



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Levinas a problem metafizyki

**Author:** Krzysztof Wieczorek

**Citation style:** Wieczorek Krzysztof. (1992). Levinas a problem metafizyki.  
Katowice: Uniwersytet Śląski.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Krzysztof Wieczorek

LEVINAS  
a  
PROBLEM  
META FIZYKI





LEVINAS  
A  
PROBLEM METAFIZYKI

**Prace Naukowe  
Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach  
nr 1330**

Krzysztof Wieczorek

LEVINAS  
a  
PROBLEM  
META FIZYKI



Uniwersytet Śląski

Katowice 1992

Redaktor serii: Filozofia  
**Józef Bańka**

Recenzent  
**Tadeusz Gadacz**

**Publikacja dofinansowana ze środków  
Ministerstwa Edukacji Narodowej**

Projekt okładki i strony tytułowej  
**Maria Korusiewicz**

Redaktor  
**Małgorzata Poglódek**

Redaktor techniczny  
**Alicja Zajączkowska**

Korektor  
**Lukrecja Wawrzyczek**

Copyright © 1992  
by Uniwersytet Śląski  
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336  
ISBN 83-226-0495-5

Wydawca  
**Uniwersytet Śląski**  
ul. Bankowa 14, 40-007 Katowice

---

Wydanie I. Nakład: 800+50 egz. Ark. wyd. 13,0. Ark. druk. 8,5.  
Oddano do drukarni w listopadzie 1992 r. Podpisano do druku i druk  
ukończono w grudniu 1992 r. Papier offset. kl. III 70 g., 70×100.  
Cena zł 35 000,—

---

Skład: Agencja Poligraficzno-Wydawnicza „COMPAL”  
ul. Matusiaka 9, 43-300 Bielsko-Biała  
Druk i oprawa: Ośrodek Wydawniczy „Augustana”  
Pl. Marcina Lutra 3, 43-300 Bielsko-Biała

## TREŚĆ

<b>Wstęp</b> . . . . .	11
------------------------	----

### CZĘŚĆ PIERWSZA

<b>Problem ugruntowania filozofii</b> . . . . .	14
Rozdział 1	
Sformułowanie problemu . . . . .	14
Rozdział 2	
Zagadnienie punktu wyjścia i sprecyzowanie zadania . . . . .	22
Rozdział 3	
Powtórzenie problemu <i>Medytacji Kartezjańskich</i> . . . . .	26
Rozdział 4	
Sens antropologicznego ugruntowania metafizyki . . . . .	31
Rozdział 5	
Problem metafizyki w świetle najnowszych interpretacji myśli Kanta i Heideggera . . . . .	37

### CZĘŚĆ DRUGA

<b>„Umrzeć za niewidzialne — oto prawdziwa metafizyka.” Odkrywanie filozofii pierwszej z Emmanuelem Levinasem</b> . . . . .	42
Rozdział 1	
Płaszczyzna sporu o pierwszą filozofię . . . . .	42
Rozdział 2	
Czy ontologia jest fundamentalna? . . . . .	45
Rozdział 3	
Ku filozofii antytotальной . . . . .	50
Rozdział 4	
Levinas wobec tradycji filozofii zachodniej . . . . .	52
Rozdział 5	
Krytyka transcendentally ugruntowanego poznania . . . . .	59
Rozdział 6	
Przekroczenie horyzontu rozumienia bycia . . . . .	63
Rozdział 7	
Potrzeba rozumienia a pragnienie metafizyczne . . . . .	70
Rozdział 8	
Problem metafizyki w <i>Totalité et Infini</i> . . . . .	76



	Rozdział 9	
„Arbitralny dogmatyzm” punktu wyjścia filozofii . . . . .		82
	Rozdział 10	
Absolutnie wolna i absolutnie bierna odpowiedź na zew zewnętrzności . . . . .		86
	Rozdział 11	
Podsumowanie . . . . .		93
<b>CZEŚĆ TRZECIA</b>		
<b>W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia obecności . . . . .</b>		<b>95</b>
	Rozdział 1	
Być świadkiem objawienia twarzy . . . . .		95
	Rozdział 2	
Paradoksalna struktura czasowości a źródłowe doświadczenie dobra . . . . .		102
	Rozdział 3	
Jak zaczyna się myśleć? . . . . .		105
	Rozdział 4	
Redukcja egologiczna . . . . .		107
	Rozdział 5	
Od horyzontu egologicznego do postawy dialogu . . . . .		113
	Rozdział 6	
Ślad Innego . . . . .		115
<b>Bibliografia . . . . .</b>		<b>126</b>
Zusammenfassung . . . . .		135
Résumé . . . . .		136

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>Einleitung . . . . .</b>		<b>11</b>
<b>ERSTER TEIL</b>		
<b>Problem der Gründung der Philosophischen Reflexion . . . . .</b>		<b>14</b>
	Kapitel 1	
Formulierung des Problems . . . . .		14
	Kapitel 2	
Frage nach dem Ausgangspunkt und Präzisierung der Aufgabe . . . . .		22
	Kapitel 3	
Wiederholung des Problems von <i>Cartesischen Meditationen</i> . . . . .		26
	Kapitel 4	
Sinn der anthropologischen Gründung der Metaphysik . . . . .		31
	Kapitel 5	
Problem der Metaphysik aufgrund die neuesten Interpretationen von Kant und Heidegger . . . . .		37

## ZWEITER TEIL

<b>„Für das Unsichtbare sterben — das ist die echte Metaphysik“. Aufdeckung der ersten Philosophie mit Emmanuel Levinas. . . . .</b>	<b>42</b>
Kapitel 1	
Streitfrage der ersten Philosophie . . . . .	42
Kapitel 2	
Ist die Ontologie fundamental? . . . . .	45
Kapitel 3	
Zur Philosophie ohne Totalität . . . . .	50
Kapitel 4	
Levinas und die Tradition des okzidentalen Denkens . . . . .	52
Kapitel 5	
Kritik des transzendental gegründeten Erkenntnisses . . . . .	59
Kapitel 6	
Überwindung des Horizontes des Seinsverständnisses . . . . .	63
Kapitel 7	
Bedürfnis des Verständnisses und das metaphysische Verlangen . . . . .	70
Kapitel 8	
Problem der Metaphysik in „Totalité et Infini“ . . . . .	76
Kapitel 9	
„Arbitrale Dogmatismus“ im Ausgangspunkt der Philosophie . . . . .	82
Kapitel 10	
Unbedingt freie und absolut passive Antwort auf den Ruf der Ausserlichkeit . . . . .	86
Kapitel 11	
Rekapitulation . . . . .	93

## DRITTER TEIL

<b>Die Suche nach der ursprünglichen Erfahrung der Anwesenheit . . . . .</b>	<b>95</b>
Kapitel 1	
Der Zeuge von der Epiphanie des Antlitzes . . . . .	95
Kapitel 2	
Paradoxe Struktur der Zeitlichkeit und die ursprüngliche Güteserfahrung . . . . .	102
Kapitel 3	
Wie beginnt das Denken? . . . . .	105
Kapitel 4	
Egologische Reduktion . . . . .	107
Kapitel 5	
Vom egologischen Horizont zum dialogischen Verhältnis . . . . .	113
Kapitel 6	
Die Spur des Anderen . . . . .	115
<b>Bibliographie . . . . .</b>	<b>126</b>
<b>Zusammenfassung . . . . .</b>	<b>135</b>
<b>Résumé . . . . .</b>	<b>136</b>

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Préface</b> . . . . .	11
--------------------------	----

## LA PREMIÈRE PARTIE

<b>Le problème du fondement de la philosophie</b> . . . . .	14
Chapitre 1	
La présentation du problème . . . . .	14
Chapitre 2	
La formulation du point de départ et la voie des recherches . . . . .	22
Chapitre 3	
La reprise du problème des <i>Méditations Cartésiennes</i> . . . . .	26
Chapitre 4	
Le sens du fondement anthropologique de la métaphysique . . . . .	31
Chapitre 5	
Le problème de la métaphysique à la lumière des plus nouvelles interprétations de la pensée de Kant et Heidegger . . . . .	37

## LA DEUXIÈME PARTIE

<b>„Mourir pour l'invisible — voilà la métaphysique”. En découvrant la philosophie première avec Emmanuel Lévinas</b> . . . . .	42
Chapitre 1	
Le terrain de la dispute concernant la philosophie première . . . . .	42
Chapitre 2	
L'ontologie est-elle fondamentale? . . . . .	45
Chapitre 3	
Vers la philosophie antitotale . . . . .	50
Chapitre 4	
Lévinas par rapport à la tradition de la philosophie occidentale . . . . .	52
Chapitre 5	
La critique de la connaissance enraciné en la conscience transcendente . . . . .	59
Chapitre 6	
Le dépassement de l'horizon de la compréhension de l'être . . . . .	63
Chapitre 7	
Le besoin de compréhension et le désir métaphysique . . . . .	70
Chapitre 8	
Le problème de la métaphysique dans „Totalité et Infini” . . . . .	76
Chapitre 9	
„Le dogmatisme arbitral” du point de départ de la philosophie . . . . .	82
Chapitre 10	
L'appel d'extériorité et la réponse absolument libre et absolument passive . . . . .	86
Chapitre 11	
La conclusion . . . . .	93

## LA TROISIÈME PARTIE

<b>À la recherche de l'expérience originelle de la présence . . . . .</b>	<b>95</b>
Chapitre 1	
Etre témoin de l'épiphanie du visage . . . . .	95
Chapitre 2	
La structure paradoxale de la temporalité et l'expérience originelle du bien . . . . .	102
Chapitre 3	
Comment commence-t-on à penser? . . . . .	105
Chapitre 4	
La réduction égologique . . . . .	107
Chapitre 5	
De l'horizon égologique à l'attitude du dialogue . . . . .	113
Chapitre 6	
Le trace de l'Autre . . . . .	115
 <b>Bibliographie . . . . .</b>	 <b>126</b>
 <b>Zusammenfassung . . . . .</b>	 <b>135</b>
<b>Résumé . . . . .</b>	<b>136</b>



## Wstęp

Wedle powszechnego mniemania istotny rdzeń filozofii stanowią badania podstaw metafizyki. Wyrażenie „problem metafizyki”<sup>1</sup> wskazuje (w jednym ze swych znaczeń) na fakt, że metafizyka jako taka jest dla nas problemem. Powodów „problematyczności” metafizyki może być wiele. W interesującym mnie przypadku owa problematyczność wyłania się jako przedmiot krytyki poglądów Martina Heideggera, podjętej przez Emmanuela Levinasa w głośnym artykule *L'ontologie est-elle fondamentale?* („Revue de métaphysique et de morale” 1951, n° 56, s. 88—98), a kontynuowanej i pogłębionej w kolejnych pracach tego autora, zwłaszcza w 4 rozdziale części I. A. książki *Totalité et Infini* (La Haye 1961). Bezpośrednim powodem zabrania głosu przez Levinasa było jego przekonanie o zasadniczej nietrafności Heideggerowskiej idei „antropologicznego ugruntowania metafizyki”, zaprezentowanej w ostatnim (IV) rozdziale pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn 1929), a zawartej już *implicite* w początkowych rozdziałach napisanej dwa lata wcześniej słynnej książki *Sein und Zeit* (Halle 1927).

Zapoznając się pobieżnie z krytyką Levinasa, początkowo można odnieść wrażenie, iż bierze on w obronę tradycyjny, klasyczny model metafizyki<sup>2</sup>, przeciwstawiając się tezie o konieczności poprzedzenia ontologii, uprawianej jako teoria bytu, badająca to, co istnieje — ontologią fundamentalną, rozumianą jako „uniwersalna fenomenologiczna ontologia, wychodząca od hermeneutyki *Dasein*”<sup>3</sup>. Jednakże takie rozumienie stanowiska Levinasa nie wytrzymuje krytyki. Autorowi *L'ontologie est-elle fondamentale?* chodzi o coś więcej: o wykazanie, że Heidegger tylko pozornie przewycięża metafizyczną tradycję filozofii zachodniej, w istocie pozostając nadal jej kontynuatorem

<sup>1</sup> Por. R. Roździeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991, s. 7 i 158—159; J. Tischner: *Wprowadzenie*. W: R. Roździeński: *Kant i Heidegger...*, s. 5.

<sup>2</sup> Rozumianej jako zespół podstawowych zagadnień o rzeczywistości, rozpatrywanych przy użyciu metod umożliwiających jej podstawowe, wyraźne i adekwatne poznanie — zob. M.A. Krąpiec: *Metafizyka*. Lublin: RW KUL 1984, s. 27—28.

<sup>3</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1986, s. 38.

w tym właśnie, co zdaniem Levinasa najbardziej wymaga przezwyciężenia: w dążeniu do totalności poznania filozoficznego, do zabsolutyzowania transcendencji podmiotu poznającego. Krytykując Heideggera, Levinas postuluje zarazem potrzebę ponownego — innego niż to, które wiąże się z ideą ontologii fundamentalnej, ale też innego niż tradycyjne — postawienia problemu początku i celu refleksji filozoficznej. Wprawdzie w *Totalité et Infini* domaga się przywrócenia metafizyce należnego jej pierwszego miejsca w porządku poznania, lecz z pewnością nie takiej metafizyce, jaką uprawiano od czasów Likeionu aż po wiek XX. W postawieniu na nowo „problemu metafizyki” chodzi więc nie tyle i nie tylko o samo ugruntowanie, tj. o pytanie, skąd się wywodzi i dokąd powraca nie przewodnia wszelkich pytań filozoficznych<sup>4</sup>; chodzi przede wszystkim o to, jaka powinna być metafizyka, by uniknąć podstawowego zagrożenia, kładącego się cieniem na całej jej dotychczasowej historii — zagrożenia obojętnością na podstawową sytuację etyczną człowieka wobec człowieka. Metafizyka „wrażliwa” na elementarne „ciepłe wartości”<sup>5</sup>, metafizyka od samego początku „nasycona” i „sprzymierzona z” etyką, traktowaną współźródłowo i równie fundamentalnie w jedność „filozofii pierwszej” — oto ostateczny cel krytyki podjętej przez Levinasa. W niezbyt precyzyjnym przybliżeniu można by powiedzieć, że pragnie on przeciwstawić dwu dotychczasowym modelom metafizyki — tradycyjnej „metafizyce bytu” i postulowanej we wczesnych dziełach Heideggera „metafizyce bycia” — trzeci, własny model „metafizyki inaczej-niż-bycia” (*autrement qu'être*), wywiedziony od samych podstaw z zupełnie inaczej rozpoznanej fundamentalnej sytuacji człowieka w świecie.

Programu skonstruowania nowej metafizyki Levinas nie zrealizował, z pewnością jednak nieprzemijającą wartość mają te analizy, które kierują się w stronę rozpoznania problemu początku wszelkiej możliwej filozofii. Podejmująca ten problem myśl Levinasa wpisuje się na swój oryginalny sposób w nurt poszukiwań ostatecznego fundamentu rzeczywistości i zarazem pierwszego źródła myśli o tym, co jest.

Zadaniem, które stawiam sobie jako autor niniejszego studium, jest, po pierwsze, ukazanie specyfiki i odrębności Levinasowskich poszukiwań na tle wcześniejszych prób refleksji nad problemem ugruntowania filozofii, a także, po drugie, rozważenie na szerszym tle (obejmującym między innymi bardzo istotne dla zrozumienia programu filozoficznego Levinasa odniesienia do filozofii spotkania i dialogu) zagadnienia sensu, zasadności i możliwego rezultatu owej propozycji radykalnej zmiany punktu wyjścia filozoficznego myślenia.

<sup>4</sup> „Philosophie [...] [hat] als Analytiker der Existenz das Ende des Leitfadens aller philosophischen Fragen dort festgemacht, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt.” Ibidem.

<sup>5</sup> Rozróżnienie między wartościami „ciepłymi” i „zimnymi” wprowadził J. Bańka: *Problemy współczesnej filozofii człowieka*. Katowice: Uniwersytet Śląski 1978, s. 33—34.

Zgodnie z powszechnie przyjętym obyczajem poczytuję sobie za miły obowiązek zakończyć niniejszy wstęp płynącym z głębi serca podziękowaniem: Panu Profesorowi Bernhardowi Casperowi z Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu im Breisgau za dyskretne i życzliwe kierowanie moimi lekturami i poszukiwaniami inspiracji w początkowym okresie powstawania pracy oraz Panu Profesorowi Andrzejowi Nowickiemu z Warszawy i Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Gadaczowi z Krakowa za niezmiernie cenne i wnikliwe uwagi merytoryczne oraz sugestie krytyczne, które przyczyniły się wydatnie do udoskonalenia ostatecznego kształtu książki.



# CZĘŚĆ PIERWSZA

## Problem ugruntowania filozofii

### ROZDZIAŁ 1

#### Sformułowanie problemu

Zasadniczym problemem merytorycznym niniejszego studium jest zagadnienie ugruntowania filozofii, przez co rozumiem ugruntowanie prawomocności poznania specyficznie filozoficznego. Poznanie specyficznie filozoficzne to takie, które zmierza do uwyrażnienia ostatecznych podstaw rzeczywistości, czyli — innymi słowy — zmierza do sformułowania absolutnie pierwszego pytania, tj. takiego, o którym można apodyktycznie<sup>1</sup> orzec, że przed nim nie da się postawić żadnego w sobie wcześniejszego (tzn. wcześniejszego w absolutnie obowiązującym porządku rzeczy<sup>2</sup>) pytania. Być może takie pytanie w ogóle nie istnieje; być może sama idea „absolutnie pierwszego pytania” jest wewnętrznie sprzeczna; jeśli tak, to trzeba przekonująco dowieść tej niemożliwości i zadowolili się stawianiem pytań „względnie pierwszych”, zrelatywizowanych do nieuchronnie arbitralnie przyjmowanych założeń i postulatów takiego czy innego systemu wyjaśniania rzeczywistości<sup>3</sup>. Na razie jednak historia filozofii

---

<sup>1</sup> Definicję apodyktyczności zob. E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa: PWN 1982, s. 22.

<sup>2</sup> Por. Husserlowską ideę poznać w sobie wcześniejszych i w sobie późniejszych. Ibidem, s. 17.

<sup>3</sup> Można jednak mieć nadzieję, że istnieje niesprzeczna możliwość sformułowania programu poszukiwania pytania absolutnie pierwszego. Jednej z prób dokonał E. Coreth, który w zakończeniu swej *Metafizyki* pisze: „Jako pierwszy krok [w ugruntowaniu metafizyki — K.W.] wybraliśmy ten akt myślenia, który niewątpliwie i bezzakończono poprzecza każdy inny: akt pytania. Ilekroć chcę zacząć i kroczyć naprzód, za każdym razem mogę i muszę zapytać najpierw

jest w lwiej części historią poszukiwań takiego właśnie fundamentalnego pytania. Co prawda było ono już wielokrotnie stawiane, jak dotąd jednak zawsze okazywało się (czasem dopiero po kilku stuleciach), że zostało sformułowane nie dość gruntownie. W każdym razie jeśli w ogóle można mówić o jakimkolwiek postępie w dziedzinie filozofii, jest to postęp w gruntowności zapytywania o ostateczne podstawy rzeczywistości<sup>4</sup>. Rosnąca gruntowność jest funkcją wzrostu krytycyzmu filozofów wobec własnych metod postępowania, funkcją „oczyszczenia spojrzenia” z przedfilozoficznej naiwności, z przesądów i pochopnie przejmowanych bądź nieświadomie przemycanych z naturalnego nastawienia przekonań, których pozorna oczywistość jest dla nich najlepszą maską<sup>5</sup> (w myśl przysłowia, że najciemniej jest pod latarnią).

Nie zamierzam pisać wyczerpującej historii problemu początku filozofii. Chciałbym jednak w największym skrócie zasygnalizować fakt, iż w rozwoju tej problematyki wyróżnić można trzy wielkie epoki:

a) epokę filozofii „przedkrytycznej”, w której za absolutnie pierwsze uchodziło pytanie o byt (jedno z najbardziej znanych jego sformułowań pochodzi od Arystotelesa: *ti to on*; Czym jest byt?<sup>6</sup>), a za „filozofię pierwszą” uchodziła metafizyka pojmowana jako ontologia, czyli „sięgające podstawy poznanie bytu jako takiego i w całości”<sup>7</sup>;

o początek. W ten sposób pytanie ukazuje się jako — wymagany przez sam porządek rzeczy — początek, który wyprzedza każdy inny możliwy początek. Lecz jeśli początkiem jest pytanie, to musi to być pytanie o samo pytanie i warunki jego możliwości: o sam akt pytania należy transcendentnie zapytać. Nie chodzi o to czy tamto pytanie szczegółowe, tylko o niekwestionowalny fenomen pytania w ogóle. Jeśli jako warunek możliwości pytania wyłania się przedwiedza, która jest współzałożona w pytaniu, to nie chodzi o określoną, najczęściej empiryczną przedwiedzę, która umożliwiła konkretnie określone pytanie i wskazuje kierunek, gdyż każde konkretne pytanie może być przedmiotem następnego pytania — o jego sens i możliwość. Możliwość pytania w ogóle nie jest uwarunkowana możliwością określonych pytań szczegółowych. Raczej odwrotnie, możliwość dowolnego pytania szczegółowego jest uwarunkowana uprzednią możliwością pytania w ogóle. Chodzi więc o czystą przedwiedzę, która umożliwiła zapytanie jako takie. Ta przedwiedza ukazuje się jako czysty ruch, który przekracza wiadome i antycypuje niewiadome, gdyż o niewiadomym wie już jako o tym, o co można zapytać. [...] W ten sposób odsłania się horyzont zapytywalności w ogóle.” E. Coreth: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia 1961, s. 635—636.

<sup>4</sup> Jeden z najbliższych ludzi XX-wiecznej Europy José Ortega y Gasset napisał: „Ludzie głupi i przyziemni sądzą, iż postęp ludzkości polega na stałym gromadzeniu coraz to większej liczby rzeczy i idei. Otóż nie: prawdziwy postęp to rosnąca intensywność w postrzeganiu jakiegoś pół tuzina pierwotnych tajemnic, które w pomroce dziejów pulsują na kształt odwiecznie bijących serc.” J. Ortega y Gasset: *Trzy obrazy z winem*. W: Idem: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Tłum. P. Niklewicz. Red. S. Cichowicz. Warszawa: „Czytelnik” 1980, s. 73.

<sup>5</sup> Zob. uwagi M. Heideggera o oczywistości rozumienia bycia: „[...] rozumienie bycia pozostaje na płaszczyźnie nienaruszonej i niezagrożonej najczystszej oczywistości” (M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN 1989, s. 253); „[rozumienie bycia] właśnie zdominowało wszelkie jestestwo jako coś najbardziej znanego, co jednak jest zarazem nieokreślone i nader oczywiste [...] wprawdzie znane, ale jednak niepojęte [...] — rozumienie bycia tkwi w zapomnieniu.” (Ibidem, s. 259—260).

<sup>6</sup> Por. ibidem, s. 248.

<sup>7</sup> Taką definicję tradycyjnego pojęcia metafizyki proponuje Heidegger. Ibidem, s. 14.

b) epokę filozofii „krytycznej”, zapoczątkowaną przez Kartezjusza, w której za absolutnie pierwsze uchodziło pytanie o metodę adekwatnego poznania rzeczywistości i w rezultacie do roli „filozofii pierwszej” zaczęła aspirować epistemologia (czyż nie tak właśnie należy interpretować tytuł dzieła Descartesa *Meditationes de prima philosophia*, dzieła, którego treść i układ wskazują wyraźnie na prymat epistemologii przed ontologią?);

c) epokę „syntezy”, rozpoczętej *Krytyką czystego rozumu* Kanta, kontynuowanej w XX wieku między innymi przez Husserla, Heideggera i Levinasa; syntezy opartej na przekonaniu, że „filozofia pierwsza” musi być autorefleksyjną pracą świadomości odkrywającej własny fundament — tj. ostateczne warunki możliwości poznania ontologicznego — gdyż tylko takie myślenie prowadzi zarazem do ugruntowania metafizyki, jak też do odsłonięcia właściwych źródeł i metod poznania. Tej zasadniczej idei wypadnie przyjrzeć się nieco bliżej, by stwierdzić, jak daleko posunęliśmy się na odwiecznej drodze do absolutnego początku, jak brzmieć może dziś fundamentalne pytanie filozofii i co się za tym brzmieniem kryje.

