Siódmym liście* – nie poważy się nigdy zamknąć w niej [w mowie pisanej – M.W.] tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwała w znakach pisanego słowa”³⁹. Ten Platoński komentarz obrósł w dziesiątki interpretacji, w dużej mierze wywodzących się ze słynnej szkoły czytania pism Platona – szkoły z Tybingi (m.in. T. Slezák i H.J. Krämer). Na obrzeżach *Tübingen Schule* pojawiły się także sławne interpretacje Włochów: Giorgio Coliego i Giovanniego Reale. Obaj, Colli trochę w duchu

³⁹ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, PWN Warszawa 1987, s. 53.

nietzscheańsko-heideggerowskich poszukiwań „prawdziwych” źródeł filozofii⁴⁰, Reale w popartej monumentalną *Historią filozofii starożytnej* koncepcji „drugiego żeglowania”⁴¹ – wiązą narodziny zachodniej filozofii z przedkładaniem rozmowy, dyskusji nad tekst zapisany.

W ten nurt myślenia wpisuje się w pewnym stopniu także Emmanuel Levinas. Zarówno poprzez koncepcję spotkania *twarzą w twarz*, rozmowy, z okresu *Całości i nieskończoności*, jaki i poprzez oddzielenie *Mówienia (le dire)* od *Powiedzianego (le dit)* w *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Napisałem „w pewnym stopniu”, bo Levinas na pewno nie zgodziłby się z Platońskim stwierdzeniem, że w mowie pisanej zamyka się to, co pierwotnie „pojęto umysłem”. *Mówienia* nie da się bowiem – zdaniem żydowskiego myśliciela – oddać za pomocą *powiedzianego*, czy zapisanego.

W filozofii Levinasa to rozróżnienie nabiera szczególnego sensu – jest konsekwencją i uzupełnieniem wydarzenia, wcześniej nazwanego rozmową. Przypomnijmy tylko, że rozmowy, mówienia nie można zrelacjonować poprzez ujawnienie treści przedstawiania, poprzez opisanie zmian, jakie w niej zaszły: rozmowa jest bowiem wydarzeniem nieredukowalnym, niemożliwym do przedstawienia, a jej sens wyrasta poza ten, który jest przez świadomość uchwytywany.

Większość cech przypisywanych w *Całości i nieskończoności* rozmowie, w późniejszych pismach Levinasa przejmują mówienie. Ta ostatnia kategoria pełni funkcję pod wieloma względami przypominającą tę, którą pełniła w *Sein und Zeit* mowa (*Rede*). Sam Levinas, sytuując mówienie, używa czasem określenia „przedmowa”⁴². I choć autor *Czas i to, co inne* odcina się od Heideggerowskiego rozumienia *Rede* jako „wypowiadania bycia”⁴³, to mówienie zostaje przez niego usytuowane „przed językiem”. Tak jak *Rede* jest, zdaniem Heideggera, źródłem języka (*Sprache*), tak też mówienie (*dire*) jest źródłem powiedzianego (*dit*). Na tym jednak podobieństwa się kończą.

Kategoria mówienia skonstruowana zostaje w taki sposób, że pełni funkcję „tego, co pierwotne”, zakładając jednocześnie na tym poziomie „inne Ja” – jest bowiem relacją co najmniej dwuelementową. „Pierwszeństwo” zarówno mówienia, jak i rozmowy gwarantuje między innymi fakt, że każdy dyskurs, także poredukcyjna teoria Husserla, konstruowana jest w języku i w ten sposób tworzona jest dla innych Ja. Levinas twierdzi, że nie ma sensu wikłać się w paradoks rozwiązania problemu solipsyzmu, pisząc książkę czy przedstawiając argumenty w czasie wykładu innym ludziom.

⁴⁰ G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, OL i Res Publica, Warszawa-Kraków 1991, oraz tenże, *Po Nietzschem*, przeł. S. Kasprzysiak, OL Kraków 1994.

⁴¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1996.

⁴² E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 15.

⁴³ Tamże, s. 68.

Można wprowadzić, tak jak to robi np. Kartezjusz, rozdzielać płaszczyzny „codziennego życia” i „krytycznej teorii”; Levinas przeciwny jest takiemu radykalnemu podziałowi, także w tej mierze pozostając dłużnikiem Heideggera.