Centralnym problemem filozofii był i pozostaje nadal problem bytu. To, że byt jest, stanowi odwieczne wyzwanie dla ludzkiego rozumu. Można, rzecz jasna, to wyzwanie zignorować, można się zadowolić „niewzruszoną i niezagróżoną najczystsza oczywistością” (por. przypis 5) bycia bytu, istnienia świata, i oddać się wprost owemu byciu, zanurzyć się w świecie, zająć się własnym życiem, a rozum wykorzystać celowo i pożytecznie do polepszenia warunków tego życia, zamiast poświęcać się jałowym i bezpłodnym spekulacjom. Wciąż jednak znajdują się ludzie (choć może historia świata potoczyłaby się szybciej, gdyby takich ludzi nie było), którzy cel i sens swego życia odnajdują właśnie w posłuszeństwie temu odwiecznemu wezwaniu. To, co w nim może pociągać najbardziej, to jego absolutna bezinteresowność. Zgłębianie tajemnicy bytu nie służy przecież niczemu prócz zaspokojenia czystej ciekawości. Można, co prawda, poszukując odpowiedzi na odwieczne pytanie o byt, odkryć przy okazji wiele pożytecznych i służących określonym interesom prawd — podobnie jak można poszukując kamienia filozoficznego wyprodukować porcelanę albo pozwalając zapleśnieć źle zabezpieczonym preparatom wynaleźć penicylinę — ale zaspokajanie jakichkolwiek ludzkich potrzeb nie jest przecież celem filozofii.

Chcąc osiągnąć ów centralny problem, trzeba odnaleźć doń właściwą drogę. Bo choć problem pozostaje wciąż ten sam — te same dwa słowa: „byt jest”, które odnaleźć można już u Parmenidesa, formułowane w niezliczenie wielu językach, wciąż z magnetyczną siłą przyciągają myśl filozofów — podejście doń stale się zmienia. Trzeba więc zaczynać wciąż od nowa, szukać coraz to innych punktów wyjścia, z niestrudzoną nadzieją, że może wreszcie za którymś razem odnajdzie się drogę, która doprowadzi do celu.

Niepowodzenia tylu niestrudzonych wędrowców, którzy przed nami obrali ścieżkę prawdy, a nie doszli tam, dokąd chcieli, uczą wielkiej ostrożności. Skoro o tej samej rzeczywistości można mówić na wiele różnych sposobów,

które wzajemnie sobie przeczą, to albo nie istnieje żadna jedyna rzeczywistość, która byłaby „ta sama” dla wszystkich podmiotów filozoficznego myślenia, tylko współistnieje wiele różnych rzeczywistości, z których każda jest adekwatnym korelatem określonego, indywidualnego sposobu jej ujmowania (wówczas termin „rzeczywistość” byłby pojęciem analogicznym, tak jak „byt” w klasycznej metafizyce<sup>8</sup>), albo nie istnieje jeden wyróżniony — mianowicie doskonale adekwatny, czyli absolutnie prawdziwy — sposób ujmowania całości bytu w indywidualnej świadomości, albo osiągnięcie takiej doskonałej prezentacji wymaga długotrwałej pracy, angażującej wysiłki wielu pokoleń filozofów, żmudnie korygujących błędy poprzedników i aproksymujących (może tylko asymptotycznie) ideał prawdy absolutnej. W każdym razie można przyjąć za pewnik, że im bliżej jesteśmy prawdy, tym mniejsze muszą być odchylenia między poszczególnymi jej ujęciami. Aby przekonać się o tym, jak wielkie są rozbieżności, a zatem jak daleko jesteśmy od prawdy, konieczny jest wysiłek nieustannego pogłębiania zrozumiałości wypowiedzi filozoficznych. Ten wysiłek będzie najbardziej skuteczny wówczas, gdy każda indywidualna refleksja filozoficzna połączy w sobie trzy zadania:

- a) odnalezienie najbardziej własnej, osobistej, indywidualnej drogi do prawdy;
- b) wypracowanie języka, który umożliwi maksymalnie adekwatną werbalizację własnych myśli, a zarazem będzie „zasadniczo zrozumiały”<sup>9</sup>;
- c) gruntowny i odpowiedzialny namysł nad samymi warunkami zrozumiałości wypowiedzi filozoficznej.

Te trzy punkty wypada pokrótce uzasadnić.

Ad a). Łatwo postawić w tym miejscu zarzut, że filozofia powinna zmierzać do odnalezienia wiedzy uniwersalnej i powszechnie ważnej, a nie indywidualnej, *ergo* subiektywnej, *eo ipso* bezużytecznej. Otóż niezupełnie. Nie przeczę, że celem filozofii jest dążenie do prawdy absolutnej (nie mówię „osiągnięcie”, bo nawet jeśli takoważ nie jest osiągalna, pozostaje przynajmniej „ideał graniczną”<sup>10</sup> filozofii), czyli uzyskiwanie poznań powszechnie ważnych.

<sup>8</sup> Pojęcie analogiczności bytu omawia M.A. Krąpiec: *Metafizyka*. Lublin: RW KUL 1984, Cz. III, R. I, 1, s. 477—484.

<sup>9</sup> Pojęcie „zasadnicza zrozumiałość” wprowadza B. Casper: *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1975, s. 59—60: „[...] sens aktu mowy polega nie tylko na tym, że sam mówiący rozumie coś przez to, co mówi. Raczej na tym, że mówiąc, zawsze chcę dać k o m u s coś do zrozumienia [...] — to należy równie źródłowo do sensu mowy. Coś, co ja mówię, mogłoby faktycznie być zrozumiałe wyłącznie dla mnie i dla nikogo innego — lecz wtedy byłoby wątpliwe, czy ja sam to rzeczywiście rozumiem. Nie chodzi przy tym o sytuację, gdy czyjeś słowa, zdania i całe wypowiedzi faktycznie pozostają długi czas niezrozumiałe — to jest los wielu genialnych twórców, że rozumieją ich dopiero następne pokolenia. Ale zasadniczo ich wypowiedzi są zrozumiałe: mogą być przez innych pojęte. [...] To jest warunkiem, bym rzeczywiście coś powiedział, bo mowa może mieć do powiedzenia istotnie tylko to, co może być rozumiane, tzn. co jest zrozumiałe nie tylko dla mnie samego.”

<sup>10</sup> Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN 1986, T. 2, s. 42—48.

Ale w dalszym ciągu przytoczonego zarzutu kryje się dość pospolity błąd mechanicznego przeciwstawiania tego, co obiektywne, temu, co subiektywne. Tymczasem właściwym powołaniem filozofii jest — zgodnie z zasadniczą ideą epoki syntezy (por. s. 16) — dochodzenie do obiektywizmu poprzez subiektywność. To nie żaden paradoks ani fałszywa dialektyka; ta myśl kryje się już w samym pojęciu obiektywności — wiedza obiektywna znaczy: powszechnie ważna, a jeśli powszechnie, to dla każdego ważna, a jeśli dla każdego, to w szczególności dla mnie; z czego wynika, że wiedzę obiektywną mogę znaleźć tylko wśród tego, co dla mnie ważne. Aby miał szansę wpaść na trop prawdy, muszę szukać jej we własnym imieniu, muszę przyjąć za nią odpowiedzialność, muszę być osobiście zaangażowany w sprawę prawdy. Pierwszym kryterium selekcji poznania jest kryterium osobistego zaangażowania: to mnie dotyczy, to ma swoje miejsce w moim życiu. Dalej musi nastąpić, oczywiście, kolejna selekcja: spośród treści, które są dla mnie ważne, muszę umieć wyróżnić te, które mają znaczenie tylko dla mnie (to są właśnie treści „subiektywne” w potocznym znaczeniu, pospolicie uważanym za jedyne prawomocne), i te, które liczą się także dla innych, a wśród nich te, które są powszechnie ważne. Dalsza selekcja byłaby jednak niemożliwa bez uwzględnienia zadań ujętych w punktach b) i c), gdyż koncentrując się wyłącznie na aktach poznawania rzeczywistości, na relacjach łączących mnie — jako podmiot poznania — z intencjonalnymi przedmiotami moich aktów, potrafię powołać do istnienia jedynie filozofię solipsystyczną<sup>11</sup>, z której może się wyłonić wiedza intersubiektywna dopiero na drodze osobnego, specjalnie na ten cel ukierunkowanego wysiłku (ale nie na drodze jej odrzucenia!). Gdybym zaś — wskutek nieszczęsnego nieporozumienia — usiłował zbudować wiedzę obiektywną przez oczyszczenie jej ze wszystkiego, co subiektywne, w szczególności przez wyeliminowanie wszystkiego tego, w co jestem osobiście zaangażowany, wówczas otrzymałbym w rezultacie żaloszny twór w postaci wiedzy niepotrzebnej, która mnie samego nic nie obchodzi, co samo w sobie już stanowi dostateczny dowód, że nie może być wiedzą powszechnie ważną, i która okaże się z pewnością równie nudna i nieciekawa dla wszystkich innych poszukiwaczy prawdy.

<sup>11</sup> E. Husserl pisze: „[zgodnie z wypracowanym przez Kartezjusza wzorem] koniecznych medytacji, jakie musi podjąć każdy rozpoczynający swą drogę filozof, jedynych, z których może pierwotnie wyrastać filozofia [...], tylko siebie samego, wziętego jako czyste *ego* swych *cogitationes*, zachowuje medytujący podmiot jako coś istniejącego absolutnie niepowątpiewalnie. [...] Zredukowane poznawczo w ten sposób, *ego* realizuje teraz akty pewnego rodzaju solipsystycznego filozofowania. Szuka ono apodyktycznie pewnych dróg, które pozwoliłyby mu odkryć we własnej czystej wewnętrznej sferze zasoby tego, co obiektywnie zewnętrzne. [...] [Filozofia transcendentalna] w pewnym więc sensie rozpoczyna się jako czysta egologia i jako nauka, która, jak się zdaje, skazuje nas na solipsyzm, choć jest to solipsyzm transcendentalny. W tej chwili jest przecież jeszcze czymś zupełnie niemożliwym dojrzeć, w jaki sposób w nastawieniu redukcji mogłoby doznawać uznania w bycie [...] inne *ego* [...]. Wątpliwości te nie powinny przerażać nas, filozofów radykalnego punktu wyjścia. [...] I rzeczywiście, okaże się, że solipsyzm transcendentalny stanowi w pewien sposób jedynie filozoficzne stadium wstępne.” E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 3—4 i 43—44.

Rzecz jasna, interpretacji „ważności” problematyki filozoficznej jako „osobistego zaangażowania w sprawę prawdy” również nie należy mechanicznie ekstrapolować, ponieważ z pewnością istnieją ludzie, których cała filozofia — łącznie z jej najbardziej fundamentalnymi problemami — absolutnie nic nie obchodzi, ale ten smutny fakt bynajmniej nie przeczy powszechnej ważności prawd filozoficznych. Chodzi tu bowiem o „zasadniczą ważność” w tym samym sensie, w jakim Bernhard Casper pisał o „zasadniczej zrozumiałości” (zob. przypis 9). Gdy natomiast ja sam dobrowolnie, z własnego spontanicznego wyboru, stawiam przed sobą filozoficzne zadania, wówczas oczywiście to, co ważne dla filozofii, staje się ważne również dla mnie.

Ad b). Ten punkt jest ze wszystkich trzech najbardziej oczywisty, zwłaszcza w świetle przytoczonych uwag B. Caspera. Jeśli poszukuję osobistej drogi do prawdy, to nigdy nie będę pewny, że jestem na dobrej drodze, póki nie oddam swych badań pod osąd innych, którzy tylko wtedy będą je mogli osądzić, gdy zrozumieją sens mojej myśli. Droga do zrozumienia myśli ma trzy etapy:

- ja sam muszę własną myśl zrozumieć, co jest możliwe tylko wtedy, gdy nadam jej postać sądu zbudowanego z sensownych pojęć dających się wyrazić w języku;
- spośród wielu możliwych wypowiedzi (realizacji językowych) oddających w przybliżeniu moją myśl muszę dokonać wyboru tej jednej, którą uznam za najbardziej adekwatną i najmniej narażoną na fałszywe zrozumienie;
- musi zaistnieć faktyczna sytuacja komunikacji, w której moja wypowiedź stanie się dostępną innym.

Idea uprawiania filozofii polega na tym, że poszukuję osobistej drogi do prawdy powszechnie ważnej, toteż zależy mi nie tylko na indywidualnym przekonaniu o trafności moich sądów, lecz także na uczynieniu ich — o ile są trafne — powszechnie dostępnymi. Tym wytrwalej powinienem więc dążyć do ich adekwatnej i zrozumiałej prezentacji.

Ad c). Kant skarżył się w *Krytyce czystego rozumu* na skandaliczność faktu, że nie sposób udowodnić tego, co wydaje się najbardziej oczywiste, mianowicie istnienia rzeczy poza nami (*das Dasein der Dinge ausser uns*). W tej fundamentalnej kwestii skazani jesteśmy wyłącznie na wiarę (*bloss auf Glauben*), a jeśli się komuś spodoba zwątpić, nie potrafimy mu przeciwstawić żadnego satysfakcjonującego dowodu<sup>12</sup>. To rzeczywiście oburzające. Ale wypada zauważyć, że w filozofii kryje się jeszcze jeden skandal, bodaj jeszcze bardziej nieprzyjemny, a przy tym uporczywie pomijany milczeniem. Jaki mianowicie?

Zatrzymajmy się chwilę nad sformułowaniem Kanta: „die Dinge ausser uns”. Co to znaczy „poza nami”? George E. Moore w swojej pracy pt. *Dowód*

<sup>12</sup> „[...] pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami [...] i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu.” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 1, s. 50.

istnienia świata zewnętrznego<sup>13</sup> wyjaśnia, że można to określenie rozumieć na dwa sposoby: (1°) poza naszą świadomością, (2°) poza naszym ciałem. Znakomicie, lecz co to jest „nasza świadomość” i co to jest „nasze ciało”? Słownikowe znaczenie zaimka „nasz” każe go rozumieć jako „mój, a zarazem jeszcze czyjś”. Otóż ja, jako podmiot filozoficznej refleksji, poszukujący prawdy we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność, mogę wiedzieć, co to jest „moja świadomość” i „moje ciało” (choć, oczywiście, pełniejsza eksplikacja sensu tych wyrażań wymaga gruntownego zbadania), ale nic mi nie wiadomo o tym, jakoby miały one należeć do kogokolwiek innego oprócz mnie. Jest niezmiernie ważne dla jasności filozoficznego wywodu, że moje ciało prezentuje mi się jako wyłącznie moje i niczyje poza tym (a więc nie „nasze”), podobnie moja świadomość. Analogicznie rzeczy zewnętrzne sytuują się (w transcendentalnym nastawieniu świadomości) poza mną, a nie poza nami. Sformułowania w rodzaju „nasze ciało”, „nasza świadomość” są skrótami myślowymi, które zbyt łatwo przechodzą do porządku dziennego nad zawartą w nich *implicite* tezę filozoficzną, która bynajmniej nie jest oczywista. Teza ta orzeka, że moje ciało, moja świadomość, a także mój świat zewnętrzny prezentują mi się (tzn. mojemu „ja”) identycznie, jak każdemu innemu podmiotowi poznania prezentuje się jego własne ciało, jego własna świadomość i jego świat zewnętrzny, i że z racji tej identyczności struktury transcendentalnej podmiotowości można zaniedbać wszelkie różnice między indywidualnymi podmiotami, między mną a innym. Wskutek tego „zaniedbania różnic” powstaje pojęcie „podmiotu transcendentalnego”, które — jako pojęcie — jest „przedstawieniem przedstawień”, czyli nie oznacza żadnego faktycznego podmiotu, żadnego konkretnego, żyjącego „ja”, tylko „samą wspólność” tego, co wspólne wszystkim indywidualnym podmiotom. Skąd jednak ja — konkretny, żyjący podmiot, zajmujący się pośród innych czynności także refleksją filozoficzną — czerpię pewność istnienia innych podmiotów poza mną (nie: poza nami!) oraz tożsamości struktury transcendentalnej podmiotowości mojej i innych? Nikt nigdy nie przeprowadził przekonującego dowodu istnienia innych podmiotów poza sobą samym, ponieważ taki dowód jest niemożliwy, a moje własne istnienie jest przekonujące jedynie dla mnie, natomiast jeśli ktoś (założywszy, że ktoś poza mną w ogóle istnieje) zechce zwątpić w moje istnienie, ja nie mogę mu przeciwstawić żadnego satysfakcjonującego dowodu i czuję się całkowicie bezradny wobec tego wątplenia, choć zarazem pozostaję — z całą mocą apodyktycznej oczywistości — przekonany o jego bezzasadności. Czy tego nie można nazwać skandalem?

Problem prawomocności uznania przez jeden podmiot (uściślając: przez ten podmiot, którym ja jestem) faktyczności istnienia oraz tożsamości transcendentalnych struktur poznawczych innych podmiotów — to niezmiernie

<sup>13</sup> G. E. Moore: *Proof on an External World*. „Proceedings of the British Academy” 1939, s. 274—275; zob. tekst polski w: G. E. Moore: *O metodzie filozoficznej*. Tłum. i opr. W. Sady. Warszawa: „Colloquia Communia” 1990, s. 69.

subtelny problem filozoficzny, który do niedawna był uporczywie ignorowany i właściwie zyskał sobie prawo obywatelstwa w państwie myśli dopiero w XX wieku dzięki filozofii spotkania. Tymczasem niedocenywanie problemu „inności innych”, możliwości występowania nieredukowalnych, a zarazem niewykrywalnych różnic w nastawieniu poznawczym poszczególnych podmiotów (niewykrywalnych wskutek ogólnej cechy „skończoności” poznania, która może przybierać różne konkretyzacje, owocując np. indywidualnie zróżnicowanymi rodzajami ograniczeń w dostępności poznawczej rzeczywistości) i przecenianie oczywistości tezy o identyczności struktury poznawczej transcendentalnego podmiotu, reprodukującej się wiernie w każdym podmiocie konkretnym (oczywistości opartej przecież tylko na pośrednich przesłankach, czerpanych z przedrefleksyjnego, naturalnego nastawienia) może spowodować bezkrytyczne podejście do problemu zrozumiałości własnych wypowiedzi filozoficznych<sup>14</sup>. Bez gruntownego namysłu nad apriorycznymi warunkami możliwości zrozumiałości wypowiedzi — namysłu, który nie powinien prowadzić w stronę roztrząsań nad językiem, traktowanym jako autonomiczna rzeczywistość, tak jak to czyni większość filozofii zajmujących się zagadnieniem komunikacji międzypersonalnej, tylko musi zwrócić się do źródeł problemu zrozumiałości i komunikacji, to znaczy do sfery relacji międzypersonalnych oraz podmiotowych warunków możliwości takich relacji — bez owego namysłu grozi nam przeniesienie w obszar najbardziej fundamentalnej problematyki filozoficznej, tj. w obszar refleksji nad ugruntowaniem prawomocności poznania filozoficznego, naiwnego i bezkrytycznego oraz przedrefleksyjnego nastawienia ignorującego możliwość istnienia niezmiernie istotnych dla tej problematyki różnic w sposobie indywidualnego odniesienia do językowo komunikowalnych treści. A ponieważ postępowanie w filozofii polega na pogłębianiu gruntowności zapytywania o podstawy — to zaś jest możliwe dzięki rosnącemu krytycyzmowi i eliminowaniu niepewnych, przedkrytycznych, niewystarczająco uzasadnionych i niedostatecznie uświadomionych przekonań bądź supozycji — zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo trywializacji tak istotnej kwestii, jaką jest zagadnienie indywidualnego zróżnicowania poznania i rozumienia, werbalizacji pojęć i sądów oraz zrozumiałości wypowiedzi, daje szansę osiągnięcia realnego postępu.

<sup>14</sup> Heidegger zwraca uwagę na to, że „dialog myśli, jaki podejmują myślące jednostki”, opiera się na nader subtelnych prawach, które są zgoła inne niż prawa poprawności wypowiedzi i prawidłowości interpretacji tekstu wykrywane przez „metody filologii historycznej”, i wskutek tego „w dialogu takim większe jest niebezpieczeństwo nieporozumień i częstsze też omyłki”. To spostrzeżenie umieszcza jednak poza wszelkim kontekstem filozoficznym (w *Przedmowie do II wydania* — zob. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 4—5) i nie czyni zeń żadnego użytku, zadowolając się na zakończenie cytowanego wywodu jedynie pseudofilozoficznym stwierdzeniem: „Ten, kto myśli, potrafi uczyć się na błędach.”



## ROZDZIAŁ 2

Zagadnienie punktu wyjścia  
i sprecyzowanie zadania

Niniejsza praca ma za zadanie namysł nad ugruntowaniem filozofii. Ale ugruntowanie filozofii samo jest zagadnieniem ściśle filozoficznym. Nie da się ugruntować filozofii, stojąc poza nią, gdyż jeśli specyfiką filozofii jest dążenie do postawienia absolutnie pierwszego pytania, to sama możliwość pozafilozoficznego ugruntowania filozofii — które wówczas musiałoby być „przedfilozoficznym” ugruntowaniem w sensie „w sobie wcześniejszego” pytania o podstawę filozofii przed wszelkim możliwym pytaniem filozoficznym — wykluczałaby z góry możliwość postawienia przez filozofię pytania absolutnie pierwszego. Rangę pierwszeństwa przed wszelkim pytaniem filozoficznym musiałoby mieć pytanie o ugruntowanie filozofii, które tym samym stałoby się pytaniem filozoficznym. Ugruntować filozofię — znaczy zatem: uprawiać filozofię z jednoczesną towarzyszącą współświadomością pytania o prawomocność takiego jej uprawiania. „Ugruntowanie [...] (znaczenie tego wyrażenia unaocznia się w architekturze) [...] jest raczej projektowaniem planu budowy jako takiego w ten sposób, że plan ów wskazuje nam jednocześnie, na czym i jak budowla ma być ugruntowana [...], architektonicznym wyodrębnieniem i wyróżnieniem wewnętrznej możliwości metafizyki, tzn. konkretnym określeniem jej istoty [...] dzięki odsłonięciu jej podłoża”<sup>15</sup> — jak pisze Martin Heidegger o dokonanych przez siebie na podstawie nowej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* Kanta ugruntowaniu metafizyki.

Gruntowne i odpowiedzialne uprawianie filozofii zakłada konieczność radykalnego zakwestionowania wszystkich dotychczas uznawanych prawd, by móc powtórnie uznać tylko te z nich, które zostaną ostatecznie uprawomocnione w procedurze ugruntowania: „Każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi »raz w swoim życiu« cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dłań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo. Filozofia — mądrość (*sagesse*) — jest absolutnie osobistą sprawą filozofującego. Musi się ona stać jego mądrością, pozyskaną przezeń samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzą, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienia. Jeśli podjąłem decyzję życia zgodnie z tym celem, a więc jedyną decyzję, która może zaprowadzić mnie na drogę rozwoju filozoficznego, to wybrałem tym samym jako punkt wyjścia absolutną ascezę poznawczą”<sup>16</sup> — twierdził Edmund Husserl. Wobec tego aby uprawiać

<sup>15</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>16</sup> E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 3.

filozofię rzeczywiście jako filozofię, zgodnie z jej wewnętrznym sensem, trzeba wejść w horyzont problemowy wyznaczony przez pozornie banalny, a w istocie zawierający niezmiernie bogatą treść sąd „byt jest”. Lecz żeby rozwinąć ów sąd w filozofię, trzeba najpierw określić punkt wyjścia refleksji, skonkretyzować zadanie, wybrać metodę i umieć się nią posługiwać w sposób krytyczny, chroniący przed jej nadużyciem lub niepostrzeżonym zastąpieniem przez jakąś głęboko zakorzenioną potoczną, zdroworoządkową regułę.

Absolutna asceza poznawcza, która według Husserla jest jedyną szansą rozwoju filozoficznego, wymaga ode mnie, by rozpocząć od takiej tezy, która prezentuje mi się w sposób najbardziej jasny jako niepowątpiewalnie i nieodwołalnie prawdziwa, a więc z bezpośrednią, adekwatną i apodyktyczną oczywistością. Jedyną taką tezą jest sąd: *ja jestem*, który nie może się okazać fałszywy niezależnie od tego, jak radykalnie próbowałbym uzasadnić możliwość jego zaprzeczenia. Żaden inny sąd egzystencjalny nie ma jednak dla mnie bezpośrednio tego samego stopnia oczywistości, co sąd wyjściowy, przeto filozofia radykalnie ascetyczna poznawczo i dążąca do ugruntowania własnych podstaw okazuje się w punkcie wyjścia solipsyzmem, który — choćby był tylko „solipsyzmem transcendentalem” (por. przypis 11) — popada w tak wyraźny konflikt z powziętym zamiarem uprawiania filozofii jako ontologii (czego warunkiem jest wypracowanie możliwości zadania pytania o byt i nadania temu pytaniu właściwej postaci, wyznaczonej dzięki uprzedniej refleksji ugruntowującej), że trzeba stanowczo i konsekwentnie szukać możliwości przekroczenia horyzontu solipsyzmu. Można w pierwszej fazie rozwoju (własnego, absolutnie osobistego rozwoju filozoficznego) „realizować akty pewnego rodzaju solipsystycznego filozofowania” [E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 4] — faktycznie okaże się w toku dalszego precyzyjnego rozważania, że ta faza myślenia filozoficznego jest nieunikniona — ale trzeba przynajmniej mieć uzasadnioną nadzieję na jej przezwycięzenie i odnalezienie bardziej uniwersalnego fundamentu wszelkiej dojrzałej refleksji filozoficznej.

Zadanie, postawione na początku, precyzuje się więc w tym punkcie rozważań jako zadanie ugruntowania filozofii transcendentalnej, rozumianej jako ruch myśli zmierzający ku przekroczeniu (transcendowaniu) nieuniknionego w punkcie wyjścia horyzontu immanentnie egologicznego w stronę innych bytów, zarówno przedmiotowych, jak i podmiotowych, które prezentują się mojemu spontanicznemu (przedkrytycznemu) doświadczeniu jako istniejące, lecz bardziej zdyscyplinowana refleksja ugruntowująca odkrywa w nich jedynie noematyczne korelaty intencjonalnych aktów świadomości; tak zarysowany horyzont czystej transcendentalnej świadomości i jej korelatów domaga się jednak dalszego przekroczenia, przywracającego utraconą spontaniczną oczywistość bycia bytu, lecz już nie w naiwnej, spontanicznej postaci, tylko w formie ontologii fundamentalnej, rozumianej jako źródłowe poszukiwanie podmiotowych warunków możliwości ontycznego uchwytowania bytu jako bytu, odsłaniające wspólną genezę wszelkich manifestacji bytu zarówno przedmiotowego, jak i podmiotowego w postaci horyzontu onto-

logicznego, czyli horyzontu rozumienia bycia (*Seinsverständnis*), które z jednej strony samo jest formą manifestowania się mojego-bycia-w-świecie, z drugiej — warunkiem możliwości wszelkiego przedmiotu doświadczenia; lecz i ten horyzont nie jest jeszcze kresem poszukiwań ugruntowujących filozofię, gdyż wymaga przewyciężenia — nieunikniona w perspektywie myślenia fundamentalnie ontologicznego — „transcendentalna samotność *Dasein*”: wrzuconego w świat, ale i zdomowionego w świecie; zatroskanego o własne bycie, lecz i rozkoszującego się tym byciem; skończonego i „rozpiętego w trwodze między nicością”, lecz i zabiegającego o to, by móc być skończonym — a wszystko to w *modi* nieprzekraczalnej samotności, dopóki chodzi ostatecznie o „bycie”, a nie o prawdziwie transcendentną inność „inaczej-niż-bycia” subiektywności Drugiego, która nie jest moją subiektywnością, która ma własną, nie przystającą do mojej czasowość i własny horyzont rozumienia bycia, która nie odsłania się nigdy przede mną, nie daje się pojąć, spoznać, przyswoić, lecz objawia się jako Twarz Drugiego; ten horyzont, horyzont źródłowej relacji etycznej musi zostać poddany równie ostrej i gruntownej krytyce jak wszystkie poprzednie, po to, by znaleźć możliwe drogi jego dalszego przekroczenia w kierunku jeszcze bardziej radykalnego przybliżenia się do absolutnego początku wszelkich możliwych pytań filozoficznych.

Konsekwentne przestrzeganie zasady absolutnej ascezy poznawczej wymagałoby ode mnie całkowicie samodzielnego przejścia całej drogi myślowej, przedstawionej tu w ogólnym zarysie. Szczególnie w punkcie wyjścia, w obrębie immanentnie egologicznego horyzontu, w którym dopuszczalne są jedynie prawomocne sądy dotyczące mnie samego, nie powinienem powoływać się w uzasadnieniu własnych twierdzeń na ustalenia jakichkolwiek innych filozofów, choćby największych, ponieważ ich faktyczne istnienie pozostaje na razie poza zasięgiem możliwości dowodowych mojej refleksji. Cóż z tego, że wiem z całą pewnością (w świetle moich tradycyjnych przekonań i naturalnego, przedkrytycznego nastawienia), do jakich ustaleń doszedł w swoich dziełach Kartezjusz i jego następcy, skoro nie wolno mi się na nich powołać bez samodzielnego i krytycznego powtórzenia całej drogi rozumowania, która ich do owych ustaleń doprowadziła. Mogę jednak zrobić coś innego: mogę faktycznie włączyć twierdzenia, sformułowane po raz pierwszy przez Kartezjusza, Husserla i innych, wraz z przesłankami i uzasadnieniami tych twierdzeń, we własny strumień świadomości, dokonując przy tym zwykłej redukcji transcendentalnej. Na przykład zdanie: „Nieustannie zastaję siebie jako kogoś, kto spozstrzega, przedstawia sobie, myśli, czuje, pożąda itd.; i w tym znajduję siebie przewaźnie odnoszącego się aktowo do otaczającej mnie stale rzeczywistości”<sup>17</sup>, mogę rozumieć po prostu jako sąd logiczny, którego treść pozostaje identyczna niezależnie od tego, czy autorem tej wypowiedzi był Edmund Husserl, czy ktokolwiek inny, czy też powstało ono np. w wyniku

<sup>17</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1967, s. 90.

przypadkowego ułożenia się w określonej konfiguracji klocków z literami. Mogę myśląc we własnym imieniu i na własną odpowiedzialność myśleć zdaniem i łańcuchami zdań zaczerpniętymi z prac innych filozofów, „nie czyniąc żadnego użytku” z towarzyszącego stale temu myśleniu zdroworozsądkowego przekonania o (obecnym lub przeszłym) istnieniu autorów tych sformułowań, którymi się posługuję do własnych celów, i nie czyniąc żadnego użytku z całej posiadanej przeze mnie, a dotyczącej ich, wiedzy biograficznej i historycznofilozoficznej<sup>18</sup>. W gruncie rzeczy zresztą stale tak czynię: jeśli uznaję jakąś tezę filozoficzną, to nie dlatego, że jej twórcą jest Arystoteles czy Leibniz lub jeszcze ktoś inny, tylko dlatego, że na podstawie przeprowadzonego rozumowania uznaję prawdziwość tej tezy. Zwyczaj przytaczania cudzych myśli w cudzysłowie, z podaniem nazwiska autora i miejsca występowania zacytowanego fragmentu, ma dwa zasadnicze źródła: jedno z nich określiłbym jako kurtuazyjno-towarzystkie, a zatem całkowicie pozamerytoryczne, natomiast drugie (ważniejsze) ma charakter „ekonomiczny”: aby oszczędzić sobie powtarzania całego wywodu uzasadniającego prawomocność przytoczonej wypowiedzi, odsyłam po prostu do kontekstu, z którego ta prawomocność powinna wynikać.

Również filozofując w horyzoncie egologicznym, mogę sięgać po cudze teksty filozoficzne, tyle że w owym specyficznym nastawieniu, które nie pozwala uznać żadnego sądu za prawdziwy na tej podstawie, że raz już został przez kogoś uznany za prawdziwy, a następnie zweryfikowany w „dialogu myśli” wypełniającym dzieje filozofii. Wolno mi jedynie traktować cudze wypowiedzi jako pojawiające się w mojej świadomości czyste możliwości werbalizacji własnych myśli, lecz w tym wypadku założona na początku radykalność dążenia do gwarancji prawomocności uzyskanych rezultatów nie pozwala zadowolić się zwykłym powtórzeniem wypowiedzi, tylko zobowiązuje do „powtórzenia problemu” niesionego przez tę wypowiedź, przy czym pojęcie „powtórzenie problemu” chciałbym rozumieć na wzór M. Heideggera<sup>19</sup>. Ze względu wszakże na podkreśloną już przeze mnie fundamentalną ważność gruntownego namysłu nad warunkami zrozumiałości wypowiedzi (por. s. 20—21) posługując się cytatem, każdorazowo muszę rozstrzygnąć — oraz wyraźnie i zrozumiale zaznaczyć — czy powtarzając czyjąś wypowiedź, nadaję jej takie znaczenie, jakie domniemuję, iż ta wypowiedź powinna mieć zgodnie z zamysłem jej autora, czy też wyposażam ją samodzielnie w znaczenie wynikające wyłącznie z moich dotychczasowych przemyśleń, nie troszcząc się o to, czy nadane jej przeze mnie znaczenie jest zbieżne czy całkowicie różne wobec (wciąż tylko domniemanego przeze mnie!) pierwotnego znaczenia.

<sup>18</sup> Por. ibidem, s. 94—101; Idem: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 26—30.

<sup>19</sup> „Przez powtórzenie jakiegoś podstawowego problemu rozumiemy odstąpienie jego źródłowych, dotychczas ukrytych możliwości, których opracowanie przemienia ów problem i w tej dopiero postaci zachowuje jego problemową zawartość. »Zachować problem« oznacza utrzymać w stanie swobody i aktywności te jego wewnętrzne moce, które go jako problem w jego istocie umożliwiają.” M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 228.

Po sprecyzowaniu i objaśnieniu przyświecających mi celów i zadań, a w szczególności po przybliżeniu obowiązującego mnie w punkcie wyjścia sposobu ujmowania znanych z historii filozofii stanowisk dotyczących problemu ugruntowania filozofii, mogę przystąpić do właściwej realizacji zadania. Będzie ona polegała na „powtórzeniu problemu” ugruntowania filozofii w radykalnie krytycznym nawiązaniu do najważniejszych przedstawicieli tej myśli, która — w radykalnie krytycznym nastawieniu — zmierzała do osiągnięcia absolutnych podstaw tej fundamentalnej odmiany filozofii, jaką jest metafizyka.

Pierwszym z tych, którzy postawili sobie zadanie odnowienia metafizyki na drodze radykalnej krytyki, był Kartezjusz; powtórzenia i zarazem radykalizacji kartezjańskiego metodycznego wątpienia podjął się w XX wieku Husserl; toteż pierwszym etapem mojej analizy będzie krytyczne spojrzenie na *Medytacje... Descartesa* w świetle *Medytacji Kartezjańskich* Husserla. Drugim etapem będzie przyjrzenie się dokonaniem przez Heideggera w słynnej pracy *Kant a problem metafizyki* „powtórzeniu problemu” ugruntowania metafizyki, podjętego przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Ponieważ na nietrafność Heideggerowskiego ugruntowania zwrócił uwagę w wielu swych pracach Emmanuel Levinas, przeto następny etap analizy musi polegać na „powtórzeniu problemu” przekroczenia horyzontu ontologicznego w ślad za myślą Levinasa. Na końcu wreszcie wypadnie zasygnalizować własny kierunek myślenia, który koncentrując się na pewnych niedopowiedzeniach i lukach w wypowiedziach Levinasa, rozważa możliwość przekroczenia horyzontu epifanii twarzy przez próbę zapytania o źródłowy sens dobra i bezinteresowności.

## ROZDZIAŁ 3

### **Powtórzenie problemu *Medytacji Kartezjańskich***

„Adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum: ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum”<sup>20</sup> — spośród wszystkich zdań, jakie

<sup>20</sup> R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. In: *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris: Carf 1904, vol. 7, s. 25 („Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: »Ja jestem, ja istnieję«, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem.” R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa: PWN 1958, s. 33—34).

kiedykolwiek w dziejach filozofii zostały sformułowane, to jedno mogę od początku, bez zastrzeżeń i wątpliwości, uznać za prawdziwe: ja jestem. Paradoksalność położenia polega jednak na tym, że zdanie to pochodzi z książki, którą napisał kto inny, nie ja, i wypowiedź *ego sum* odnosi się nie do mnie, natomiast — o ile mogę wywnioskować na podstawie mojego rozumienia tekstu tej książki — wywoływała w autorze takie samo poczucie oczywistości w odniesieniu do jego egzystencji, jakie we mnie wywołuje ów sąd w odniesieniu do mojej. Na początku mojej drogi do ugruntowania filozofii nie znajduję jednak nic takiego, co upoważniałoby mnie od razu do uznania prawdziwości sądu, że istniał kiedykolwiek na świecie niejaki René Descartes *alias* Kartezjusz, że napisał pośród innych dzieł także *Meditationes de prima philosophia*, które ukazały się drukiem po raz pierwszy 28 sierpnia 1641 roku w Paryżu w języku łacińskim, francuski przekład przejrzany przez autora został opublikowany w roku 1647, współczesnemu czytelnikowi oryginalny tekst łaciński dostępny jest dzięki krytycznemu wydaniu dzieł Kartezjusza przez Charlesa Adama i Paula Tannery'ego w Paryżu w wydawnictwie L. Carfa w latach 1897—1913, dokładniej w tomie siódmym z 1904 roku, że przekład polski dokonany przez Marię i Kazimierza Ajdukiewiczów ukazał się w Warszawie nakładem PWN w 1948 roku, itd. Mogę jedynie mieć nadzieję, że rozwijająca się z egocentrycznego punktu wyjścia refleksja filozoficzna doprowadzi mnie (moją własną, niepowtarzalną, ale i nie małpującą bezmyślnie cudzych rozwiązań, drogą) do przekroczenia horyzontu prywatności i do rzetelnego, obiektywnego ugruntowania uniwersalnej prawdy. Aby jednak to osiągnąć, muszę postępować krok po kroku, by przez nie dość ugruntowane, przedwczesne wnioski nie zaprzepaścić szansy wywiedzenia fundamentalnych twierdzeń metafizycznych z bezspornie apodyktycznej oczywistości pierwszego uznanego sądu.

Muszę rozpocząć od ustalenia, na jakiej podstawie uznaję twierdzenie „ja jestem” za nieodwołalnie pewne. Oto stoi do mojej dyspozycji książka Kartezjusza, w której rozważana jest podobna problematyka. Co prawda, wolno mi tę książkę potraktować jedynie jako wzorzec własnego myślenia, przy „zawieszeniu” całej wiedzy dotyczącej okoliczności jej powstania; kiedy jednak czytam ją zdanie po zdaniu, w mojej świadomości pojawiają się odpowiadające poszczególnym zdaniom sądy bądź supozycje, które jako należące do mojej świadomości są mi bezpośrednio dostępne, mogę je zatem poddać autorefleksyjnemu, krytycznemu rozważeniu. Aby nie komplikować zbytnio toku własnego myślenia i formy wypowiedzi, pozostanę jednak (z pełną świadomością prowizoryczności tego rozwiązania) przy tradycyjnej formie cytatu i omówienia. Rozważę więc, jaką wartość ma dla mnie rozumowanie Kartezjusza.

Stwierdzenie „ja jestem” w analizowanym przeze mnie wywodzie nie opiera się na bezpośredniej oczywistości, lecz jest wynikiem wnioskowania,

korzystającego z zasad logiki<sup>21</sup> i prowadzonego z pozycji podmiotu świadomości, czyli „tego, kto myśli” (w terminologii Descartes’a). W polu uwagi filozofa pojawiają się zrazu własne akty świadomości<sup>22</sup>, których niepowątpiewalna faktyczność staje się właściwą przesłanką dla wniosku stwierdzającego istnienie *ego* jako podmiotu owych aktów. Wniosek ten przywołuje bezwiednie (a więc entymematycznie) pewną ogólną zasadę, będącą egzemplifikacją jeszcze ogólniejszej zasady przyczynowości, mianowicie, że warunkiem koniecznym jakiegokolwiek działania jest istnienie działającego (tj. podmiotu działania). Prawdziwość zaś owej zasady została przyjęta *a priori*, bez dyskusji i uzasadnienia.

Kolejny krok myślowy Kartezjusza — natychmiastowe przejście od stwierdzenia faktu własnego istnienia do pytania o istotę owego istniejącego obiektu, którym jest on sam<sup>23</sup> — wskazuje na zakorzenione głęboko w umyśle przekonanie, zaczerpnięte z przedkartezjańskiej metafizyki, iż wszystko, co istnieje, ma określoną treść charakterystyczną, która daje się pojąć jako istota. Formułując odpowiedź na pytanie o istotę, Kartezjusz popadł (zdaniem Husserla) w fatalny błąd, który zaprzepaścił dużą część osiągnięcia, polegającego na nowym postawieniu pytania o ugruntowanie metafizyki, sprowadzając dalsze myślenie po części z powrotem na tory przedkrytycznej metafizyki, „niedorzecznego transcendentalnego realizmu”<sup>24</sup>.

Modus apriorycznej oczywistości, jaką Descartes przypisuje twierdzeniu *ego cogito*, także może ulec zakwestionowaniu. Kartezjusz wyprowadzał ją bowiem z „samopotwierdzającego” charakteru owego sądu: mogę się mylić, myśląc, że jem, śpię, czuвам itd., lecz myśląc, że myślę — z pewnością myślę naprawdę. Autor *Medytacji o pierwszej filozofii* nie spostrzegł jednak zwodniczej dwuznaczności sądu *ego cogito*. „Samopotwierdzenie” mogłoby być jego udziałem jedynie wówczas, gdyby przypisać mu następujące znaczenie: „myślę, że to, co w tej chwili czynię, to właśnie jest myślenie”. Ta formuła nie spełnia jednak warunków koniecznych sądu w sensie logicznym, nie może

<sup>21</sup> Różne możliwości logicznej interpretacji Kartezjańskiej implikacji *cogito ergo sum* rozważa H. Brands: „*Cogito ergo sum*”. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. Freiburg—München: Alber 1982; por. szczególnie analizę przesłanki entymematycznej: „wszystko, co myśli, istnieje”, s. 156—163.

<sup>22</sup> Zob. R. Descartes: *Meditationes ...*, s. 28; por. tekst polski: „Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje.” (R. Descartes: *Medytacje ...*, s. 38).

<sup>23</sup> R. Descartes: *Meditationes ...*, s. 25 („Jednakże jeszcze niedostatecznie rozumiem, kim jestem ja sam; ja, który teraz już koniecznie istnieję.” R. Descartes: *Medytacje ...*, s. 34).

<sup>24</sup> „Kartezjusz miał szczerzy zamiar postępowania w duchu radykalnej bezzalożeniowości. Wiemy jednak [...], jak bardzo scholastyka tkwi jeszcze w medytacjach Kartezjusza w postaci ukrytych, nie wyjaśnionych z góry powziętych założeń. [...] Niestety, właśnie w ten sposób mają się rzeczy w przypadku kartezjańskiego [...] fatalnego zwrotu, który z *ego* czyni *substantiam cogitans*, zamknięty i wy-drebniony ludzki *mens sive animus* i wyjściowe ogniwo wnioskowań opartych na zasadzie przych nowości, [...] zwrotu, którego dokonawszy, stał się Kartezjusz ojcem pewnego [...] niedorzecznego transcendentalnego realizmu.” E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie ...*, s. 34—35.

zatem być ani prawdziwa, ani fałszywa<sup>25</sup>. Natomiast właściwy sens, przypisywany przez Descartesa zdaniu *ego cogito*, można przybliżyć następująco: „w akcie autorefleksji ujmuję siebie jako istotę wyposażoną w trwałą zdolność do myślenia”. Ten właśnie sens określił Edmund Husserl jako „zmianę nastawienia”. Wcześniejsze próby wątpienia Kartezjusza realizowały się w aktach myślenia skierowanych na przedmioty, klasy przedmiotów, pojęcia abstrakcyjne — i każdy taki akt okazał się falsyfikowalny. Zasadniczy zwrot dokonał się dopiero wtedy, gdy akt myślenia — zamiast skierować się na cokolwiek takiego, czemu ów akt musiałby nadać sens przedmiotowy — skierował się na inne akty myślenia. Mówiąc jeszcze dokładniej — skierował się na całość, złożoną ze „strumienia” wzajemnie połączonych aktów myślenia, ich przedmiotowych korelatów oraz ich wspólnego źródła — podmiotu myślenia. Chcąc zatem precyzyjniej oddać sens „samopotwierdzającego” sądu „myślę, że myślę”, muszę rozwinąć go do postaci następującej: „w aktualnie spełnianym akcie myślenia ujmuję siebie jako podmiot innych aktów myślenia, które spełniałem do tej pory i które są mi obecnie dane jako przypomnienia”. Do owego *residuum* aktów myślenia, spełnianych przeze mnie jako podmiot, włączam także ów obecny akt myślenia, ale w nieco inny sposób: kiedy myślę o sobie jako o istocie myślącej, to tej „myśli o...” towarzyszy jednocześnie — obecne nie w samym akcie myślenia, lecz „współdane” z nim w „innym punkcie” mojej świadomości — przekonanie, że ów obecnie spełniany akt myślenia jest co do swej istoty identyczny z tymi aktami myślenia, które stały się jego przedmiotem (gdybym bowiem ów akt myślenia uczynił przedmiotem siebie samego, uwikłałbym się z powrotem we wcześniej wskazany paradoks). To przekonanie interpretuję jako wynik wiedzy, że mogę po dokonaniu aktu myślenia, „zajmującego” obecnie moją świadomość, spełnić następny akt, którego przedmiotem będzie ów poprzedni, ujmowany w znany już sposób jako przypomnienie wraz z innymi tak samo danymi wcześniejszymi aktami myślenia.

Tak więc mogę niesprzecznie sformułować sąd „ja myślę” i uznać go za prawdziwy tylko dlatego, że posiadam zdolność „uobecniania” lub, precyzyjniej mówiąc, „reprezentowania w postaci przypomnień” spełnianych przeze mnie wcześniej aktów myślenia i czynienia ich przedmiotami innych, osobnych aktów myślenia. Gdybym nie był pewny adekwatności owych przypomnień, które stają się treścią sądu „ja myślę”, nie mógłbym też być pewny prawdziwości tego sądu. Skoro jednak treścią sądu, upewniającego mnie o mojej zdolności myślenia, nie są bezpośrednio same akty myślenia, lecz ich przypomnienia, dzięki owemu sądowi ujmuję siebie zarazem jako stale tożsamy podmiot strumienia zmieniających się aktów. Sąd „ja myślę” prowadzi zatem, w wyniku przeprowadzonego rozumowania, do stwierdzenia: „jestem niezmiennym w czasie (stale tożsamym) podmiotem zmiennych aktów my-

<sup>25</sup> Zob. A. Tarski: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Warszawa: Tow. Nauk. Warsz. 1933.