Autor *Inaczej niż być* próbuje zilustrować tezę, wedle której język ma początek w mówieniu. Levinas odwołuje się jednocześnie do dwóch sposobów rozumienia tego terminu. W *Inaczej niż być* mówienie pełni funkcję pewnego archetypalnego, modelowego „pierwszego spotkania” dwóch Ja. Modelowy moment, w którym „jeszcze nie było języka”. To m.in. ta funkcja pozwala twierdzić, że w mówieniu rodzi się znaczenie.

Drugi sens mówienia sprowadza się do określenia faktycznego spotkania z innym Ja. Odnosi się także do wprowadzonej w *Inaczej niż być* nowej perspektywy: struktury Ja, która umożliwia to spotkanie i współtworzy Ja, nawet jeśli do spotkania nie dojdzie. Mam tu oczywiście na myśli słynne Levinasowskie pojęcie substytucji (odpowiedzialności) wobec innego Ja, które ściśle wiąże się z mówieniem⁴⁴. Odwołując się do tego właśnie sensu, Levinas będzie mógł napisać: „Mówienie jest oczywiście komunikacją, ale jako warunek wszelkiej komunikacji, jako otwarcie się”⁴⁵.

Mówienie jest źródłem tego, co Levinas nazywa „powiedzianym”, mając na myśli przede wszystkim tematyzację. Tematyzacja jest elementem niezbywalnym ze względu na istnienie podmiotów pozostających poza relacją Ja – inne Ja, nazywanych „trzecim”.

Trzeci to w dyskursie Levinasa symbol społeczeństwa – wszystkich podmiotów, które zasługują na specjalną uwagę ze względu na fakt, że mogą w każdej chwili stać się innymi, tzn. wejść w najistotniejszą, z punktu widzenia tego dyskursu, relację. O ile relacja Ja – inny jest nietematyzowalna, pierwotna, niemożliwa do adekwatnego określenia itd., o tyle figura trzeciego wymaga, aby jednak dokonać pewnego określenia, tematyzacji, zapisu reguł. Ten wymóg Levinas nazywa „sprawiedliwością” („trzeci domaga się sprawiedliwości”). Owa obiektywizacja w *Inaczej niż być* nazwana jest właśnie „powiedzianym”. Powiedziane jest więc koniecznym elementem – kompromisem pomiędzy wymogiem sprawiedliwości (w Levinasowskim sensie tego słowa) a uznaniem, że każda tematyzacja redukuje i zafalszowuje relację z Innym. W tym sensie powiedziane pełni wobec mówionego taką samą funkcję, jaką pełni ontologia wobec metafizyki (w Levinasowskim sensie wszystkich wymienionych tu pojęć).

W ciągach często niekonsekwentnych metafor, jakimi nieustannie posługuje się Levinas, a które w gruncie rzeczy składają się na *Inaczej niż być*, można wyróżnić pewne trwałe zestawienia. „Bycie”, „istota” i „świadomo-

⁴⁴ Por. np. E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁵ Tamże, s. 84.

mość” odnoszą się do pewnego poziomu, od którego Levinas próbuje się oderwać, jako od poziomu wtórnego. Określają go „ontologia” i „powiedziane”. „Nieskończoność”, „ponad byciem”, „inaczej niż być”, „inne bycia”, „ponad istotą” to sfera tego, co najbardziej doniosłe, a dotychczas w filozofii pomijane. Wyrazem tej transcendentnej sfery staje się w *Inaczej niż być* m.in. mówienie, w *Całości i nieskończoności* odpowiada jej zaś przede wszystkim „metafizyka” i „etyka”.

2.6. Doświadczenia źródłowe i epifania

Aby odpowiedzieć na pytanie, czym jest doświadczenie źródłowe w teorii Emmanuela Levinasa, trzeba wyodrębnić szereg poziomów rozwoju Ja i odpowiadających im poziomów dyskursu.

W *Całości i nieskończoności* przedstawiony zostaje modelowy rozwój Ja, które z czasem gotowe jest do spotkania z Innym. Na każdym z tych etapów da się wyodrębnić rodzaj doświadczenia, które pełni uprzywilejowaną funkcję. Opis zaproponowany przez Levinasa jest na tyle metaforyczny i wieloznaczny, że nie może obyć się bez daleko idącej interpretacji. Główne fazy tego rozwoju nazwane są przez żydowskiego myśliciela „rozkoszowaniem się”, „budową domostwa” charakteryzowaną przez „gościnność”, oraz „rozmową” bądź spotkaniem „twarz-w-twarz”.