ślenia". Nic poza przeoczeniem Kartezjusza (który, ufając w tym punkcie własnym nawykom myślowym, włączył do swych rozważań pochodzące z formacji myślowej realizmu ontologicznego pojęcie „substancja” — por. przyp. 24) nie upoważnia mnie jeszcze do utożsamienia się z „bytem” rozumianym w tradycyjnym, arystotelesowskim sensie; dlatego w tym miejscu mogę utożsamić się jedynie z transcendentálną subiektywnością w rozumieniu Husserla<sup>26</sup>. Lecz wraz z włączeniem w obręb refleksji czynnika czasu pojawia się poważna trudność, na którą zwraca uwagę Husserl (bynajmniej jej nie rozwiązując!) w § 9 *Medytacji Kartezjańskich*, zatytułowanym: *Zasięg oczywistości apodyktycznej twierdzenia „Ja jestem”*, pisząc: „Natychniast wyłaniają się przecież wątpliwości, czy do transcendentálnej świadomości nie przynależy, na przykład, każdorazowo nieodłączna od niej faza minioności, która dostępna jest jedynie w aktach przypominania? A czy można domagać się apodyktycznej oczywistości od tego rodzaju aktów? [...] Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczane, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia [mnie samego — K.W.] — jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja, którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólny, występujący w charakterze czegoś presumpcyjnego horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności transcendentálne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne [...]. To współimplikowane w oczywistości apodyktycznej presumpcyjne antycypowanie podlega więc [...] krytyce. Jak dalece transcendentálne Ja może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego i jak daleko — mimo tej możliwości złudzeń — sięga absolutna niepowątpiewalność jego zasobów? [...] Ustanawiając transcendentálne *ego* [w jego niepowątpiewalności], znaleźliśmy się w bardzo niebezpiecznym punkcie.”<sup>27</sup>

Treść § 9 *Medytacji Kartezjańskich* okazuje się jednak nieco skromniejsza, niż zapowiada tytuł. Husserl rozważa mianowicie tylko problem horyzontu czasowego Ja transcendentálnego — problem rzeczywiście fundamentalnie ważny, który wypadnie dokładniej rozważyć — natomiast użyte w tytule *Tragweite* („zasięg”) prowokuje do zadania ogólniejszego pytania o granice tożsamości podmiotu: nie tylko „jak dalece mogę się mylić co do siebie”, lecz także „jak dalece jestem sobą”, tzn. dokąd sięga moje „ja”. Czy jestem sobą tylko w aktach myślenia (włączając w to także wątpienie, twierdzenie, przeczenie, chcenie, niechcenie, wyobrażanie i odczuwanie — zob. przypis 22), jak sugeruje Kartezjusz, redukując „ja” do *res cogitans*, czy mogę także przekroczyć tę sferę aktów świadomości, nie naruszając przy tym własnej tożsamości, krótko mówiąc — czy mogę być sobą nie myśląc? Kartezjusz nie

<sup>26</sup> Zob. E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, § 8: „*Ego cogito*” jako transcendentálna subiektywność, s. 26—30.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 31—33.

rozstrzyga tego problemu jednoznacznie. Co prawda pisze (w *Rozprawie o metodzie*): „[...] gdybym przestał myśleć, nie miałbym żadnego powodu sądzić, że jestem”<sup>28</sup>, lecz w *Medytacjach...* rozwija tę myśl następująco: „[...] cogitatio est, haec sola a me divelli nequit; ego sum, ego existo, certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem: nihil nunc admitto, nisi quod necessario sit verum.”<sup>29</sup> Dopuszcza więc, co prawda niechętnie, pewną (nikłą) możliwość istoty myślącej, która istnieje nie myśląc — tzn. pozostaje zdolna do myślenia, lecz nie aktualizuje tej zdolności.

Husserl rozwiązuje ten problem inaczej, utożsamiając wprost i jednoznacznie subiektywność transcendentálną ze sferą czystej, aktywnej świadomości, czyli z nieustannie płynącym strumieniem faktycznie spełnianych aktów. Czy słusznie? Aby to rozstrzygnąć, trzeba najpierw rozpatrzyć dość subtelny, a jak gdyby nie dostrzeżony dość jasno przez Husserla problem rozróżnienia między świadomością a podmiotem świadomości, między Ja transcendentálnym a transcendentálną świadomością. Pojęcia te w fenomenologii transcendentálnej jak gdyby zlewają się, podczas gdy należałoby rozważyć możliwość istnienia takiego autonomicznego podmiotu, który nie jest w swej istocie wyznaczony (określony) przez spełniane akty świadomości, lecz stanowi suwerenny podmiot tych i innych aktów, niekoniecznie tylko aktów świadomości.

## ROZDZIAŁ 4

### Sens antropologicznego ugruntowania metafizyki

Kartezjuszowi i Husserlowi zawdzięczamy doniosłe odkrycia, kierujące filozofię na nowe tory. Kartezjańskie uznanie pierwszeństwa twierdzenia „ja jestem” przed twierdzeniem „być jest” otwiera perspektywę filozofii transcendentálnej, która w podmiotowości podmiotu szuka źródłowych warunków możliwości ontologii. Husserłowska radykalizacja kartezjańskiego metodycz-

<sup>28</sup> R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Tłum. T. Żeleński-Boy. Red. K. T. Toeplitz. Warszawa: PIW 1980, s. 54.

<sup>29</sup> R. Descartes: *Meditationes...*, s. 27 („[...] to myślenie! Ono jednak nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. [Lecz] teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe.” R. Descartes: *Medytacje...*, s. 36).

nego wątpienia prowadzi do fenomenologicznej *epoché* i redukcji transcendentnej, otwierającej przed filozofią nowe pole działania — dziedzinę czystej transcendentnej świadomości. Jednakże w miarę podążania w ślad za myślą każdego z wymienionych filozofów nadzieja na ostateczne ugruntowanie specyficznie filozoficznego poznania nieubłaganie zanika. Myśl Kartezjusza grzęźnie na koniec w dualistycznej ontologii, dziedziczącej większość naiwnych przekonań okresu przedkrytycznego<sup>30</sup>, fenomenologia Husserla skłania się wyraźnie w stronę transcendentnego idealizmu<sup>31</sup>.

Przejsście tych dwóch dróg myślowych pozwala wszakże na wyostrenie świadomości pytań, jakie trzeba postawić, by wydostać się z zakłętego kręgu niemożności, w którym ostatecznie zamykają się obie filozofie:

a) uwyrażnienie kartezjańskiego punktu wyjścia skłania do postawienia na nowo pytania o ugruntowanie prawomocności sądu „ja jestem”, gdyż owego ugruntowania Kartezjusz dokonał nie bezpośrednio, lecz poprzez wnioskowanie oparte na przesłankach entymematycznych;

b) niepewność Husserla dotycząca zasięgu oczywistości apodyktycznej sądu „ja jestem” oraz o wiele bardziej gruntowna niepewność prawomocności

<sup>30</sup> Por. E. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. In: *Études de philosophie médiévale*. Vol. 13. Paris: Vrin 1930; A. Koyré: *Descartes und die Scholastik*. Bonn: Bouvier 1923.

<sup>31</sup> „Transcendentalny idealizm” fenomenologii rozumiem tutaj w myśl wskazówek samego Husserla jako „najwyższą dającą się pomyśleć formę racjonalności” (*Medytacje Kartezjańskie...*, s. 125), która polega na „systematycznej refleksji czystego *ego* nad sobą samym”, odsłaniającej „całe własne pole świadomości” i opartej na odkryciu, że „wszystko, co dla *ego* istnieje, jest czymś, co się w nim samym konstytuuje”, że „każdy sposób istnienia, m.in. każdy, który scharakteryzowany jest jako transcendentalny w dowolnym znaczeniu słowa, posiada swoją odrębną konstytucję. Transcendencja jest w każdej ze swych postaci immanentnym, konstytuującym się w obrębie *ego* charakterem bytowym. Każdy dający się pomyśleć sens, każde dające się myślowo przedstawić istnienie, bez względu na to, czy określa się je jako immanentne, czy jako transcendentne, dostaje się w obszar subiektywności transcendentnej jako w ten obszar, w którym konstytuuje się wszelki sens i istnienie.” (Ibidem, s. 122—123). Tak rozumiany idealizm transcendentalny opiera się bowiem na założeniu, że transcendentalna subiektywność jest *universum* wszelkiego możliwego sensu, zatem „wszelkie Poza-nią jest nonsensem” (ibidem, s. 123). Waler intersubiektywności jest w tak ukierunkowanym myśleniu osiągalny jedynie dzięki założeniu, że „jako ejdetyczne, wydobywanie własnych zasobów odnosi się zatem do *universum* możliwości, którymi [ja sam] dysponuję jako *ego* w ogóle, możliwości bycia czymś dowolnie inaczej określonym; stosownie do tego, odnosi się ono również do wszelkiej możliwej intersubiektywności, odniesionej w korelatywnej odmianie do tych możliwości; również do świata dającego się pomyśleć jako świat intersubiektywnie ukonstituowany w intersubiektywności.” (Ibidem, s. 124). Widać, że cały ciężar pytania o możliwość przekroczenia egologicznie nastawionej filozofii w stronę „realizacji ontologicznych zadań” polegających na „ujawnieniu w największej, a zarazem ściśle ujętej, ogólności prawdziwego uniwersalnego sensu bytu w ogóle i jego uniwersalnych struktur” (ibidem, s. 129) — cały ciężar tego problemu spoczywa na owym założeniu, że czysto egologiczne wydobywanie własnych zasobów samodoświadczenia jest zarazem uniwersalnie ważne, ponieważ mnie, konkretnemu żyjącemu indywidualium, dostępna jest bezpośrednio czysta, ponadosobowa, powszechnie ważna, uniwersalna podmiotowość transcendentalna. A ponieważ tego założenia w żaden sposób nie da się udowodnić ani uzasadnić (ani też zresztą sfalsyfikować), pozostaje jedynie możliwość przyjęcia go aktem wiary; w tym miejscu kończy się filozofia, a zaczyna perswazja.

przejścia od „realizowania aktów pewnego rodzaju solipsystycznego filozofowania”, skierowanego na „odkrywanie zasobów własnej czystej wewnętrżności” [*Medytacje Kartezjańskie...*, s. 5], do „realizacji ontologicznych zadań” pojętych jako odkrywanie „prawdziwego uniwersalnego sensu bytu w ogóle i jego uniwersalnych struktur” [ibidem, s. 129] — ta niepewność skłania do ponownego postawienia pytania „czym jestem”, lecz skierowanego nie — jak u Kartezjusza — na odsłonięcie „istoty” *ego*, także nie — jak u Husserla — na zasięg oczywistości własnego bycia, tylko na zasięg bezpośrednio doświadczanej tożsamości z samym sobą, a zarazem na sposób doświadczania własnych granic, mianowicie granicy czasu i granicy bycia. Pytanie o granice w odniesieniu do własnej egzystencji wiedzie najpierw do problemu skończoności i do rozważań podstawowych nad rozumieniem bycia, a następnie, po dalszym sprecyzowaniu w świetle doświadczenia sytuacji granicznej, prowadzi do problemu relacji z Innym.

Pojawienie się — w kontekście wciąż obowiązującego pytania o ugruntowanie metafizyki — problemu skończoności egzystencji i rozumienia bycia wprowadza w samo centrum zagadnienia rozważanego przez Heideggera w pracy *Kant a problem metafizyki*. Wypadnie więc jeszcze raz (w dalszym ciągu pamiętając o zastrzeżeniach poczynionych na s. 24—25) podążyć szlakiem myślowym przetartym przez wielkich poprzedników, by spróbować odnaleźć tam tropy wiodące do odpowiedzi na postawione na początku pytania.

Po gruntownej i wnikliwej analizie *Krytyki czystego rozumu* Kanta, opartej na założeniu, że dzieło to nie jest próbą zastąpienia metafizyki teorią poznania [zob. *Kant a problem metafizyki...*, s. 24], lecz próbą ugruntowania metafizyki przez odsłonięcie, a następnie rozwinięcie możliwości poznania ontologicznego na drodze „rozjaśnienia istoty czystego rozumu”, „a tym samym wyznaczenia granic [...] jego istotowych możliwości” [ibidem, s. 21] — analizie ukierunkowanej nie na „interpretację odtwarzającą to tylko, co Kant *expressis verbis* powiedział” [ibidem, s. 225], lecz na „uwidocznienie podstawowej zawartości tego dzieła”, by odważywszy się „zaufać wewnętrznej, skrytej namiętności dzieła, w ten sposób dotrzeć do tego, co nie wypowiedziane, i ulec przymusowi wypowiedzenia tego” [ibidem, s. 226] — Heidegger dochodzi do wniosku, że ugruntowanie metafizyki „dokonuje się jako odsłonięcie transcendencji, tzn. podmiotowości ludzkiego podmiotu”<sup>32</sup>, a zatem „jest zapytywaniem o człowieka, tzn. antropologią” [ibidem, s. 230].

<sup>32</sup> Ibidem, s. 229; „Transcendencję” rozumie tu Heidegger raczej czasownikowo niż „substancjalnie”, jako „transcendowanie”, czyli nieustanny ruch przekraczania, który umożliwia ujmowanie bytu jako bytu: „Transcendencja nie jest, w sensie właściwym, określeniem tego, co nadmierne i nieprzystępne ludzkemu poznaniu. Transcendencja jest natomiast źródłowym ukształtowaniem podmiotowości podmiotu. Podmiot transcenduje jako podmiot, nie byłby podmiotem, gdyby nie transcendował. Być podmiotem znaczy transcendować [...] egzystowanie oznacza przekraczanie. [...] Transcendencja nie oznacza przekraczania jakiejś granicy, która z góry już więzi podmiot w jakiejś wewnętrznej przestrzeni. Tym bowiem, co jest przekraczane, jest sam byt, który może stać się dla podmiotu jawny, a to właśnie na podstawie jego transcendencji.

Poprzestanie na tak ogólnej konstatacji okazuje się niedostateczne i mylące. Pojęcie antropologii filozoficznej wskutek swej wieloznaczności może być rozumiane na wiele zgoła różnych sposobów, ponieważ sama idea antropologii filozoficznej jest — mimo pozorów naturalności i oczywistości — niejasna i nieokreślona. Właściwe zrozumienie „podstawowej zawartości” *Krytyki czystego rozumu*, tj. idei antropologicznego ugruntowania metafizyki, wymaga więc najpierw znalezienia „zarówno podstawy, jak i ram dla zasadniczego pytania o istotę idei antropologii filozoficznej” [ibidem, s. 237]. W tym kierunku zmierza najbardziej wytężona praca interpretacyjna Heideggera, wykraczająca coraz wyraźniej poza *expressis verbis* wyrażone poglądy Kanta. Co prawda, da się jeszcze uzasadnić pogląd, że Kant widział „najgłębszą istotę ludzkiego rozumu” we wprowadzającym go w ruch zainteresowaniu trzema podstawowymi dyscyplinami *metaphysica specialis* (kosmologią, psychologią i teologią), którym odpowiadają trzy fundamentalne pytania: „Wszelki interes mego rozumu (zarówno spekulatywnego, jak praktycznego) skupia się w następujących trzech pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć?, 2. Co powinienem czynić?, 3. Czego mogę się spodziewać?”<sup>33</sup>, natomiast późniejsze dołączenie do tych pytań czwartego: „4. Czym jest człowiek?”<sup>34</sup> oznacza w gruncie rzeczy prymat antropologii przed ontologią, gdyż Kant dodaje: „W zasadzie można by wszystkie je zaliczyć do antropologii, gdyż pierwsze trzy pytania odnoszą się do czwartego.”<sup>35</sup> Lecz tu, zdaniem Heideggera, myśl Kanta doszła do granicy własnych możliwości, bo wskutek niejasności idei antropologii filozoficznej i problematyczności wyniku zagłębiania się w kwestię subiektywności podmiotu sam „sposób zapytywania o człowieka staje się problematyczny”. Wskutek tego „Kant cofa się przed położoną przez siebie samego podstawą” i w celu przezwyciężenia tego kryzysu należy „przede wszystkim zapytać, jak w ogóle w ugruntowaniu metafizyki można i trzeba pytać o człowieka samego” [ibidem, s. 239].

W opracowaniu problemu możliwości i właściwej formuły pytania o człowieka — jako wypływającego z istoty idei antropologii filozoficznej pytania ugruntowującego metafizykę najbardziej źródłowo i fundamentalnie

---

[...] Transcendencja, która przeskoczyła już z góry byt — i nic innego — umożliwia dopiero to, że owo już wcześniej przekroczone stoi naprzeciw ontycznie jako byt i jako stojące naprzeciw jest ujmowalne w sobie samym.” M. Heidegger: *Transcendencja i czasowość*. Fragment z: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. Bd. 26. Frankfurt am Main: Klostermann 1978, tekst polski w: *Transcendencje*. Teksty filozoficzne. Tłum. J. Margański. Kraków: Wydż. Filoz. PAT 1986, s. 59—60.

<sup>33</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 2, s. 548; por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*..., s. 230—231.

<sup>34</sup> I. Kant: *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*. In: Idem: *Werke*. Hrsg. E. Cassirer. Berlin 1912—1922, Bd. 8, s. 343; por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*..., s. 231.

<sup>35</sup> I. Kant: *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*..., s. 344; M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*..., s. 232.

— ujawnia się w całej pełni mistrzostwo i głębia myśli Heideggera. Zasadniczy trop zmierza — tak jak zresztą działo się to konsekwentnie niemal od samego początku książki — do uchwycenia, właściwego zrozumienia i pogłębienia sensu skończoności człowieka.

Skończoność pojawia się u Kanta jako cecha charakterystyczna poznania — *intuitus derivatus, nicht ursprüngliche Anschauung* — dystynktywna dla poznania ludzkiego (i, być może, także każdej innej skończonej istoty myślącej) w odróżnieniu od nieskończonego poznania boskiego (*intuitus originarius, ursprüngliche Anschauung*), a polegająca na tym, że poznanie ludzkie jest nieźródłowe, nietwórcze, zależne od obecności przedmiotu oglądu, który daje się ująć naocznie tylko jako coś, co już samo w sobie jest bytem<sup>36</sup>. Lecz — jak wynika z komentarza samego Kanta — poznanie ludzkie musi być skończone, ponieważ sam człowiek jest istotą skończoną (*endliche denkende Wesen*). Pytanie o źródło, sens i znaczenie skończoności poznania przekształca się więc w pytanie o to, co w człowieku skończone: „[...] ugruntowanie metafizyki ma swą podstawę w pytaniu o to, co w człowieku skończone — tak mianowicie, że owa skończoność może dopiero teraz stać się problemem” [ibidem, s. 243]. Pytanie o skończoność jest zarazem pytaniem o to, na podstawie czego da się pojąć bycie [ibidem, s. 250]. Postawienie problemu podstawy rozumienia bycia bytu unaocznia, jak głęboko schodzi Heidegger pod powierzchnię wyznaczoną przez tradycyjne pytanie metafizyki: Czym jest byt? Pytanie o „bycie bytu” (*das Sein des Seiendes*) jest „wycelowane” w obecną w strukturze ludzkiej istoty zdolność do przedpojęciowego uchwytowania, poprzedzającego i umożliwiającego wszelkie poznanie ontyczne, tj. takie, w którym to, co poznawane, jawi się jako byt. Pojęciowe uchwytowanie bytu jest dwojakiego rodzaju syntezą: sam akt uchwytowania jest „źródłową, czystą syntezą [...] czystej naoczności i czystego myślenia”, kształtowaną przez transcendentálną wyobraźnię [ibidem, s. 143], natomiast przedmiot tego aktu, wyobrażony i ukształtowany pojęciowo jako byt, ujmowany jest w syntezie „istnienia” (w aspekcie tego, że jest) i „istoty” (w aspekcie tego, czym jest) [s. 249]. Skierowanie uwagi na przedpojęciową podstawę relacji poznawczej oznacza łączne zapytanie o „bycie” bytu, czyli o samo „jest” obecne już zarówno w „że-jest”, jak i w „czym-jest”, a zarazem o „rozumienie bycia”, które stanowi „podmiotową” podstawę poznania, choć właściwie należałoby powiedzieć „przedpodmiotową”, gdyż rozumienie bycia to dopiero warunek możliwości bycia-podmiotem-poznania. Heidegger pyta bowiem teraz o podstawę relacji poznawczej, a zatem wybiega przed początek *Krytyki czystego rozumu*, której pierwsze zdanie określa, że tematem rozważań jest „poznanie odnoszące się do przedmiotów”, czyli poznanie rozumiane jako relacja (odniesienie) między pod-

<sup>36</sup> „[...] zależy od istnienia przedmiotu, a więc jest tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza zdolność [przedstawiania sobie czegoś], którą posiada podmiot”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 1, s. 136; por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 30—33.

miotem a przedmiotem<sup>37</sup>. Rozumienie bycia nie jest w ścisłym sensie relacją, gdyż samo stanowi już określony sposób bycia. Rozumienie bycia znajduje się „na tym samym poziomie” co bycie samo, z którym wspólnie stają się warunkami możliwości wyodrębnienia się podmiotu i przedmiotu jako argumentów relacji poznania, gdyż rozumienie bycia umożliwia „odnalezienie się” rozumiejącego pośród tego, co obecne, czyli ugruntowuje jego „tu-oto-bycie”<sup>38</sup>. To, co jest na sposób „rozumienia bycia”<sup>39</sup>, tym samym jest-tu-oto (*Da-sein*), jest-w-świecie (*in-der-Welt-sein*), i może siebie odnaleźć jako „wrzucone w świat”<sup>40</sup>.

Tak opisane rozumienie bycia okazuje się zatem identyczne ze skończonością, rozumianą tak samo, jak w *Krytyce czystego rozumu*, czyli z byciem wyposażonym w takiego rodzaju zdolność poznawczą, która pozwala ujmować przedmioty poznania zawsze jako już istniejące. Wobec tego pytanie absolutnie pierwsze, pytanie fundamentalnie ugruntowujące metafizykę, musi być — według Heideggera — pytaniem o rozumienie bycia, które jest identyczne z pytaniem o to, co w człowieku skończone. W ten sposób bowiem odnajdzie się wspólne źródło, z którego wyłoni się dopiero możliwość zapytania o własne bycie: Czym jestem?, i zapytania o bycie bytu: Czym jest byt?

Odkrywając możliwość postawienia pytania, które jest zarazem wcześniejsze i od fundamentalnego pytania tradycyjnej metafizyki (czym jest byt), i od fundamentalnego problemu filozofii transcendentalnej, tkwiącego *implicite* w *Meditationes de prima philosophia* Kartezjusza<sup>41</sup>, a rozwiniętego w fenomenologii transcendentalnej Husserla w postaci pytania o zasięg apodyktycznej oczywistości poznania wychodzącego od czystego *ego* i jego zasobów, Heidegger dokonał istotnego kroku naprzód w kierunku ostatecznego ugruntowania filozofii. Czy jednak ontologia fundamentalna, której zadanie polega na rozwinięciu i objaśnieniu obszaru problemowego wyznaczonego przez pytanie

<sup>37</sup> „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza, to naoczność (*Anschauung*).” I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., T. 1, s. 93; por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*..., s. 28.

<sup>38</sup> „Die Befindlichkeit ist eine der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des »Da« hält. Gleich ursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das Verstehen” („Odnalezienie się” jest jedną ze struktur egzystencjalnych, w których ugruntowuje się „bycie-tu-oto”. Równie źródłowo jest owo bycie konstytuowane przez rozumienie). M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1986, s. 142.

<sup>39</sup> To znaczy rozumienie bycia określa ów sposób bycia jako „podstawowy modus”, „fundamentalny egzystencjał” resp. *constitutivum*: „Verstehen ist immer gestimmtes. Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, dass dieses Phänomen als Grundmodus des Seins des Daseins begriffen wird.” (Ibidem, s. 142—143); „Seiendes von der Seinsart des wesentlichen Entwurfs des In-der-Welt-seins hat als Konstitutivum seines Seins das Seinsverständnis.” (Ibidem, s. 147).

<sup>40</sup> Opis egzystencji *Dasein* jako „ulegania” (*Verfallen*) i „wrzucenia” (*Geworfenheit*) znajduje się w § 38 *Sein und Zeit* na s. 79.

<sup>41</sup> Zob. F. Bader: *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*. Bd. 1: *Genese und Systematik der Methodenreflexion*. Bonn: Bouvier 1979, s. 39—47.

o rozumienie bycia, istotnie jest ostatecznym fundamentem wszelkiej możliwej filozofii? Właśnie ten fakt zakwestionował Emmanuel Levinas w opublikowanym w 1951 roku w *Revue de métaphysique et de morale* artykule *L'ontologie est-elle fondamentale?* Propozycji Heideggera przeciwstawia Levinas własną próbę ugruntowania filozofii, która jego zdaniem jest bardziej gruntowna i sięga jeszcze głębiej niż Heideggerowska ontologia fundamentalna. Kolejnym zadaniem będzie więc przeanalizowanie argumentacji Levinasa i odnalezienie owych głębszych podstaw ugruntowania filozofii.

## ROZDZIAŁ 5

### Problem metafizyki w świetle najnowszych interpretacji myśli Kanta i Heideggera

Heideggerowska idea ugruntowania metafizyki przez sprecyzowanie i rozwinięcie idei antropologii filozoficznej jako fundamentalno-ontologicznie zorientowanej analityki *Dasein* jest tylko jedną z wielu możliwości postawienia i rozwiązania problemu, który w aspekcie ogólnym można określić jako „problem metafizyki”. Niewątpliwie Martin Heidegger nie był pierwszym ani ostatnim filozofem, który dostrzegł konieczność rozjaśnienia i odpowiedzialnego rozpoznania sensu uprawiania dyscypliny o tak fundamentalnym znaczeniu dla człowieka. Nie był też pierwszym, który wbrew poglądom neokantystów zinterpretował *Krytykę czystego rozumu* Kanta jako dzieło metafizyczne, a ściślej — jako próbę ugruntowania rzetelnej, naukowej metafizyki<sup>42</sup>. Jednak owa swoista „ontologiczna” interpretacja Kantowskiego ugruntowania nie jest bynajmniej (wbrew przekonaniu samego Heideggera) interpretacją „źródłową”, tj. jedynym możliwym i właściwym rozwinięciem „podstawowej zawartości” *Krytyki czystego rozumu*, które w ścisłym wywodzie „zyskuje prawomocność i uzasadnienie swej konieczności” [M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki* ..., s. 240]. Wydaje się nader wątpliwe — jak twierdzi np. Roman Rożdżeński<sup>43</sup> — by sam Kant mógł się zgodzić na tego rodzaju interpretację. Z przytoczonych względów wynika potrzeba przyjrzenia się bardziej „źródłowym” (tj. przynajmniej: bardziej bezstronnym) próbom zrozumienia sposobu, w jaki

<sup>42</sup> Por. L. Schäfer: *Kants Metaphysik der Natur*. Berlin: W. de Gruyter 1966, s. 10.

<sup>43</sup> Zob. R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991, s. 71.



Kant zmierzał do „wyzwolenia metafizyki z problematyczności” [R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger...*, s. 55] — w szczególności z problematyczności dotyczącej pierwotnego podłoża i właściwego punktu wyjścia metafizycznych dociekań.

Kant chciał nie tyle „ugruntować”, ile raczej „zrewolucjonizować” metafizykę przez osadzenie jej na całkowicie nowych fundamentach: „[...] w Kantowskiej metafizyce zmienia się [...] przedmiot i zastosowanie metafizyki oraz znaczenie jej pojęć, co powoduje, że także sama metafizyka staje się — mimo pokrewieństwa z metafizyką tradycyjną — czymś zupełnie innym niż w całej dotychczasowej tradycji filozofii europejskiej”<sup>44</sup>. A przecież nie na tym ma polegać idea „ugruntowania”: „Termin »ugruntowanie« należy pojmować raczej jako »wyznaczenie podstawy«, »docieranie do gruntu«, i dopiero w tym sensie jako ewentualne »umocnienie« czy »potwierdzenie« — wyjaśnia Bogdan Baran<sup>45</sup>. Tymczasem sens Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego” w metafizyce ma się opierać na tym, że „zostaje ona ufundowana na zupełnie innych podstawach [...]. Kantowska re-konstrukcja metafizyki nie polega zatem na prze-konstruowaniu wnętrza zastanej metafizyki, [...] lecz na przeniesieniu jej całej na zupełnie inny »grunt« i osadzeniu na całkowicie nowych fundamentach.” „A skoro tak, to *Krytyka czystego rozumu* właściwie obala tradycyjną metafizykę.”<sup>46</sup>

Jaki jest zatem właściwy sens Heideggerowskich zabiegów interpretacyjnych? W świetle późniejszych wypowiedzi Heideggera, domagających się „przewyciężenia metafizyki”, myślanego „w perspektywie dziejów bycia”, a Kantowi przypisujących rolę „zabezpieczania metafizycznej strony nowożytnej metafizyki”<sup>47</sup>, należałoby się spodziewać, że centralną ideą Heideggerowskiej interpretacji Kanta powinno być rozwinięcie i pogłębienie krytyki tradycyjnej metafizyki — po to, by przygotować grunt pod jej ostateczne przewyciężenie. Jednakże gruntowna analiza pracy *Kant und das Problem der Metaphysik* bynajmniej nie potwierdza tego przypuszczenia: „Heideggera interpretacja filozofii Kantowskiej oznacza *de facto* powrót do starej metafizyki, zwalczanej przez Kanta. W myśl tej interpretacji »krytyka« jest rodzajem nadzmysłowego, apriorycznego i nieempirycznego poznania Bytu (*Sein*) tego, co bytujące, jeszcze przedtem nim to, co bytujące (*Seiende*), się pojawi [...]. Poznanie takie jest klasycznym poznaniem metafizycznym, jest metafizyką w tradycyjnym znaczeniu.”<sup>48</sup>

<sup>44</sup> J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa: Pax 1991, s. 244.

<sup>45</sup> M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 7, przyp. tłum.

<sup>46</sup> J. Rolewski: *Kant a metafizyka...*, s. 244 i 104.

<sup>47</sup> „W jakim sensie Kant, dzięki swej transcendentalnej perspektywie, zabezpiecza (*sicherstellt*) metafizyczną stronę nowożytnej metafizyki? [...] cała ta sprawa zabezpieczania jest tylko następstwem tego, że bycie zostało przekształcone w przedmiotowość i w bycie-czymś-przedstawionym (przedstawioność).” M. Heidegger: *Przewyciężenie metafizyki*. W: Idem: *Budować, mieszkać, myśleć*. Opr. K. Michalski. Tłum. M.J. Siemek. Warszawa: „Czytelnik” 1978, s. 288—289; por. ibidem, s. 284 i 292—293.

<sup>48</sup> J. Rolewski: *Kant a metafizyka...*, s. 104—105; podobnie odczytuje Heideggerowską interpretację także R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki...*, s. 123—124:

W świetle tych dwu „interpretacji interpretacji”, którym z pewnością nie można odmówić rzetelności i obiektywizmu, a które stawiają pod znakiem zapytania nie tyle może trafność Heideggerowskiego odczytania Kanta, ile raczej wierność podstawowej linii myślenia autora *Krytyki czystego rozumu*, okazuje się zatem, iż to nie Kant „cofa się przed położoną przez siebie samego podstawą” [*Kant a problem metafizyki*, s. 239], lecz że właśnie Heidegger „cofa się” przed wyznaczoną w *Krytyce czystego rozumu* perspektywą przewyżczenia problematyczności metafizyki.

Dla pełniejszego zrozumienia sensu i kierunku tej z kolei krytyki, jaką wobec myślenia fundamentalnoontologicznego Martina Heideggera podjął Emmanuel Levinas, a której treść stanie się przedmiotem rozważań kolejnych rozdziałów, warto w tym miejscu zauważyć dwie rzeczy:

1. Odnośnie do problemu relacji między myślą Heideggera a metafizyczną tradycją filozofii zachodniej: Levinas zdecydowanie przeciwstawia się dość powszechnemu przypisywaniu Heideggerowi istotnego nowatorstwa i radykalnego zerwania z tradycją i umiejscawia ontologię fundamentalną na tej samej płaszczyźnie, na której znajdują się wszystkie wielkie systemy metafizyczne przeszłości<sup>49</sup>. W świetle przytoczonych analiz, określających rzeczywisty stosunek Heideggera do Kantowskiej propozycji „metafizyki metafizyki” — a tym samym jego rzeczywisty stosunek do „problemu metafizyki” — ten aspekt rozważanego dalej sporu Levinasa z Heideggerem staje się bardziej zrozumiały, a argumenty — bardziej przekonujące.

2. Jakkolwiek Levinas podejmuje „problem metafizyki” w tym miejscu i w tej postaci, do jakiej doprowadziły go rozważania Heideggera zawarte w *Sein und Zeit* i w *Kant und das Problem der Metaphysik*, a więc analizy i propozycje filozoficzne Levinasa można rozpatrywać jako „dalszy ciąg” programu Heideggera, zmierzającego do odsłonięcia ostatecznych podstaw myślenia, to jednocześnie istnieją pewne wątki (choć mniej wyraźnie i nie tak bezpośrednio uchwytnie), łączące stanowisko autora *Totalité et Infini* wprost z Kantowską ideą metafizyki. O tym zaznaczającym się gdzieniegdzie pokrewieństwie myśli wypada na koniec powiedzieć słów kilka.

Konieczną podstawą trafności i skuteczności wszelkiego możliwego poznania jest według Kanta właściwe (tj. zgodne z *a priori* daną strukturą i z naturalnym przeznaczeniem) użycie posiadanych przez człowieka władz

„Heideggerowi — w przeciwieństwie do Kanta — w żaden sposób nie chodziło o to, aby metafizyka mogła wreszcie wystąpić jako nauka. Nie w tym celu zmierzał on do rozjaśnienia powodu notorycznej problematyczności metafizyki. Rozjaśnianie to nie posiada nic wspólnego z Kantowską analityką czystego rozumienia. Nie dokonuje się ono bowiem w wyniku przenikliwego namysłu intelektualnego, lecz w wyniku swoistego »powrotu« w zapomniane na co dzień podłoże metafizyki.” Por. wypowiedź samego Heideggera: *Kant a problem metafizyki...*, s. 256: „Czyż więc należy się dziwić, że ugruntowanie metafizyki co najmniej samo musi być metafizyką, i to metafizyką znakomitej rangi?”

<sup>49</sup> Por. E. Levinas: *L'ontologie est-elle fondamentale?* „Revue de métaphysique et de morale” 1951, s. 92; Idem: *Totalité et Infini*. La Haye: Nijhoff 1961, s. 13—17.

poznawczych. Zasadniczą przyczyną niepowodzeń dotychczasowej metafizyki było nieumiejętne spekulatywne użycie czystego rozumu, prowadzące w efekcie do „transcendentalnego nadużycia zasad immanentnych”, co wciąż powoduje nieporozumienia i uwikłanie się w nieusuwalne sprzeczności. Dlatego bezwzględnie ważnym postulatem wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka<sup>50</sup>, jest przestrzeganie zasady, „aby we wszelkim używaniu czystego rozumu nigdy nie przekraczać granicy (danych) możliwego doświadczenia”<sup>51</sup>. Równoległe z ową „negatywną zasadą” rozpatruje wszakże Kant pozytywną możliwość rzetelnego użycia czystego rozumu, a mianowicie „czystego rozumu w użytku praktycznym”<sup>52</sup>. Ta możliwość jest dla metafizyki niezmiernie doniosła, gdyż pozwala na uprawnione i rzetelne poznawczo sięganie poza granice tego, co (tylko) zmysłowe. Dlatego właśnie rozum praktyczny ma bezwzględne pierwszeństwo przed spekulatywnym z punktu widzenia celów metafizyki. Dzięki niemu bowiem możemy „jakby dotknąć poznawczo” tego, co znajduje się (jako pozytywnie określone, choć niedostępne czystemu rozumowi spekulatywnemu w użytku teoretycznym) poza granicą wszelkiego możliwego doświadczenia, a zatem „rozum nasz nie zamyka się bez reszty wewnątrz świata zmysłowego, który przecież jedynie jest mu dany”<sup>53</sup>.

Transcendencja rozumu praktycznego stanowi podstawę uchwycenia stosunku, jaki zachodzi między sferą zjawisk a niepoznawalną bezpośrednio zewnętrznością, wynikiem zaś praktycznego zastosowania rozumu staje się dostrzeganie „uderzających analogii”<sup>54</sup>, zachodzących w świecie codziennego praktycznego zaangażowania. Owa specyficzna „analogiczność” oferuje nam zatem pewien sposób poznawczego wglądu w sferę zewnętrzności, sytuującej się poza granicami możliwego doświadczenia — pod warunkiem jednak, że pojmie się ją zupełnie inaczej, niż pojmuje się analogię w klasycznej metafizyce: a więc nie jako częściowe podobieństwo między dwoma różnymi przedmiotami, lecz jako podobieństwo stosunków, zachodzących między czymś, co pozostaje do siebie całkowicie niepodobne, absolutnie i radykalnie inne. Takie „poznanie” nie daje, co prawda, „żadnej podstawy do twierdzenia czegokolwiek na temat tego, czym to coś (pozazjawiskowe) jest samo w sobie”<sup>55</sup>, lecz stwarza przynajmniej możliwość pomyślenia czegoś, co absolutnie inne, i otwiera horyzont relacji z owym „innym” — relacji odmiennej niż poznawcze „przyswajanie treści”.

<sup>50</sup> Por. tytuł rozprawy I. Kanta: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Königsberg 1783.

<sup>51</sup> R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki...*, s. 46; por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 1, s. 37—38.

<sup>52</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN 1984, s. 31.

<sup>53</sup> R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki...*, s. 49; por. I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Meiner 1953, s. 128.

<sup>54</sup> R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki...*, s. 49.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 50.

Tutaj właśnie, w wydobytej dzięki przytoczonym analizom Romana Różdzieńskiego Kantowskiej idei bezwzględnego prymatu rozumu praktycznego w ufundowaniu przyszłej metafizyki, zawiera się wyraźny trop wiodący ku uchwyceniu sensu filozoficznego przedsięwzięcia Levinasa. Prymat rozumu praktycznego przed teoretycznym powtórzy się w *Totalité et Infini* jako pierwszeństwo etyki przed ontologią, a ufundowanie nowej metafizyki na absolutnie pierwotnej relacji z nie-poznawalnym Innym (*l'Autre*) stanie się motywem przewodnim Levinasowskich poszukiwań właściwej postaci „filozofii pierwszej”. Oczywiście, droga filozoficzna Levinasa nie będzie tylko zwykłym powtórzeniem czy kontynuacją tej, zapowiadanej przez Kanta, perspektywy — chociażby ze względu na to, że naczelną zasadą Kantowskiej metafizyki moralności stała się formalna zasada autonomii woli<sup>56</sup>, podczas gdy podstawowy kierunek uzasadniania wszelkich możliwych odniesień do rzeczywistości u Levinasa okaże się dokładnie odwrotny. To nie czysty rozum formułujący zasady ogólne ma być pierwszym i ostatecznym motywem determinującym wolę [por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 25], tylko czysto konkretne wydarzenie epifanii twarzy, wymykające się radykalnie wszelkim próbom pojęciowego uchwycenia czy racjonalizacji<sup>57</sup>. Nie autonomia woli, lecz właśnie radykalna heteronomia jako „oddanie sprawiedliwości” temu, co absolutnie inne; nie *a priori*, lecz właśnie *a posteriori* wyznacza fundamentalną strukturę mojego bycia, gdy mój spontaniczny egoizm, pozwalający w niewzruszonym spokoju napawać się własnym życiem, zostaje nagle radykalnie zakwestionowany — oto przewodnie motywy filozofii Levinasa. Obcuując z tą oryginalną, tak trudno i opornie poddającą się próbom rozjaśniającej prezentacji myślą, warto jednak mieć na uwadze także te — jawne i ukryte — korzenie oraz inspiracje, z których owa myśl wyrasta i do których się krytycznie odnosi.

<sup>56</sup> Zob. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: PWN 1984, s. 78—79.

<sup>57</sup> „Twarz jest obecna w swej odmowie bycia zawartością (*contenu*). W tym sensie nie może być pojęta, tzn. ogarnięta” — pisze E. Levinas: *Totalité et Infini*..., s. 168; por. J. Tischner: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 83.

## CZĘŚĆ DRUGA

# „Umrzeć za niewidzialne — oto prawdziwa metafizyka”<sup>1</sup> Odkrywanie filozofii pierwszej z Emmanuelem Levinasem

### ROZDZIAŁ 1

## Płaszczyzna sporu o pierwszą filozofię

Przed zagłębieniem się w sens sporu Levinasa z Heideggerem — sporu o kierunek poszukiwań absolutnie pierwszego, tzn. źródło filozoficznego pytania — warto zdać sobie sprawę z tego, na jakiej płaszczyźnie, a raczej na jakim poziomie ów spór się toczy. Styl filozofowania zarówno Heideggera, jak i Levinasa bywa niekiedy określany jako orientacja antymetafizyczna czy nawet radykalnie antymetafizyczna<sup>2</sup>. Takie określenie grozi jednak zasadniczym nieporozumieniem. Termin „orientacja antymetafizyczna” byłoby lepiej

---

<sup>1</sup> „Mourir pour l'invisible — voilà la métaphysique.” E. Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. La Haye: Nijhoff 1984, s. 5.

<sup>2</sup> Zresztą niektóre wypowiedzi samego Heideggera dają asumpt do takich określeń; zob. np. M. Heidegger: *Überwindung der Metaphysik*. In: Idem: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1954, s. 67—96; Idem: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1967, s. 19—27; o krytycyzmie Heideggera wobec tradycyjnej metafizyki piszą między innymi: G. Siewerth: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Düsseldorf: Patmos 1987; A.J. Bucher: *Heideggers Metaphysikkritik als Nihilismus-Therapie oder: Das Ende der Metaphysik als Anfang sinnvollen Seinsverständnisses*. In: *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*. Hrsg. E. Coreth. Düsseldorf: Patmos 1989.

zarezerwować dla tego stylu filozofowania, który zasadniczo neguje sens uprawiania metafizyki, uważając pytanie o byt za absolutnie nierozstrzygalne albo bezsensowne (pozbawione rzeczywistej treści i kryjące w sobie jedynie pozorny problem), a za cel i zadanie filozofii stawia bądź racjonalne porządkowanie wiedzy o faktach empirycznych, bądź metanaukową refleksję nad warunkami możliwości, ogólnym znaczeniem i uniwersalną jednością wiedzy, jakiej dostarczają nauki szczegółowe. Z taką orientacją ani Heidegger, ani Levinas na pewno nie mają nic wspólnego. Reprezentowany przez nich styl myślenia należy raczej określić jako „orientację postmetafizyczną”, która polega na dostrzeganiu wewnętrznych ograniczeń tradycyjnego (tzn. realistycznego, opartego na postulatcie oczywistości przedmiotowej bytu i traktującego poznanie jedynie jako jedną z właściwości lub przypadłości należących do uposażenia jakościowego określonego rodzaju bytu, jakim jest człowiek) sposobu uprawiania metafizyki i poszukuje drogi do przewyciężenia tych ograniczeń, nie rezygnując jednak z zasadniczego celu metafizyki, tzn. poszukiwania ostatecznych podstaw rozumienia rzeczywistości, dążenia do odsłonięcia tego, co absolutnie pierwotne, źródłowe, fundamentalne. W świetle krytyki podstawowych założeń metafizyki, rozpoczętej (co prawda niekonsekwentnie<sup>3</sup>) przez Kartezjusza i stale pogłębianej przez przedstawicieli filozofii transcendentalnej, stało się jasne, że metafizyczne pytanie o byt nie może być pytaniem absolutnie pierwszym, jeśli nie uwzględni się istotnego wpływu podmiotowości zapytującego podmiotu na kształt, sens i możliwe rezultaty sytuacji poznawczej, w której ramach realizuje się owo zapytywanie o byt. Wszakże uwzględnienie czynnika podmiotowości, jako „meta-metafizyczna” refleksja nad dopuszczalnością i prawomocnością metafizyki zapytującej o sam byt, nie może polegać po prostu (jak sugeruje pobieżna lektura *Rozprawy o metodzie* i pierwszych dwóch *Medytacji* Descartesa) na poprzedzeniu metafizyki teorią poznania, gdyż epistemologia wprawdzie koncentruje się na wykryciu, opisie, analizie i ocenie wszystkich możliwych procedur poznawczych, wśród nich także tych, które służą poznawaniu bytu i z których składa się metodologiczne wyposażenie metafizyki, lecz nie można sensownie i skutecznie badać abstrakcyjnie samego poznania w oderwaniu od jego podmiotu i przedmiotu, którym musi przysługiwać jakiś sposób istnienia<sup>4</sup>. Spór o pierwszeństwo między ontologią a epistemologią wygląda na nierozstrzygalny<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Zob. E. Gilson: *Index scolastico-cartésien*. In: *Études de philosophie médiévale*. Vol. 12. Paris: Vrin 1979, *Postface*, s. 358 nn; por. F. Bader: *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*. Bd. 2, Teil 1: *Descartes' Erste Philosophie: Die Systematik des methodischen Zweifels*. Bonn: Bouvier 1983, Kap. VII. 2. c-2: *Descartes' Inkonsequenz in der Destruktion der Behauptung der Wissbarkeit des Aussengegenstandes an sich*, s. 167—172.

<sup>4</sup> Podobnie jak nie można badać samej podmiotowości w oderwaniu od doświadczenia jakiegoś przedmiotu; por. J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa: Pax 1991, s. 103—108; zob. także M. Gogacz: *Elementarz metafizyki*. Warszawa: ATK 1987, rozdz. 5: *Relacje*, s. 58—59.

<sup>5</sup> Zob. J. Herbut: *Metoda transcendentalna w metafizyce*. Opole: Wyd. św. Krzyża 1987, s. 30.

Już samo rozróżnienie „bytu” i „poznania” wymaga odwołania się do wcześniejszych założeń bądź nie uświadomionych presupozycji, przyjmujących istnienie bytu poznawanego i poznającego podmiotu. Kto stawia pytanie o *arché* bytu, o pierwszą zasadę porządkującą rzeczywistość, i ma nadzieję uzyskać odpowiedź, znaczy to, że jest przekonany o zdolności podmiotu poznającego do adekwatnego zinterpretowania owej rzeczywistości i przekonanie to jest dlań tak oczywiste, iż staje się „przezroczyście” dla refleksji ukierunkowanej ontologicznie i uchodzi uwagi pytającego. Kto pyta o warunki możliwości poznania, ten musi być przekonany, iż poznanie jest możliwe; więcej: problem epistemologiczny wyrósł przecież z przekonania o możliwości iluzji, czyli fałszywego, nietrafnego lub niepewnego poznania. Przyjmując istnienie realnej różnicy między właściwym poznaniem a iluzją, trzeba tym samym przyjąć istnienie realnej różnicy między przedmiotem poznania a fikcją czy złudą; jedynym możliwym do przyjęcia kryterium jest istnienie względnie realność przedmiotu właściwego poznania. Nawet jeśli subiektywny idealista czy immanentysta głosi zależność bytową przedmiotu od podmiotu, też musi mu przypisać jakiś niefikcyjny sposób bycia, jeśli chce sensownie i niesprzecznie twierdzić cokolwiek na temat poznania. Ontologia zakłada tedy w punkcie wyjścia oczywistość podstawowego problemu epistemologicznego, teoria poznania zaś musi przyjąć (choćby w najślabszym sensie) istnienie przedmiotu, a już na pewno i kategorycznie — istnienie podmiotu poznania. Jeśli więc w ogóle możliwy jest „absolutny” początek, to musi znajdować się poza epistemologią i ontologią, musi być wcześniejszy niż różnica między przedmiotem a podmiotem, między istnieniem a poznaniem.

W nadziei na odnalezienie takiego początku, który uwalniałby narodziny filozofii od pierwotnego grzechu uwikłania w nieuniknioną wzajemną zależność teorii bytu i teorii poznania dzięki odnalezieniu wcześniejszego poziomu, pierwotnego źródła, z którego wypływa dopiero możliwość zadania pytania zarówno o byt, jak i o podmiot oraz o relację odnoszenia się podmiotu do przedmiotu, powstało wiele programów powrotu do źródeł myśli, do których można zaliczyć między innymi obie odmiany „idealizmu transcendentального” (w rozumieniu Kanta i Husserla<sup>6</sup>), następnie kontynuującą i pogłębiającą poszukiwania Kanta „ontologię fundamentalną” Heideggera, nie mniej interesującą próbę „metafizyki poznania” Karla Rahnera, zmierzającą do interpretacji metafizyki tomistycznej w duchu filozofii transcendentальной i ontologii fundamentalnej<sup>7</sup> oraz propozycję Levinasa, inspirowaną przez tradycję filozofii transcendentальной, fenomenologii i ontologii fundamentalnej, lecz także filozofii

<sup>6</sup> Że są to wyraźnie różne odmiany, świadczy zestawienie określeń idealizmu transcendentálního u I. Kanta: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN 1986, T. 1, s. 86—90 i 398—404, i T. 2, s. 79—82, oraz u E. Husserla: *Medytacje Kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa: PWN 1982, s. 122—125.

<sup>7</sup> K. Rahner: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck—Leipzig: Rauch 1939; por. T. Klimski: *Człowiek jako relacja bytującego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej Karla Rahnera*. Warszawa: Wyd. ATK 1986.

dialogu, zwłaszcza w wydaniu Franza Rosenzweiga. W miarę wyostrowania świadomości, o co naprawdę chodzi w sporze o pierwszą filozofię, odsłania się z kolei problematyczność samej możliwości odnalezienia absolutnego punktu wyjścia. W późniejszych pracach Heideggera, a jeszcze wyraźniej innych autorów, np. Jacquesa Derridy i Hansa-Georga Gadamera<sup>8</sup>, dochodzi do głosu pesymistyczna rezygnacja połączona z próbą określenia nowego sensu filozofii wobec niemożności zrealizowania jej zasadniczego celu.

Levinas nie podziela jednak pesymizmu ani minimalizmu filozoficznego tych stanowisk, czemu dał wyraz między innymi w polemice z Derridą<sup>9</sup>. Nadal wierzy w sens i powołanie filozofii, natomiast poszukuje wewnętrznych przyczyn samoograniczenia poprzednich prób rozwiązań i wskazuje kierunek ich przewyciężenia.