Pierwszy z nich, *jouissance*, został opisany powyżej. Jest to najbardziej podstawowy sposób „życia zmysłowego”, nieuprzedmiotawiający i nie tworzący reprezentacji sposób „bycia-w-świecie”, który staje się punktem wyjścia dla innych aktywności Ja. Rozkoszowanie się, rodzaj zatopienia w rzeczywistości, trafniej charakteryzuje, zdaniem autora *Całości i nieskończoności*, pierwotną relację Ja – świat, niż Heideggerowski odpowiednik – używanie narzędzia. *Jouissance* to cielesne zanurzenie w świat, które, nie tworząc reprezentacji czy przedstawienia pozwala na specyficzne obcowanie ze światem. Levinas umieszcza je „powyżej instynktu, poniżej rozumu”. Z punktu widzenia dyskursu Levinasa, najistotniejszą funkcją rozkoszowania się jest pewien naddatek wynikający z obcowania ze światem – szczęście. To rodzaj „otoczki”, w jakiej występują fenomeny w tej relacji, ich specyficzne „granice, w jakich się prezentują”. Szczęście odsyła zaś do czegoś transcendującego fenomeny, z którymi aktualnie pozostajemy w relacji.

Drugi moment specyficznej drogi „dojrzwania Ja” określony jest poprzez metaforę „budowy domostwa”. To etap, w którym Ja próbuje odseparować się od świata („oddzielenie od żywiołów”) i uzyskuje niezbędny dystans, który pozwala mu wejść w podmiotowo-przedmiotową relację poznawczą. Wówczas to powstają „reprezentacje” świata, charakterystyczne, zdaniem Levinasa, dla każdej relacji poznawczej. „Domostwo” i „za-

mieszkiwanie” są także etapem, w którym Ja przygotowuje się do spotkania z innym – Levinas używa tu określenia „gościnność”.

Ostatnim etapem jest zaś spotkanie twarzą-w-twarz (rozmowa). Struktura takiego doświadczenia charakteryzuje się tym, że Ja dobrowolnie przyjmuje pozycję niższą niż inne Ja. W tym sensie jest to odwrotność podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej. Wszystkie inne momenty „drogi Ja” są podporządkowane tej specyficznie rozumianej rozmowie. O ile jednak dwie powyższe, modelowe fazy rozwoju Ja należą do sfery „tego, co się jawi”, o tyle rozmowa, która oczywiście może się wydarzyć, jest jednak przede wszystkim opisem tego „jak *zawsze* być powinno”, pewnym postulatem przebrany w formę zdań z asercją. Nie ma żadnych wątpliwości, że takie spotkanie twarzą-w-twarz jest najistotniejszym doświadczeniem. Pełni ono wyróżnioną funkcję w dyskursie Levinasa, powinno także stać się najistotniejszym punktem odniesienia dla nowego paradygmatu myśli Zachodu.

„Tylko relacja z innym człowiekiem – pisze Levinas – wprowadza wymiar transcendencji i prowadzi do całkowicie innego stosunku niż doświadczenie w zmysłowym sensie terminu, względne i egoistyczne”⁴⁶. Opisałem już, w jaki sposób *jouissance* odrywa od fenomenów, ku pewnej transcendencji. Levinas zastrzega jednak, że jest to zaledwie namiastka transcendencji ujawniającej się w spotkaniu twarzą-w-twarz. Podkreślając charakter tego doświadczenia, często używa pojęcia „epifania”. Tutaj właśnie okazuje się, że „to, co jest dane”, „to, co się prezentuje i w tych granicach, w jakich się prezentuje” jest zaledwie śladem, tego, co „dane nie jest”. W ten sposób zostaje odwrócona hierarchia, którą wprowadził Husserl. Zdaniem Levisana „to, co się prezentuje” jest ważne jedynie o tyle, o ile jest świadectwem transcendencji. Transcendencji, która nie zostaje nazwana. Trzymając się zaś uwagi dotyczącej etycznego charakteru opisu tego etapu „rozwoju Ja”, należałoby raczej powiedzieć: „Zdaniem Levinasa, ‘to, co się prezentuje’ *powinno* być ważne jedynie o tyle, o ile jest świadectwem transcendencji”.

⁴⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 226.