## ROZDZIAŁ 2

### Czy ontologia jest fundamentalna?

Zarys programu odślonięcia i przekroczenia najważniejszych ograniczeń ontologii fundamentalnej zawarł Levinas w artykule *Czy ontologia jest fundamentalna?*, którego tezom warto przyjrzeć się z bliska. Myśl Levinasa prezentuje się w tym tekście w formie jeszcze dość surowej, przebijając się uporczywie przez trudności dobrania właściwej szaty językowej dla zrozumiałego wyrażenia nie tyle gotowych formuł i osądów, ile raczej pewnych przeczuć i przypuszczeń, które samemu autorowi nie przedstawiają się jeszcze dostatecznie jasno [zob. *L'ontologie est-elle fondamentale?*, s. 98]. Zapewne pisząc ów artykuł, Levinas nie zdawał sobie jeszcze w pełni sprawy z faktu, że odtąd cała jego filozoficzna aktywność będzie napiętnowana nieustannym wysiłkiem wyrażenia tego, co zasadniczo niewyraźalne<sup>10</sup>, będzie stałym balan-

<sup>8</sup> Zob. J. Derrida: *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil 1967; Idem: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée 1987; zob. także H.-G. Gadamer: *Heideggers Wege. Studium zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr 1983.

<sup>9</sup> Zob. J. Derrida: *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de E. Levinas*. In: Idem: *L'Écriture ...*; E. Levinas: *Tout Autrement*. In: Idem: *Noms propres*. Montpellier: Fata morgana 1976, s. 81—89 (por. przekład polski: *Zupełnie inaczej*. Tłum. J. Skoczylas, S. Cichowicz. „Teksty” 1975, nr 3, s. 93—101); zob. także: R. A. Cohen: *The Privilege of Reason and Play. Derrida and Levinas*. „Tijdschrift voor Filosofie” 1983, s. 244—255.

<sup>10</sup> Imponująco gruntownie i wnikliwie przedstawia przyczyny permanentnych trudności Levinasa ze znalezieniem właściwych słów i sformułowań dla wyrażenia swoich myśli, oraz dokonywane przezeń próby przewyciężenia tych trudności, obszerna praca T. Wiemera: *Die*



sowaniem na granicy możliwości języka, ciągłym poszukiwaniem sposobu „rozciągnięcia” znaczenia słów, by uczynić jakoś dostępnym to, co ze swej istoty znajduje się poza horyzontem rozumienia, nieustanną pracą nad znalezieniem praktycznego sposobu potwierdzenia i wykorzystania własnej obserwacji, że „słowa mówią więcej niż to, co zostało wypowiedziane”<sup>11</sup>. Co prawda ten dramat myśli wciąż uciekającej w paradoks, bo dążącej do zrozumiałości, lecz jednocześnie broniącej się przed zakrzepnięciem w zrozumieniu, myśli, której przeznaczeniem jest ciągle przekraczanie własnej zrozumiałości — najosobliwszy jak dotąd sposób pojęcia „transcendencja podmiotu” — daje się już odnaleźć jako *implicite* zawarty w artykule *L'ontologie est-elle fondamentale?*, gdzie Levinas postuluje poszukiwanie pierwotnej relacji ugruntowującej język, niesprowadzalnej do rozumienia, relacji, która byłaby „wcześniejsza niż rozumienie i umożliwiałaby rozum” [ibidem, s. 92].

Czytając *L'ontologie est-elle fondamentale?*, odnosi się po trochu wrażenie, że zawarta w tym tekście krytyka Heideggerowskiej koncepcji rozumienia bycia — zdaniem autora ostatecznie „przyłączającej się do wielkiej tradycji zachodniej filozofii”, która ma polegać na tym, że „wszelkie odniesienie do tego, co konkretne, musi być zapośredniczone przez poznanie, które zawsze jest poznaniem tego, co ogólne” [ibidem, s. 92] — jest nie tyle krytyką samej Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej, ile raczej paralelnym powtórzeniem zarzutów Rosenzweiga skierowanych przeciw klasycznej filozofii idealistycznej, kulminującej w systemie Hegla<sup>12</sup> — powtórzeniem tak zmodyfikowanym, by odnosiło się do sytuacji w filozofii europejskiej w połowie XX wieku, a więc w 30 lat po opublikowaniu *Gwiazdy Zbawienia*, lecz przy tym podporządkowanym zamierzeniu wyeksponowania zasadniczego pokrewieństwa myśli Heideggera z rzekomo przekraczaną przezeń tradycją myślenia ontologicznego. Czy to zamierzenie mogło się powieść — to osobny problem, którego nie chciałbym tutaj rozważać; są poważne podstawy, by twierdzić, że „Levinasa krytyka Heideggera jest zasadniczo nietrafna”<sup>13</sup>. Warto jednak zauważyć, iż Levinas ze swej strony miał również poważne podstawy, aby do propozycji filozoficznej Heideggera odnosić się z rezerwą i nieufnością, by nie

*Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs.* Freiburg—München: Alber 1988, zob. szczególnie s. 75—79, 154—175 i 217—227.

<sup>11</sup> Zob. E. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* La Haye: Nijhoff 1974, s. 7. Por. Idem: *Totalité et Infini...*, s. 33.

<sup>12</sup> Por. F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, s. 3—24; zob. także U. Bieberich: *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweig Auseinandersetzungen mit Hegel.* St. Ottilien: Eos 1990; D. Hauck: *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig.* Essen: Die blaue Eule 1990, Kap. V. 2: *Der Einfluss von F. Rosenzweig*, s. 151—173.

<sup>13</sup> B. Baran: *Transcendencje. Heidegger i Levinas.* W: *Transcendencje. Teksty filozoficzne.* Kraków: PAT 1986, s. 139 (argumenty przemawiające za tą tezą zob. ibidem od s. 132).

powiedzieć wręcz: z uprzedzeniem. Owszem, powody tej postawy są całkowicie pozafilozoficzne, jeśli rozumieć filozofię właśnie w zgodzie z tradycją, jako *sine ira et studio* rozważanie prowadzone z punktu widzenia absolutnego, „pozaświatowego” podmiotu; lecz Levinas najwyraźniej przychyliła się do pojmowania filozofii jako „zaangażowania w bycie” i próbuje poglą, że „cały człowiek to ontologia. Wiedza, życie uczuciowe, zaspokajanie potrzeb, praca, życie towarzyskie i śmierć są artykulacjami rozumienia bycia lub prawdy [...]. Powrót do właściwych tematów filozofii dokonuje się nie przez pobożne postanowienie powrotu do nie wiem już której *philosophia perennis*, lecz przez radykalne zwrócenie uwagi na ważne troski dnia powszedniego. Abstrakcyjne pytanie o znaczenie bycia jako bycia i problemy chwili bieżącej nagle się jednoczą [...]. Rozumieć naszą sytuację w rzeczywistości — nie znaczy: definiować ją, lecz znajdować się w afektywnym usposobieniu [...]. Myśleć — nie znaczy już: rozważać, lecz: angażować się, współuczestniczyć” [ibidem, s. 89—90]. Przy całym krytycznym dystansie dzielącym Levinasa od Heideggera nie sposób nie zauważyć entuzjazmu, z jakim podziela on ten sposób pojmowania zadań filozofii; a dzielając go, nie można już uciekać przed palącymi praktycznymi problemami konkretnej egzystencji w wyniosłą obojętność *philosophia perennis*. Szczególnie, gdy te palące problemy wiążą się z bezprzykładnie wstrząsającymi przeżyciami spowodowanymi przez wojnę światową, wojnę totalną, prowadzoną przy użyciu niewyobrażalnie brutalnych metod i połączoną z planową — świadomie zaplanowaną, a nawet „teoretycznie” lub przynajmniej ideologicznie uzasadnioną i z premedytacją systematycznie realizowaną — eksterminacją całych narodów, w tym przede wszystkim narodu żydowskiego, do którego należy Levinas<sup>14</sup>. Jeśli ta problematyka nie stała się jawnie, *expressis verbis* wyrażonym i opracowanym tematem jego filozofii, to w każdym razie stanowi łatwo wyczuwalne, wręcz rzucające się w oczy tło rozważań, kształtujące dramatyczne napięcie myśli Levinasa i współdecydujące o hierarchii ważności podejmowanych wątków.

Trudno przeoczyć fakt znamiennej podobieństwa losów i postaw Franza Rosenzweiga, którego *Gwiazda Zbawienia* powstawała podczas działań wojennych pierwszej wojny światowej, i Emmanuela Levinasa, redagującego w niemieckim stalagu swoją wydaną w 1947 roku książkę *De l'existence à l'existant*<sup>15</sup>. Rosenzweigowi z siłą obsesji narzucała się myśl o ścisłym związku przyczynowo-skutkowym między „totalitarnym” systemem filozoficznym Hegla i — ujawniającym się w praktyce politycznej — imperializmem

<sup>14</sup> Por. J. Tischner: *Spotkanie z myślą Levinasa*. W: E. Levinas: *Etyka i Nieskończony*. Tłum. B. Opolska-Kokoszka. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991, s. 5; zob. ibidem na s. 47 wypowiedź samego Levinasa (celowo bardzo powściągliwą): „Moja krytyka totalności nastąpiła istotnie po pewnym doświadczeniu politycznym, którego jeszcze nie zapomnieliśmy.”

<sup>15</sup> Zob. T. Gadacz: *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Heglowskiej wolności ducha*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1990, s. 11—17.

Cesarstwa Niemieckiego<sup>16</sup>. Podobnie myśl Levinasa uporczywie powraca do problemu relacji, jakie jego zdaniem<sup>17</sup> łączą postawę filozoficzną Heideggera (pomijając dwuznaczny fakt jego politycznego zaangażowania w NSDAP) z ideologią i polityką narodowego socjalizmu<sup>18</sup>. Próbując zrozumieć stosunek Levinasa do ontologii fundamentalnej, powinno się wziąć pod uwagę — poza przesłankami ściśle filozoficznymi — również wspomniany aspekt. Rzuca on pewne światło na szczególne wyczulenie Levinasa na zagadnienia totalności (*totalité*), przemocy (*terreur*), władzy (*domination*), a także odpowiedzialności (*responsabilité*), bycia zakładnikiem (*être l'otage*), zastępstwa (*substitution*). W tym świetle łatwiej też pojąć, że Levinas nie tyle koncentruje się na zrozumieniu najgłębszej intencji Heideggera, by dalej podążać dokładnie tym samym śladem, ile raczej tropi w myśleniu fundamentalnie ontologicznym pewną — jego zdaniem niebezpieczną — tendencję. Jest to, trzeba przyznać, tendencja szczególnie podatna na wyeksponowanie we wszelkich próbach popularyzacji myśli Heideggera lub jej niezbyt pogłębionej reinterpretacji, ignorującej nowatorstwo tej myśli i ograniczającej się do „wczesnego Heideggera”. Levinas podkreśla genetyczne pokrewieństwo owej tendencji z panującym w całych dziejach myśli europejskiej nastawieniem na „zdobywczy” charakter rozumu, na ujmowanie inteligibilności jako cechy pozwalającej „podporządkować” rzeczywistość człowiekowi, a sam z pełnym przekonaniem angażuje się w poszukiwanie takiej filozofii, która potrafiłaby uniknąć niebezpieczeństwa grożącego ontologii fundamentalnej.

Nie znaczy to wcale, że filozofia Levinasa przekształca się w ideologię. Takie jej postrzeganie byłoby niedopuszczalnym i nie usprawiedliwionym spłyceciem. Nietrudno dostrzec różnicę między filozofią uprawianą jako *ancilla*

<sup>16</sup> Zob. B. Baran: *Z historii „nowego myślenia”*. W: *Rozum i Słowo*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1987, s. 7—8.

<sup>17</sup> Warto dodać, że nie jest to jedynie odosobniona opinia samego Levinasa: zob. na ten temat np. K. Löwith: *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*. „Les Temps Modernes” 1946, n° 14, s. 343—360; por. także *Heidegger und das Dritte Reich*. Hrsg. B. Martin. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1989.

<sup>18</sup> Oto fragment rozmowy Levinasa z Christophem von Wolzogen, charakterystyczny dla sposobu myślenia Levinasa o hitleryzmie: „[W:] Powiedział Pan kiedyś Bernhardowi Casperowi na temat postawy politycznej Heideggera coś, co mnie bardzo zdziwiło. Mianowicie, że stawia Pan *Sein und Zeit* Heideggera na równi z *Fajdrosem* Platona, *Krytyką czystego rozumu* Kanta i *Fenomenologią ducha* Hegla, ale Heideggerowi z lat 1933—34 nie chce i nie może Pan wybaczyć. [L:] Owszem. [W:] Ale istnieją przecież — wielu je powtarza — argumenty, że zaangażowanie Heideggera po stronie nazizmu... [L:] Hitlera. [W:]... po stronie Hitlera — ma Pan rację: po stronie Hitlera — można wyprowadzić wprost z jego myślenia; nie wiem, czy to prawda. [L:] Słyszałem Hitlera przez radio i kiedy go słuchałem, zawsze jakoś pobrzemiało mi w tym troszeczkie Heidegger [...]. W którym momencie *Sein und Zeit* był przeciwieństwem tego przedhitlerowskiego nastroju? »Destrukcja«! (Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch: E. Levinas – Ch. von Wolzogen. In: E. Levinas: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989, s. 131—132). Por. nieco podobną wypowiedź Levinasa w rozmowie z Philippem Nemo: E. Levinas: *Etyka i Nieskończony...*, s. 28.

*ideologiae* a filozofią przyjmującą za swój punkt wyjścia „faktyczną sytuację ze strony poznającego ducha” [ibidem, s. 88—89; podkr. — K. W.]. Pierwsza z nich opiera się na bezkrytycznym przyswajaniu i bezwarunkowej akceptacji treści narzuconych z góry (nie tyle w znaczeniu *a priori*, ile raczej *ex cathedra*, a w rozpowszechnionym do niedawna na naszej szerokości geograficznej przypadku — *ex oriente*). W drugiej chodzi o pogłębienie metody redukcji fenomenologicznej i analizy intencjonalnej przez uzupełnienie, a może nawet zastąpienie jej metodą „inscenizacji konkretnej sytuacji”<sup>19</sup>. Celem owego zabiegu jest poszerzenie kontaktu z rzeczywistością (w ujęciu czysto fenomenologicznym ograniczonego jedynie do sfery intencjonalnych aktów świadomości) o implikacje „pasywności zmysłów”. „Konkretność” zakładanej w punkcie wyjścia sytuacji podmiotu polega na „byciu usytuowanym” — poprzez cielesność, zmysłowość i wrażliwość — pośród wielu horyzontów, z których tylko jeden jest horyzontem sensu konstytuowanego transcendentalnie przez sam podmiot, a inne oznaczają otwarcie się na pochodzące spoza własnego *ego Sinngebung*.

Na czym polega podstawowy rys Levinasowskiej krytyki Heideggera?

Filozofia słynnego myśliciela z Freiburga początkowo budzi wielkie nadzieje, gdyż „wznosi się szybko ponad »oświecenie« kawiarnianych kręgów literackich i oddycha znów atmosferą wielkich dialogów Platona i metafizyki Arystotelesa” [ibidem, s. 88]. Opiera się przy tym na „najoczywistszej ewidencji” i źródłowości własnych badań, pozwalającej uniknąć naiwności przedkrytycznego i bezrefleksyjnego poznania, „odpowiadającego wyobrażeniom, jakie ma o sobie samym naiwny rozum, który nie zna lub zapomina samego siebie” [ibidem, s. 90]. Podejmuje zarazem wielkie tematy filozofii w nowy, obiecujący sposób: opiera się na faktyczności czasowego *Dasein*, którego „możliwość, kontyngencja i faktyczność nie są rozumiane jak dane umysłu, tylko jako akt” [ibidem]. W punkcie wyjścia odrzuca tezę o wtórnej zależności prawdy od istnienia człowieka: „[...] nie dlatego jest prawda, że istnieje człowiek; człowieczeństwo istnieje dlatego, że bycie w ogóle jest nieoddzielne od swojej *Erschlossenheit*, dlatego że jest prawda, ponieważ bycie jest pojmwalne” [ibidem]. Uznaje, że „nasza świadomość i świadome panowanie nad rzeczywistością nie wyczerpują naszych odniesień do rzeczywistości, do której należymy z całą głębią naszego bycia” [ibidem, s. 91]. Lecz niestety, ta sama filozofia, rozwinąwszy się do postaci ontologii fundamentalnej, cofa się przed własne podstawy — tzn. powraca do poziomu prymatu teorii przed wydarzeniem i sytuacją. „Rozumienie bycia polega więc na tym, by wyjść poza byt, mianowicie w otwartość (*das Offene*), i spojrzeć byt w horyzoncie bycia; to znaczy, że rozumienie Heideggerowskie przyłącza się do wielkiej tradycji zachodniej filozofii: poszczególny określony byt zostaje zrozumiany,

<sup>19</sup> E. Levinas: *La ruine de la représentation*. In: Idem: *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin 1982 s. 132—135; por. L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden. Nachwort*. In: E. Levinas: *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner 1984, s. 83.

gdy już zajęło się miejsce poza określonością [...]. Gdy tylko się nad tym zastanowić, wydaje się, że nie pozostaje nic innego, jak podporządkować relacje między bytami strukturze bycia, metafizykę ontologii, *das Existenzielle den Existenzialen* — z tych samych powodów, z których Platon podporządkowuje percepcję szczegółów poznaniu tego, co uniwersalne” [ibidem, s. 92]. Do czego jednak prowadzi takie podporządkowanie?

## ROZDZIAŁ 3

### Ku filozofii antytotalnej

Tę samą krytykę postulowanego przez Heideggera prymatu ontologii jako teorii przed metafizyką jako etycznym uczestnictwem w wydarzeniu bycia powtarza Levinas 10 lat później w pierwszym rozdziale książki *Totalité et Infini*, dobierając jednak precyzyjniejsze sformułowania i przytaczając gruntowniejszą argumentację. Zastanawiając się nad tym, czym w istocie jest relacja metafizyczna, Levinas pisze: „Nieprzypadkowo relacja teoretyczna była [w tradycji filozofii europejskiej — K. W.] szczególnie preferowanym wzorem relacji metafizycznej. Wiedza lub teoria oznacza już z góry takie odniesienie do bytu, że byt poznający pozwala przejawić się bytowi poznawanemu, respektując przy tym jego odmienność i w żadnym przypadku nie kładąc nań pieczęci tejże relacji poznawczej. [...] Teoria jednak to także intelekt — logos bytu — to znaczy taki sposób osiągania poznawanego bytu, by znikła jego odmienność wobec poznającego jestestwa. [...] Ten sposób pozbawienia poznawanego bytu jego odmienności może się zrealizować tylko tak, że byt ów będzie oglądany poprzez człon trzeci — człon neutralny — który sam nie jest bytem. On to osłabia szok spotkania Tego-samego z Innym” [ibidem, s. 12—13]<sup>20</sup>. Relacja teoretyczna jest więc według Levinasa sposobem narzucania poznawanym bytom własnej dominacji, jest jak gdyby dyktowaniem im, w jakiej formie mają się przejawiać. Levinas przypisuje podmiotowi poznającemu skłonność do neutralizacji groźnej i niepokojącej inności otaczającego świata, jak gdyby relacja metafizyczna z bytem ujętym bezpośrednio w jego byciu-sobą, w jego radykalnej inności, stanowiła dlań zagrożenie. Levinasowskie „Inne” jawi się tu w postaci podobnej do starotestamentowego Jahwe, Boga gniewnego i zazdrosnego, który z jednej strony domaga się czci, miłości i uznania, a z drugiej — karze śmiercią śmiazków usiłujących stanąć

<sup>20</sup> Tekst polski cytuję według przekładu B. Barana w: *Twarz Innego*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1985, s. 136—141.

z Nim twarzą w twarz. Dlatego, bojąc się nieobliczalnych skutków spotkania twarzą w twarz z bytem, podmiot poszukuje pośrednika, „proroka bytu”, medium, które samo nie jest bytem. „Może on [człon neutralny — K. W.] przejawiać się w postaci bycia jako czegoś różnego od bytu. [...] Medium prawdy stanowi bycie bytu” [ibidem, s. 13]. Ale zdając się na mediację, trzeba się wyrzec bezpośredniego dostępu do prawdy. Byt może zostać „pojęty”, to znaczy nie tyle uwzględniony, uhonorowany w swej indywidualnej prawdzie (taka postawa byłaby w języku Levinasa nazwana „oddaniem sprawiedliwości”) <sup>21</sup>, ile przekroczony i podporządkowany wcześniejszemu „rozumieniu”, odnoszącemu się nie do tego oto konkretnego bytu, lecz do bycia bytu w ogóle: „Prawda dotycząca bytu zakłada już uprzednie otwarcie bycia. Powiedzieć, że prawda bytu wiąże się z otwartością bytu, to tyle, co stwierdzić, że nigdy jego pojmowalność nie wiąże się z naszą z nim zgodnością, lecz z nie-zgodnością. Byt jest pojmowalny w tej mierze, w jakiej myśl go przekracza, aby przyłożyć doń miarę horyzontu, w którym się on zarysowuje. [...] Osiągnąć byt wychodząc od bycia to pozwolić mu być i zarazem pojmować go” [ibidem, s. 15].

Postulowana w *Sein und Zeit* ontologia fundamentalna nie zrywa z tradycją przedstawiania relacji metafizycznej jako relacji teoretycznej; lecz podstawowy zarzut, jaki Levinas formułuje w tym miejscu pod adresem najgłośniejszej pracy Heideggera, dotyczy etycznych konsekwencji ontologii fundamentalnej: „Rozprawa *Sein und Zeit* mogła się oprzeć na tej oto jednej tezie: bycie jest nieoddzielne od rozumienia bycia (które dzieje się jako czas); bycie odwołuje się już do subiektywności. [...] Ogłaszać prymat bycia wobec bytu to wypowiadać się już na temat istoty filozofii, podporządkowywać relację z kimś, kto jest bytem (relacja etyczna), relacji z byciem bytu, które, będąc nieosobowe, pozwala na zapanowanie nad bytem, zdominowanie go (do postaci relacji poznawczej) i które sprawiedliwość podporządkowuje wolności. [...] Ontologia Heideggera poddając relacji z byciem wszelką relację z bytem, ogłasza prymat wolności nad etyką. [...] Odniesienie do bycia dziejące się jako ontologia polega na neutralizacji bytu po to, by go pojąć czy też opanować. [...] Tematyzacja i konceptualizacja, zresztą nieoddzielne, nie stanowią zawarcia pokoju z Innym, lecz pochwylenie Innego i zawładnięcie nim. [...] »Myślę« prowadzi do »mogę« — do przywłaszczenia sobie tego, co jest, do eksploatacji rzeczywistości. Ontologia jako filozofia pierwsza to filozofia mocy” [ibidem, s. 15—16].

Filozofia, która konkretność bytu podporządkowuje i roztopia w bezosobowej uniwersalności powszechnego rozumienia bycia, staje się filozofią totalności i totalnej nieodpowiedzialności. Zagubienie autentycznej metafizyki, która ma za podstawę relację osobową bezpośrednio z poznawanym bytem, pociąga za sobą niemożność zrozumienia właściwego sensu odpowiedzialności. Wolność, rozumiana jako wolność teorii, tzn. autonomia rozumu narzucającego swe prawa poznawanej rzeczywistości, ulega dewiacji, gdyż brak jej

<sup>21</sup> Zob. E. Levinas: *Etyka i Nieskończony...*, s. 48.

poczucia odpowiedzialności za to, co poznawane, a oparta na takiej wolności filozofia staje się „nieładzka”: „Prawda, która miała godzić osoby, istnieje tu anonimowo. Uniwersalność prezentuje się jako nieosobowa, inna nieładzkość się tu zjawia. »Egoizm« ontologii pozostaje faktem nawet wtedy, gdy uznając filozofię sokratejską za tę, która zapomina o byciu, a zmierza ku pojęciu »podmiotu« i technicznej mocy, odnajduje Heidegger w filozofii presokratejskiej myśl jako podległość prawdzie bycia” [ibidem, s. 17]. Z najwyższym niepokojem odnotowuje Levinas potencjalną zdolność takiej filozofii do tego, by stać się teoretycznym uzasadnieniem ideologii totalitaryzmu: „Filozofia mocy, ontologia, jako filozofia pierwsza, która nie pyta o to-samo, jest filozofią niesprawiedliwości. Ontologia Heideggera, która podporządkowuje odniesienie do Innego relacji z byciem w ogólności — pozostaje anonimowa i w fatalny sposób prowadzi do innego typu przemocy, do imperialistycznej dominacji, do tyranii [...]. Bycie przed bytem, ontologia przed metafizyką — to wolność teorii przed sprawiedliwością” [ibidem]. Poszukując alternatywnej drogi, trzeba przede wszystkim za wszelką cenę uniknąć tej moralnej dwuznaczności, w którą uwikłała się filozofia Heideggera.

## ROZDZIAŁ 4

### Levinas wobec tradycji filozofii zachodniej

Przytoczone wypowiedzi dostarczają dość materiału, by wyrobić sobie jasny pogląd na stosunek Levinasa do ontologii fundamentalnej i dostrzec, w jaki sposób poprzez jej krytykę przygotowuje on grunt pod prezentację własnych pozytywnych odkryć i przemyśleń. Pod pewnym względem Levinas ustawia się w podobnej pozycji wobec Heideggera, jak wcześniej uczynił to Heidegger względem Kanta (w pracy *Kant a problem metafizyki*) i niemal równocześnie Husserl w stosunku do Kartezjusza (w *Medytacjach Kartezjańskich*). Postanawia mianowicie dotrzeć do najgłębszych przyczyn faktu, iż „krytyczne położenie myśli nowszych czasów polega nie na tym, że wiodącą rolę przestała w niej — przynajmniej w pożądanym zakresie — odgrywać metafizyka, ale na tym, że dotychczas w ogóle nie odnaleziono jeszcze — przynajmniej w dostatecznie wyraźnym sposobie — właściwej i koniecznej postaci metafizyki”<sup>22</sup>, i poszukuje krytycznego punktu, w którym zatrzymała

<sup>22</sup> J. Reiter: *Emmanuel Levinas' ethische „Verwindung“ der Metaphysik*. In: *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit...*, s. 97.

się droga do „właściwej metafizyki”, by po zrozumieniu, na czym polega przeszkoda, zaproponować sposób jej przezwyciężenia. Na tym jednak podobieństwo się kończy. O ile bowiem Husserl i Heidegger zmierzali do tego, by odtworzywszy drogę „myślenia istotnego” swoich poprzedników, pójść nią możliwie jak najdalej, pogłębić sens najważniejszych odkryć i radykalizować dążenie do słusznie wytyczonego celu, o tyle Levinas poszukuje drogi zupełnie innej, wyraźnie przeciwstawiającej się „myśleniu istotnemu” Heideggera w takiej postaci, w jakiej prezentuje się ono w świetle Levinasowskiej interpretacji. O tej interpretacji natomiast można powiedzieć nie tyle, że jest „nie w pełni obiektywna”, gdyż pojęcie „obiektywności” w świetle transcendentnej krytyki ontologicznego realizmu z pewnością wymaga nowego opracowania, lecz można powiedzieć, cytując (może nieco przewrotnie) samego Levinasa, iż została przeprowadzona „w afektywnym usposobieniu”, z perspektywy indywidualnego i swoiście pojmowanego zaangażowania w najistotniejsze problemy codzienności. Być może po tym, co już Husserl i Heidegger (a z innej perspektywy także Rosenzweig i inni filozofowie dialogu) powiedzieli o pozornej uniwersalności i łudzącej gruntowności myśli zmierzającej do skonstruowania „ogólnej teorii rzeczywistości” na zasadach racjonalnego porządkowania obiektywnych danych powszechnie dostępnego doświadczenia, nie da się już uprawiać filozofii inaczej niż afektywnie i w zaangażowaniu<sup>23</sup>, ale jeśli tak, to gruntowność i uniwersalność tak uprawianej filozofii tym bardziej stoi pod znakiem zapytania. Może więc Levinasowi chodzi o coś więcej niż o krytykę niedostatecznej gruntowności „myślenia istotnego rzeczywistości”, zmierzającego do „oddania się prawdzie bycia”; może chodzi mu o zasadniczą zmianę celu uprawiania filozofii? Wiele przemawia za tym, że tak jest istotnie. Jeśli tak, to z perspektywy „nowego paradygmatu”<sup>24</sup> filozofii, wyznaczonego przez całkowicie inny sposób jej rozumienia, myśl Heideggera rzeczywiście da się zaliczyć do wspólnego pnia „czcigodnej tradycji” zachodniej filozofii, z którą dzieli przynajmniej kierunek poszukiwania sposobów „rozświetlania

<sup>23</sup> Podobnego zdania (choć z innych nieco powodów, mianowicie pod wpływem rozważania Jaspersowskiego pojęcia „wiara filozoficzna”) jest J. Hirsch: *L'illusion philosophique*. Paris: Plon 1964.

<sup>24</sup> Sam Levinas określa dokonany przez siebie przełom w myśleniu jako „rewolucję kopernikańską w filozofii” (*Autrement qu'être ...*, s. 166, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata morgana 1978, s. 82); w klasycznej już dziś teorii rewolucji naukowych T. S. Kuhna rewolucja kopernikańska jest eminentnym i ewidentnym przykładem zmiany paradygmatu myślenia o rzeczywistości (zob. T. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowej*. Tłum. H. Ostromecka. Warszawa: PWN 1964; por. A. Motyka: *Relatywistyczna wizja nauki. Analiza krytyczna koncepcji T. S. Kuhna i S. Toulmina*. Wrocław: Ossolineum 1980). Nie chciałbym w tym miejscu uwikłać się w dyskusję nad problemem, czy teoria Kuhna daje się sensownie zastosować do systemów filozoficznych, w szczególności do koncepcji Levinasa, dlatego termin „nowy paradygmat” umieszczam w cudzysłowie, by nie nadawać mu rangi twierdzenia, że z całą pewnością mamy tu do czynienia ze zmianą paradygmatu w sensie teorii rewolucji naukowych, by jednak zarazem podkreślić, iż w odniesieniu do Levinasa można mówić o daleko idącej reinterpretacji sensu pojęć „filozofia” i „metafizyka”.



mroków egzystencji światłem rozumu”. Czy Levinas chce zerwać z tą tradycją, sytuując się po prostu po stronie irracjonalizmu, który także nie jest przecież niczym nowym w historii europejskiego myślenia?

Rozumiem pokusę takiego „odfajkowania sprawy Levinasa”. Z pewnością da się przeprowadzić błyskotliwy wywód, zakończony efektownie taką właśnie konkluzją. Ale odniesiony w ten sposób sukces byłby pyrrusowym zwycięstwem; byłby odzyskaniem tanim kosztem dobrego samopoczucia, zagrożonego niepokojącymi tezami i wymagającymi pytaniami Levinasa, ale pod powierzchnią dobrego samopoczucia zostałaby pogrzebana szansa poważnego potraktowania tych niepokojów i tych wymagań, które trudna do zrozumienia (z powodu swej niekonwencjonalności, upartego dążenia do porzucenia przetartych szlaków myślowych, by z pokorą i bez uprzedzeń stanąć wobec Innego), a jeszcze trudniejsza do zaakceptowania myśl tego filozofa wydobywa z ciszy i pozwala do nas przemówić.

Jaki jest więc ostatecznie stosunek Levinasa do „czcigodnej tradycji” zachodniej filozofii? Jeśli chce ją całkowicie odrzucić, to dlaczego z takim uporem podkreśla konieczność odnalezienia „prawdziwej metafizyki” [*Totalité et Infini*, s. 12 nn], skoro właśnie metafizyczność myślenia jest głównym filarem europejskiej tradycji? Jeśli zaś chce ją kultywować, to dlaczego zarzuca Heideggerowi, że ów czyni to samo, i dlaczego szuka niezbitych argumentów, które „można wytoczyć przeciw czcigodnej tradycji” [*L'ontologie est-elle fondamentale?*, s. 92]?

Odpowiedź zawiera się już w tak sformułowanych pytaniach. Trzeba tylko podejść do filozofii Levinasa w sposób, jakiego domaga się wewnętrzny rytm jego myśli. Jeśli się będzie chciało zrozumieć jego wypowiedzi, przykładając do nich miarę klasycznej, greckiej dwuwartościowej logiki, nie zajdzie się daleko. Przy którymś kolejnym paradoksie pozostanie już tylko zwątpienie, rezygnacja i bezsilna złość. Albowiem siłę nośną myśli Levinasa można poczuć jedynie wtedy, gdy odnajdzie się wbudowaną głęboko w strukturę wywodu hebrajską mentalność autora<sup>25</sup>, ową specyficzną dialektykę, która zamiast unikać napięć, sprzeczności i kontrastów (wobec których grecka logika znająca tylko „tak” i „nie” czuje się całkowicie bezradna), na nich właśnie opiera swój dynamizm. To prawda, że Levinas starannie unikał przenikania się w swoich pracach tradycji filozoficznej i tradycji biblijno-talmudycznej: „[...] osobliwe, że różne kierunki i źródła jego myśli nie stopiły się w jeden amalgamat, tylko pozostały ściśle od siebie oddzielone. Istotnym źródłem filozofii Levinasa nie jest według jego własnego świadectwa tradycja judaistyczna, lecz fenomenologia. Tę zasadę separacji da się zaobserwować w publikacjach; są jej podporząd-

<sup>25</sup> „Nigdy nie zmierzałem wyraźnie do »połączenia« lub »pogodzenia« tych dwóch tradycji [biblijnej i filozoficznej — K. W.]. Jeśli pogodziły się, to prawdopodobnie dlatego, że cała myśl filozoficzna opiera się na doświadczeniach przedfilozoficznych i że lektura Biblii należała u mnie do takich fundamentalnych doświadczeń. Odegrała więc ona [...] istotną rolę w moim sposobie myślenia filozoficznego” — wyjaśnia E. Levinas: *Etyka i Nieskończony...*, s. 20—21.

kowane przede wszystkim zbiory esejów. Zresztą także w komentarzach do fenomenologii i we własnych postulatach zachowuje tę samą dyskreję” — pisze jeden ze znanych badaczy Levinasa<sup>26</sup>. Z całą pewnością taki był najszczęśliwszy zamiar Levinasa, który zresztą w dużej mierze się powiodł. W żadnej ze swych prac filozoficznych długoletni dyrektor paryskiej Ecole Normale Israelite Orientale nie powołuje się *explicito* na jakiegokolwiek z doskonałych mu znanych i będących przedmiotem osobnych publikacji źródeł, należących do tradycji hebrajskiej; lecz sposób myślenia, wykształcony i wyćwiczony dzięki wieloletniej nauce i pogłębionym studiom, nie daje się (na szczęście) wyłączyć na żądanie. Znajdując się w niewątpliwie uprzywilejowanym położeniu człowieka biegle znającego dwie pozornie sobie bliskie i pokrewne, jednak u źródeł istotnie się różniące kultury, Levinas umiał owocnie wyzyskać to połączenie (podobnie zresztą jak wcześniej uczynili to Martin Buber i Franz Rosenzweig<sup>27</sup>), wypracowując nowe — bo inaczej skierowane, „innymi oczyma” dokonane — spojrzenie na wyłaniające się ze źródeł fenomenologicznej tradycji pytania.

Trzeba nadmienić, że ta wyświechtana, potoczna metafora „spojrzenia na problem” brzmi w tym miejscu wyjątkowo nietrafnie, właśnie bowiem Levinas włożył wiele trudu w wykazanie, że obrazowe kojarzenie rozumu ze światłem, rozumienia z widzeniem i cała rozbudowana metaforyka oparta na tym typie skojarzeń, która nie pozostała tylko w obrębie języka potocznego, lecz wtargnęła także do filozofii, powodując między innymi powstanie takich terminów, jak „ogład”, „naoczność”, „horyzont”, przyczyniła się walcie do z gruntu fałszywego rozumienia zadań filozofii<sup>28</sup> — o czym za chwilę będzie mowa. Skoro jednak filozofowanie ma być nieustannym przekraczaniem już osiągniętej zrozumiałości, to czasem może się zdarzyć, iż użyje się świadomie nietrafnego sformułowania, które jednak częściowo trafnie i zrozumiale przybliża pewien aspekt opisywanej rzeczywistości, użyje się w nadziei, że późniejsze wyjaśnienia zneutralizują ową nietrafność, a tym samym wyeliminują niebezpieczeństwo nieporozumienia. Oby i tym razem tak się stało.

W przypadku problemu stosunku Levinasa do tradycji europejskiej filozofii, jego postawa żywo przypomina słowa Chrystusa z 16 rozdziału

<sup>26</sup> W.N. Krewani: *Biographie*. In: E. Levinas: *Die Spur des Anderen*. Freiburg—München: Alber 1983, s. 331—332. Por. M. Jędraszewski: *Europa i Biblia*. W: E. Levinas: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. Kuryś. Gdynia: Atext 1991, s. I: „Nie rozumie się przesłania jego filozofii bez świadomości zakorzenienia Levinasa w talmudycznej tradycji żydowskiej.” Szerzej na ten temat wypowiada się J. Reiter: *Differenz und Entsprechung. Überlegungen zum Verhältnis von biblischem Anspruch und griechischen Denkform bei E. Levinas*. „Archivo di Filosofia” 1985, N° 2—3: *Ebraismo, Ellenismo, Cartesianismo*, s. 245—263.

<sup>27</sup> Por. B. Casper: *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1967, s. 70—80 i 331—346.

<sup>28</sup> Zob. E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 172—190; Idem: *Autrement qu'être...*, s. 113—118 i 167—172; por. J. Tischner: *Spór w królestwie metafor*. W: *Rozum i Słowo. Teksty filozoficzne...*, s. 57—68.

Ewangelii według św. Mateusza: „Bo kto chce zachować swe życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” [Mt 16, 25]. Podobnie paradoksalne jest rozwiązanie Levinasa: chcąc odzyskać źródłowy sens metafizyki, trzeba ją odrzucić w tej postaci, do jakiej doszła. Dopóki podąża się dalej w wytyczonym przez tradycję kierunku, czyni się podobnie jak Edyp — klasyczne wcielenie bohatera greckiej tragedii — który uciekając przed swym przeznaczeniem, postępuje dokładnie tak, by się ono spełniło, i każdy jego obecny sukces pogłębia tylko przyszłą nieuniknioną klęskę [por. *L'ontologie est-elle fondamentale?*, s. 90]. „Bohaterem greckiej tragedii” jest, zdaniem Levinasa, także na swój sposób Heidegger, który uciekając przed ontologicznym przeznaczeniem europejskiego myślenia, jednocześnie kontynuuje i potwierdza ten sam ontologiczny kierunek. Według Levinasa ontologia fundamentalna — wbrew zamiarom jej twórcy — nie przestaje być ontologią w zwykłym, tradycyjnym sensie! Nieprzypadkowo „ojczyzną duchową” Heideggera (podobnie jak wcześniej Hölderlina) staje się Grecja<sup>29</sup>, lecz Grecja Anaksymandra i Parmenidesa<sup>30</sup>. Ale też nie przypadkiem Heideggerowska koncepcja „rozumienia bycia” stała się obowiązującą podręcznikową wykładnią akademickiej metafizyki niemieckiej drugiej połowy XX wieku — przynajmniej w jednej z najważniejszych wersji: „Pierwszym zadaniem, które ma do spełnienia transcendentalnofilozoficzne ugruntowanie metafizyki, jest ukazanie horyzontu bycia. Metafizyka jest możliwa jedynie pod tym warunkiem, że nasze myślenie porusza się w nieuwarunkowanym i nieograniczonym horyzoncie bycia” — podkreśla dobitnie Emerich Coreth w podsumowaniu swego „metodycznego, systematycznego i podstawowego” wykładu metafizyki<sup>31</sup>.

Jeśli by odnieść Levinasowską krytykę do późnych prac Heideggera, z pewnością okaże się ona nietrafna. Celem Levinasa było jednak ponowne rozważenie problemu absolutnego początku filozofii, a czy można z przekonaniem powiedzieć, że Heideggerowskie *Wege, Holzwege, Wegmarken* i *Unterwegs...* odnoszą się jeszcze do tego zadania, które sobie stawiał, wytyczając

<sup>29</sup> Istnieje bardzo bogata literatura na temat związków Hölderlina z Grecją, Heideggera z Grecją i Heideggera z Hölderlinem. Na ten pasjonujący i godny bliższego zbadania temat szczególnie godne polecenia są następujące lektury: M. Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. München 1937; Idem: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Klostermann 1944; W. F. Kōnitzer: *Die Bedeutung des Schicksals bei Hölderlin*. Würzburg: Triltsch 1932; K. A. Sommer: *Das Bild der Antike bei Hölderlin*. Würzburg: Triltsch 1933; E. Emmert: *Hölderlin und die griechische Tragödie*. Weida 1928; J. Taminiaux: *La nostalgie de la Grèce: Schiller, Hölderlin, Hegel*. La Haye: Nijhoff 1967; A. Warmiński: *Readings in Interpretation. Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis: Univ. Press 1987.

<sup>30</sup> Precyzyjniejszy pogląd na istotę dziedzictwa myślowego Heideggera, które za pośrednictwem Hölderlina sięga do Grecji przed Sokratesem, można sobie wyrobić, studiując między innymi następujące prace: E. Klöhn: *Zeit und Zeitlichkeit im Werk Hölderlins*. Kiel: Schwarzbald 1969; M. Röhrig: *Das Sein im einzigen Sinne des Worts: Hölderlins ontologische Konzeption*. Würzburg: Univ. Diss. 1985; S. Ziegler: *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*. Berlin: Duncker und Humboldt 1991.

<sup>31</sup> E. Coreth: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia 1691, s. 635.

cele ontologii fundamentalnej?<sup>32</sup> Jeśli natomiast idzie o wpływ myśli Heideggera na ukształtowanie się stylu dzisiejszej metafizyki, to apodyktyczna wypowiedź cytowanego przed chwilą Coretha nie pozostawia żadnej wątpliwości: „Horyzontem myślenia okazuje się horyzont bycia jako ostatecznej i nieuwarunkowanej ważności, która tylko dlatego jest ostateczna i bezwarunkowa, ponieważ bycie jest nieograniczone. Poznanie, które spełnia się w zasadniczo ograniczonym horyzoncie, może osiągnąć jedynie warunkową, czyli przekraczalną i względną, ważność. [...] Metoda transcendentálna oznacza myślenie całościowe: całość stoi przed szczegółami, wspólny horyzont przed jednostkowym poznaniem.”<sup>33</sup> A „myślenie całościowe” — znajdujemy gotową odpowiedź Levinasa — to „totalitarna przemoc rozumu”, „imperialistyczna tyrania”, „tryumf wolności (teorii) przed sprawiedliwością”<sup>34</sup>. Jeśli nawet sam Heidegger poszedł inną drogą, to wyznaczony przezeń kierunek ugruntowania metafizyki prowadzi wprost do tego, czego tak obawia się Levinas. Czy w ten sposób ma się spełnić nieubłagana grecka *ananke*?

Za wcześniej tu na precyzyjne analizy problemu przeznaczenia, które wymagałyby wcześniejszych rozstrzygnięć co do sposobu rozumienia zagadnień przyszłości, czasu i czasowości człowieka. Ale dążąc (w ciągu kolejnych przybliżeń) do uchwycenia — na razie wciąż wymykającego się próbom ścisłego ujęcia — właściwego sensu Levinasowskiej metody powrotu do źródeł filozofii, można dostrzec i wychwycić na podstawie niezliczonych metafor i aluzji do greckiej oraz biblijnej mitologii, że próba Levinasa opiera się na kontrastowym zestawieniu dwóch wielkich tradycji kulturowych po to, by groźącego zła uniknąć przez radykalne usunięcie słabego punktu leżącego u samych korzeni tradycji. Coś podobnego przeczuwał już Heidegger: wiedział, że trzeba cofnąć się do samych źródeł europejskiej kultury filozoficznej. Stąd jego powrót do Parmenidesa. Ale Heidegger sięga do źródeł po to, by odnaleźć i odzyskać tkwiące w nich, a dotychczas nie wykorzystane możliwości. Jego opracowanie pojęć „nieskrytość”, „prześwit” i „istoczenie” służy raczej pogłębieniu, oparciu na pewniejszej i solidniejszej podstawie, a więc zasadniczo potwierdzeniu i wzmocnieniu tego samego kierunku myślenia, który reprezentowała filozofia europejska — według określenia Rosenzweiga — „od Jonii do Jeny”; kierunku wymagającego nieustannego korygowania, gdyż stale grozi mu zbłądzenie na bezdroża i sprzeniewierzenie się własnym źródłom, ale kierunku zasadniczo słusznego. Nieco inaczej postrzega tę tradycję Levinas. Jego zdaniem europejska myśl filozoficzna jest od samego swego początku nieco „zwichrowana”, wycelowana odrobinę w bok, trochę obok tego, co mogłaby osiągnąć, gdyby pozostała wierna jeszcze wcześniejszemu, praeuropejskiemu „powołaniu”. Ów delikatny rys „zwichrowania”<sup>35</sup> myśli nazywa

<sup>32</sup> Zob. interpretację H.-G. Gadamera: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk...*

<sup>33</sup> E. Coreth: *Metaphysik...*, s. 637.

<sup>34</sup> E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 17.

<sup>35</sup> Tego terminu używam za (cytowanym już w przyp. 22) Josefem Reiterem.

Levinas „ateizmem”<sup>36</sup>, zastrzegając się, że (podobnie jak w wypadku używanego przezeń terminu „religia”<sup>37</sup>) nie chodzi tu o znaczenie w jakimkolwiek sensie teologiczne, lecz o wydobycie pierwotnej, źródłowej, etymologicznej intuicji: „[...] przez ateizm rozumiemy więc pozycję wcześniejszą niż potwierdzenie czy zaprzeczenie boskości” [*Totalité et Infini*, s. 30]. Ten źródłowy sens „ateizmu” polega według Levinasa na zajęciu pozycji jedynej absolutnej transcendencji przez podmiot poznający [ibidem, s. 24]. Levinas mówi o „pozycji”, a nie o „nastawieniu” czy „rozumieniu”, by podkreślić, jak głęboko — jak „wcześnie” w stosunku do wszelkich aktów świadomości, ale także do przedświadomego rozumienia (np. rozumienia bycia) — leży ten pierwotny ateizm. Jest on wcześniejszy niż rozumienie, ponieważ już w „rozumieniu bycia”, w owej „najgłębszej podstawie skończoności człowieka” daje się spostrzec tę jedyną absolutnej transcendencji podmiotu. Jest warunkiem warunków możliwości wszelkiego możliwego poznania. Wszystko, co tylko może być poznawalne, wyłania się z już uprzednio danego horyzontu rozumienia bycia; byt istoczy się w prześwicie, wchodząc ze skrytości w nieskrytość<sup>38</sup>; ta uniwersalność i nieograniczoność horyzontu, postulowana *a priori* przez poznanie, wyklucza możliwość jakiegokolwiek innej transcendencji niż własna transcendencja podmiotu, bo wszelka koncesjonowana przezeń „metafizyczna transcendencja”, wyrażająca się np. w idei nieskończoności, zostaje zintegrowana w totalności nieograniczonego horyzontu i — tym samym — zrelatywizowana; nie może zatem już być absolutna. Tragedia rozumu, wyłaniająca się z pozycji ateizmu, polega przede wszystkim na jego nieusuwalnej samotności<sup>39</sup>. Nie da się w ogóle pomyśleć niczego, co mogłoby być „absolutnie inne” niż sam rozum, ponieważ otwarcie prześwitu — warunek konieczny poznania — zakłada już wcześniej przygotowane dla tego poznania rozumienie. Rozum nie potrafi odnaleźć własnych granic, bo wszędzie tam, gdzie zdoła sięgnąć, odnajduje znów siebie. W innych tekstach Levinas próbuje opisać tę egoistyczną samotność, odwołując się metaforycznie do potocznego doświadczenia „bezsenności” (*l'insomnie*)<sup>40</sup>: niemożność uwolnienia się od siebie samego, niemożność zaprzeczenia siebie. Bezsenność jest źródłem niepokoju. Dlaczego? Dlatego, że oznacza niemożność zaufania, oznacza jałowość wszelkiej otwartości, która okazuje się za każdym razem otwarciem na siebie samego. Jako podmiot absolutnie transcendentny, jestem zdany ostatecznie wyłącznie na

<sup>36</sup> Zob. E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 21—31.

<sup>37</sup> Por. E. Levinas: *L'ontologie est-elle fondamentale?* „Revue de métaphysique et de morale” 1951, s. 95—98.

<sup>38</sup> Zob. M. Heidegger: *Was heisst Denken?* In: *Vorträge und Aufsätze...*, s. 123—138; *Aletheia*, ibidem, s. 249—274; Idem: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Tłum. K. Michalski. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa: „Czytelnik” 1978, s. 202—222.

<sup>39</sup> Zob. E. Levinas: *Etyka i Nieskończony...*, rozdz. 4: *Samotność bycia*, s. 35—39; Idem: *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata morgana 1979, s. 17.

<sup>40</sup> Zob. E. Levinas: *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin 1978, s. 109—112; Idem: *Le temps et l'autre...*, s. 27—30.

siebie, na swoją własną „sobość”, „najwłaśniejszą możliwość egzystencji”<sup>41</sup>. Jedyne, co naprawdę mogę, to jak najrzetelniej spełnić do końca to, do czego jestem zdolny, co tkwi we mnie jako moja własna możliwość. Ale to właśnie prowadzi do tragedii, ponieważ to, co jest we mnie, stanowi moje przeznaczenie, przed którym nie mam dokąd uciec, gdyż w każdej próbie ucieczki niosę z sobą to, przed czym uciekam. Klasyczna tragedia grecka wypływa z tego samego źródła co klasyczna grecka filozofia i klasyczna grecka logika: z „ateizmu”. Ateizm — to niemożność zaufania, oparcia się na czymkolwiek i kimkolwiek innym niż ja sam, niemożność przekroczenia własnej transcendentji. Każde wyjście poza siebie okazuje się powrotem do siebie samego. Może dlatego w myśli greckiej obecna jest wyraźna skłonność do modeli cyklicznych: cykliczność logiki, w której negacja negacji staje się z powrotem równoważna z tezą wyjściową, cykliczność modeli kosmologicznych i historycznych<sup>42</sup>.

## ROZDZIAŁ 5

### Krytyka transcendentalnie ugruntowanego poznania

Zobaczymy bliżej, w ślad za Levinasem, jak poznanie napiętnowane przez ateizm przekształca się w daremną próbę przewyciężenia samotności i głosząc pochwałę autonomii podmiotu, prowadzi do „narcyzmu”.

Bycie bytu manifestuje się w postaci obecności. Czym jest obecność? Łacińskie słowo *praesentia* pozostaje w ścisłym związku z przymiotnikiem *praesens*, który znaczy zarówno „obecny”, jak i „teraźniejszy” (podobnie jak niemieckie *gegenwärtig*), oraz z czasownikiem *praesentare* — „prezentować, ukazywać”, lecz także „ofiarować, dać w darze”. Obecność bytu łączy w sobie wszystkie te znaczenia: jest ofiarowaniem się w teraźniejszości. Ofiarowanie — to gotowość do „bycia wziętym, zawłaszczonym”. Teraźniejszość — to nie tylko wyróżniony moment w czasie. To także łacińskie *mani-festatio* i francuskie *main-tenant*: „trzymane ręką”<sup>43</sup>. W ten sposób w czysto etymolo-

<sup>41</sup> Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 272—274.

<sup>42</sup> Por. A. Kamińska: *Na progu Słowa*. Poznań: W drodze 1985, Wykład III: *Biblia jako zakorzenienie*, s. 37—38; por. także G. Jastrzębska-Żurkowska: *Problem zmienności i trwania we współczesnych historiozofiach cyklicznych*. Lublin: Wyd. Lubelskie 1975.

<sup>43</sup> Zob. M. Heidegger: *Sein und Zeit*..., s. 102—103; por. E. Levinas: *Martin Heidegger et l'ontologie*. In: Idem: *En decourant de l'existence*..., s. 63; Idem: *Transcendencja i pojmowość*. Tłum. B. Baran. W: *Transcendencje. Teksty filozoficzne*..., s. 118, oraz przypisy tłumacza ibidem, s. 126.

gicznej analizie terminów opisujących podstawę relacji poznawczej z bytem ujawniają się pierwotne intuicje, które podporządkowują aktywność poznawczą świadomości — wcześniejszej i bardziej podstawowej postawie dominacji, wyższości: „[...] postrzeganie i ujmowanie wychodzące od obecności, od »bycia danym« i, z tej racji [...] przyswojenie jako obietnica zaspokojenia, uczyniona mojemu chciwemu i hegemonicznemu JA”<sup>44</sup>.

Na tej pierwotnej relacji mojego Ja do bytu — relacji wyższości, dominacji, dążenia do przyswojenia i zaspokojenia, relacji, która sama jeszcze nie ma charakteru poznawczego, która „nie wie” i nie opiera się na wiedzy, lecz przeciwnie: poprzedza wszelką możliwą wiedzę; relacji z Nieznanym, z Obcym, z Innym — nadbudowuje się dopiero relacja poznawcza. Celem poznania jest osiągnięcie spełnienia „obietnicy zaspokojenia”, zawartej w samej manifestacji bytu. Celem poznania jest przyswojenie tego, co obce, poszerzenie obszaru świadomej dominacji; poznanie to najpierw „identyfikowanie”, czyli nadawanie temu, co inne, cech Tego-samego, „znoszenie” (w sensie Hegłowskiego *Aufheben*) jego inności<sup>45</sup>. Poznane staje się „inne niż inne”, czyli takie samo. Czy w takim razie poznawanie jest od razu przekształcaniem? W pewnym sensie tak: poznawanie to przekształcanie nieznanego w znane<sup>46</sup>. Jednak tego rodzaju przekształceniu towarzyszy istotna zamiana, „podstawienie” (*substitutio*): w akcie poznania miejsce obecnego Nieznanego — bytu w jego własnym byciu (tzn. bytu-w-sobie, który — nie łudźmy się! — pozostaje nadal nieznanym) zajmuje znana, swojska, podległa mojemu „mogie”, osiągalna dla zrozumienia i wiedzy „re-prezentacja”. Poznawanie to konstytuowanie sensu, to rozumienie, pojmowanie, to znaczy — utrwalenie radykalnie diachronicznej, umykającej, nieodwracalnie oddalającej się w przeszłość obecności — w postaci śladu, odcisku, „powtórzenia obecności” (*re-praesentatio*), ale powtórzenia już w innym materiale, w postaci myślowej, w transcendentalnej synchronii, w „wiecznej obecności idealnej” autonomicznej wiedzy — przedmiotu transcendentalnej apercpcji<sup>47</sup>. W ten sposób poznanie i wiedza stają się zwycięstwem nad czasem i nad obecnością bytu. Każdy poznany przedmiot otrzymuje swego wiecznie obecnego reprezentanta w postaci pojęcia. Zostaje zatrzymany, przywłaszczony, oswojony, włączony w jednolitą strukturę sensów — sensów nadawanych przeze mnie, przez podmiot poznający. Dlatego poznanie nie jest i nie może być w pełni bezinteresowne — jest bowiem, jak się rzekło, spełnieniem obietnicy danej mi przez byt, sięganiem po władzę nad nim, po dominację.

<sup>44</sup> E. Levinas: *Transcendencja i pojmawalność...*, s. 118.

<sup>45</sup> Por. E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 7—8.

<sup>46</sup> Podobnie jak w *Poetyce* Arystotelesa „poznanie osób” to „przejście z nieznanomości w znajomość” (Arystoteles: *Poetyka*. W: *Trzy poetyki klasyczne*. Red. i tłum. T. Sinko. Lwów: Ossolineum 1939, s. 21).

<sup>47</sup> Zob. E. Levinas: *Transcendencja i pojmawalność...*, s. 117.

Poznanie (jak zauważyli w XVIII wieku Spinoza i Leibniz)<sup>48</sup> stanowi warunek konieczny wolności, lecz wolności rozumianej jako władza, jako moc spełniania swej woli. Moje „chciwe i hegemoniczne JA” wytrwale atakuje każdą przeszkodę, która ogranicza zakres jego „mogę”. W szczególności dąży do maksymalizacji zakresu poznania, zarówno „wszerz”, jak i „w głąb”. Gdyby tylko udało się podporządkować z góry wszelką możliwą obecność (przeszłą, teraźniejszą i przyszłą) jednemu uniwersalnemu rozumieniu, oznaczałoby to upragnione źródło wiecznych zaspokojeń mojej nienasyconej „chciwości”.

Nieodpartą pokusę takiego rozwiązania rodzi ontologia fundamentalna. Ja, tu obecny — *Dasein* — posiadam z natury zdolność rozumienia bycia, która jest sposobem mojego bycia, a więc darmo danym i bezwarunkowo dostępnym, pierwotnym horyzontem wszelkiego możliwego poznania i zrozumienia.

Przyjrzyjmy się temu dokładniej: analityka *Dasein* to zarazem określona propozycja rozumienia siebie samego. Na Kartezjańskie pytanie: „Czym jestem?” pada odpowiedź: Jestem *Dasein*, jestem szczególnie uprzywilejowanym bytem, któremu dane jest nie tylko bezpośrednio doświadczenie własnego bycia, nie tylko transcendentálna świadomość zdolna do konstytuowania sensu wszelkiej dostępnej mojemu poznaniu rzeczywistości, lecz dane jest także *Seinsverständnis*, dzięki któremu „podstawowym ukształtowaniem bycia *Dasein*” jest transcendencja, przekraczanie. Jestem podmiotem, czyli ruchem nieustannego przekraczania — „być podmiotem znaczy transcendować”<sup>49</sup> — lecz ruchem wychodzącym wciąż z tego samego miejsca, z „ja”. Rozumienie bycia i wszelkie pochodne od niego rozumienie świata poprzedzone jest wcześniejszym rozumieniem siebie samego jako *Dasein*; wszelka zatem możliwa wiedza, poznanie, rozumienie zaczynają się od mojego „ja” i powracają — jako „przyswojenie” — do tego samego „ja”. Heideggerowska „transcendencja” okazuje się więc ruchem wiecznego powrotu siebie do siebie samego; przekraczaniem po to, by powrócić. To ja sam jestem dla siebie wiecznie poszukiwanym „u-ziemieniem” (*Bodenständigkeit*)<sup>50</sup>. Zwracając się ku Innemu, podejmując wysiłek przekroczenia siebie — w osiągniętym zrozumieniu, w ukonstytuowanym sensie, w utworzonym pojęciu wciąż odnajduję z powrotem siebie, wciąż powracam w obręb ustanowionego przeze mnie horyzontu *Jemeinigkeit* („każdorazowej mojsości”). „Rozumienie bycia” określa Levinas jako „zdobycie, podbój bycia przez człowieka” (*la conquête de l'être par l'homme*) i wpisuje w tradycję filozofii zachodniej, rozumiejącej zadanie poszukiwania prawdy jako „autonomię filozofii”, polegającą na „redukcji

<sup>48</sup> Por. J. Tischner: *W poszukiwaniu istoty wolności*. W: Idem: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak 1975, s. 135—139.

<sup>49</sup> M. Heidegger: *Transcendencja i czasowość*. W: *Transcendencje*. Teksty filozoficzne ..., s. 59—60.

<sup>50</sup> Zob. uwagi Janusza Mizery do zaproponowanego przezeń polskiego terminu „u-ziemienie” jako odpowiednika dla Heideggerowskiego *Bodenständigkeit*. W: *Transcendencje*. Teksty filozoficzne ..., s. 110.



Innego do Tego-samego”: „Tak więc myśl zachodnia zdaje się bardzo często wykluczać transcendentne, wszelkie Inne zawierać w Tym-samym i ogłaszać »prawo pierworództwa« filozofii do autonomii.”<sup>51</sup>

Poznanie, uprawiane jako konstytuowanie sensu, jako wychodzące od „ja” zrozumienie, i oferująca taki model poznania filozofia, upatrująca swojego zadania w ochronie wolności (niezależności) myślenia i autonomii podmiotu, prowadzi więc do transcendentalnej samotności rozumu. Rozum jest sam — pisze Levinas — i w tym sensie poznanie nie napotyka nigdy w świecie czegoś naprawdę innego<sup>52</sup>. Transcendentalna samotność rozumu przypomina samotność Narcyza, który zwracając się poza siebie, odnajduje wciąż tylko własne odbicie. „Autonomia — filozofia, która zmierza do zapewnienia wolności lub identyczności bycia — zakłada, że wolność sama jest pewna swoich praw, sama siebie usprawiedliwia bez oglądania się na cokolwiek innego, sama sobie wystarcza jak Narcyz. Gdy w życiu filozoficznym, które realizuje tę wolność, wyłania się coś obcego temu życiu, coś innego — ziemia, która nas nosi i która zawodzi nasze wysiłki, niebo, które się nad nami wznosi i nas ignoruje, siły natury, które nas niszczą i wspomagają, rzeczy, które nam przeszkadzają i służą, ludzie, którzy nas kochają i ujarzmiają — stanowi to przeszkodę. Trzeba ją przezwyciężyć i zintegrować z tym życiem. Otóż właśnie prawda jest tym zwycięstwem i tą integracją. Siła spotkania z Nie-ja obumiera w oczywistości.”<sup>53</sup>

Można dodać, że ów „narcyzm” myśli zachodniej ma dwa oblicza: teoretyczne oraz praktyczne. Oblicze teoretyczne — to filozofia autonomii, która sama sobie wystarcza i która wyżej ceni oczywistość spełnionego poznania niż to, czego kosztem osiąga się owo spełnienie i ową oczywistość: kosztem rezygnacji ze spotkania wprost z tym, co Inne, i czerpania wprost z inności bez prób jej osławiania, identyfikacji, redukcji, która umożliwia integrację. Oblicze praktyczne — to model cywilizacji technicznej, gigantyczne przedsięwzięcie przekształcania świata przez człowieka na swój obraz i podobieństwo, mozolna i niestrudzona budowa własnego wizerunku, który stale się rozprzestrzenia — na razie w skali planety, lecz już trwają zaawansowane próby przeniesienia tego dzieła w pozaziemską przestrzeń kosmiczną. Czy to dzieło, powstające kosztem wysiłku miliardów ludzkich istot, to imponujące świadectwo ludzkich możliwości czy kolosalny pomnik ludzkiej pychy?

<sup>51</sup> „Aussi la pensée occidentale parut-elle très souvent exclure le transcendant, englober dans le Même tout Autre et proclamer le droit d'aïnesse philosophique de l'autonomie” (E. Levinas: *La philosophie et l'idée de l'Infini*. In: Idem: *En decouvrant de l'existence...*, s. 166); w szczególności — twierdzi Levinas — „Heideggerowskie tezy o pierwszeństwie bycia (*Sein*) przed bytem (*Seienden*), ontologii przed metafizyką spełniają i potwierdzają tradycję, w której To-samo dominuje nad Innymi, w której wolność — choćby identyczna z rozumem — poprzedza sprawiedliwość” (ibidem, s. 171).

<sup>52</sup> Zob. E. Levinas: *Le temps et l'autre...*, s. 48; por. Idem: *Totalité et Infini...*, s. 5—10.

<sup>53</sup> E. Levinas: *La philosophie et l'idée de l'Infini...*, s. 167.

## ROZDZIAŁ 6

## Przekroczenie horyzontu rozumienia bycia

Na tym można uznać temat krytyki Heideggerowskiego modelu ugruntowania metafizyki za wyczerpany. Wypadałoby się teraz przyjrzeć, jaki obraz nowej drogi do tego celu wyłania się z tekstów Levinasa.

Podstawą do zrozumienia Levinasowskiej propozycji jest spostrzeżenie, że chodzi przede wszystkim o zmianę „pozycji” z „ateistycznej” na „religijną”. Można dyskutować nad trafnością doboru tych terminów, które — wzięte w swym „normalnym” znaczeniu — grożą całkowitym nieporozumieniem, gdyż zwracają myśl czytelnika w zupełnie innym kierunku niż ten, o który naprawdę chodzi. Ale do tego trzeba się przyzwyczaić. Każdy, kto chce owocnie obcować ze współczesną filozofią, musi pogodzić się z tym, że do jej podstawowych metod należy wywieranie gwałtu na języku i kompletny brak szacunku dla przyzwyczajzeń językowych odbiorcy. Nie jest to wynikiem barbarzyństwa filozofów ani (powszechnego skądinąd w dzisiejszych czasach) zaniku dobrych manier nawet wśród intelektualnej elity, lecz wynikiem elementarnej konieczności. Słowa, włączone w obręb filozoficznego dyskursu, muszą powiedzieć więcej, niż się od nich wymaga w codzienności potocznej komunikacji, muszą odsłonić całą głębię, jaka się w nich zawiera, by umożliwić myśli podążanie w ślad za ową głębią w poszukiwaniu ostatecznych podstaw tego, co w naturalnym nastawieniu wydaje się nudną oczywistością. W końcu nie jest to niczym nowym w dziejach filozofii — to samo czynił Parmenides i Heraklit, Sokrates i Platon. Filozofia współczesna czyni to, być może, z precyzyjniejszą świadomością sensu pracy nad językiem dzięki wnikliwym badaniom między innymi strukturalistów, hermeneutyków i przedstawicieli filozofii analitycznej. W szczególności na stosunek Levinasa do języka wpłynęły jego studia nad filozofią dialogu M. Bubera, F. Ebnera, F. Rosenzweiga i G. Marcela; z kolei ścisły związek filozofii dialogu z filozofią języka i szczególna uwaga, jaką twórcy myśli dialogicznej poświęcają konieczności poprzedzenia i ugruntowania badań nad językiem przez refleksję nad antropologicznymi (podmiotowymi i międzypodmiotowymi) warunkami możliwości komunikacji językowej, to rzeczy znane i oczywiste<sup>54</sup>. Istnieje oczywiście różnica między świadomym stosunkiem do teoretycznego problemu roli języka

<sup>54</sup> Zob. E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*. In: *Martin Buber*. Hrsg. von P. A. Schlipp, M. Friedmann. Stuttgart: Kohlhammer 1963, s. 119—134; E. Levinas: *Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie*. In: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Hrsg. von J. Bloch, H. Gordon. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1983, s. 319—337; por. B. Casper: *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1975, s. 58—70.

w filozofii a praktycznym sposobem użycia języka jako środka wyrażenia własnych myśli, jednak w przypadku Levinasa — jak wykazuje Thomas Wiemer — teoria i praktyka komunikacji językowej wspierają się i uzupełniają wzajemnie. Levinas wie, że nie słownik stojący na półce w bibliotece, lecz konkretna sytuacja rozmowy ma decydujący wpływ na to, jak zostaną rozumiane i jak oddziałają wypowiedziane słowa. Co prawda dokładne rozważenie problemu, czy proces pisania książki (zwłaszcza takiej jak *Totalité et Infini*) daje się w jakikolwiek sposób sprowadzić czy choćby przyrównać do sytuacji rozmowy, nie jest jeszcze w tym miejscu możliwe<sup>55</sup>. Niezależnie jednak od wyniku tych rozważań trzeba jasno pojąć, że pisząc swoje prace filozoficzne, Levinas wielokrotnie występuje z określoną (choć niestety czasami niezbyt dokładnie „określoną”) propozycją rozumienia w odniesieniu do wielu użytych przez siebie terminów. Najczęściej zawiera się w niej konieczność „zawieszenia świadomości” dotychczasowego rozumienia danego słowa, by poprzez niekonwencjonalne i często dość odległe skojarzenia dopracować się nowego sensu, co do którego można mieć nadzieję, iż jest w miarę bliski zamiarowi autora. Cóż, wspomniany autor nie jest pierwszym ani ostatnim, który tak czyni; tego rodzaju „gra znaczeń” słów<sup>56</sup> (nie należy jej w żadnym wypadku mylić z „grami językowymi” w znaczeniu późnego Wittgensteina ani z „grą różnic” u Jacquesa Derridy) uczy przynajmniej pokory wobec własnej kompetencji językowej odbiorcy wypowiedzi i pokazuje, jak niedoskonałym narzędziem komunikacji jest język — co teoretycznie wiadomo już od czasów sofisty Gorgiasza, lecz ta prawda zbyt często bywa ignorowana: także w tych koncepcjach filozoficznych, które bezkrytycznie uznają oczywistość faktu identyczności funkcjonowania umysłu każdej istoty rozumnej, zdolnej do poznawania rzeczywistości, na podstawie jednostronnego przekonania o adekwatnej wzajemnej zrozumiałości i pełnej symetrii (odwracalności) faktycznych aktów komunikacji językowej.

<sup>55</sup> Zob. moje uwagi na ten temat: K. Wieczorek: *W stronę definicji spotkania*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 10 (287), s. 25—38.

<sup>56</sup> O ile *Alicja w Krainie Czarów* jest dziełem filozoficznym (a są powody, by sądzić, że jest nim istotnie — świadczy o tym np. wydanie pt. *The Philosopher's Alice. Alice's Adventures in Wonderland and Through The Looking-Glass*. By L. Carroll. Introduction and Notes by P. Heath. London: Academy Editions 1974), to chciałbym się powołać na autorytet Humpty Dumpty'ego, który w słynnej, wielokrotnie cytowanej i komentowanej rozmowie z Alicją na temat znaczeń słów wypowiada następującą opinię: „»When I use a word«, Humpty Dumpty said in rather a scornful tone, »it means just what I choose it to mean — neither more nor less«. »The question is«, said Alice, whether you can make words mean different things«. »The question is«, said Humpty Dumpty, »which is to be master — that's all«” (ibidem, s. 193; tekst polski w przekładzie M. Słomczyńskiego brzmi: „— Gdy ja używam jakiegoś słowa — powiedział Humpty Dumpty z przekąsem — oznacza ono dokładnie to, co mu każę oznaczać... ni mniej, ni więcej. — Pozostaje pytanie — powiedziała Alicja — czy potrafisz nadawać słowom tak wiele rozmaitych znaczeń? — Pozostaje pytanie — powiedział Humpty Dumpty — kto ma być panem... to wszystko”; cytuję wg: L. Carroll: *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*. Tłum. M. Słomczyński. Warszawa: „Czytelnik” 1972, s. 89).

Problemu roli języka w spotkaniu osób nie mogę jednak w tym miejscu podjąć. Tu pojawia się jedynie skromna zapowiedź trudności, jakie wiążą się z zadaniem filozoficznego (a więc w szczególności, co wynika z istoty filozofii, intersubiektywnego) opracowania tego problemu. Rola poprzedniego akapitu sprowadza się zatem do wyraźnego podkreślenia i zaakcentowania konieczności ostrożnego, pogłębionego i nieuprzedzonego podejścia do kwestii znaczenia kluczowych terminów występujących w filozofii Levinasa. Ta konieczność (odnosząca się, co chciałbym jeszcze raz podkreślić, nie tylko do Levinasa, lecz także — może w jeszcze większym stopniu — do Heideggera, Derridy i innych współczesnych filozofów pracujących „na granicy pojmovalności” słów) koresponduje ściśle z wyrażonym na początku niniejszej pracy poglądem, że droga do właściwego postawienia podstawowego problemu filozofii musi prowadzić między innymi przez gruntowny i odpowiedzialny namysł nad warunkami możliwości zrozumiałości wypowiedzi filozoficznych.

Powtórzmy ponownie kluczową tezę tego paragrafu: Podstawą do zrozumienia Levinasowskiej propozycji ugruntowania metafizyki jest spostrzeżenie, że chodzi przede wszystkim o zmianę „pozycji” z „ateistycznej” na „religijną”. Zadanie polega teraz na rozszyfrowaniu właściwego sensu tego spostrzeżenia.

Mówimy o „pozycji”, by podkreślić, że nie chodzi tu ani o zmianę rozumienia w potocznym sensie, tzn. o wybór innej konwencji terminologicznej na poziomie świadomości intencjonalnej, ani o zmianę „nastawienia” w sensie fenomenologicznym, ani o reinterpretację tezy o „rozumieniu bycia” jako podstawie skończoności istnienia i poznania. Rzecz w tym, by sięgnąć jeszcze głębiej. By odsłonić to, co znajduje się pod warstwą rozumienia bycia, uważaną od czasu *Sein und Zeit* za najgłębszą i ostateczną podstawę istoty człowieka, istoty poznania i istoty rzeczywistości zarazem. By zakwestionować przeczowaną przez Kanta, a *expressis verbis* określoną przez Heideggera „nienaruszoną, niezagrożoną, najczystsza oczywistość” i „bezproblematyczność” „przedpojęciowego i nieokreślonego, choć zarazem trwałego i nieograniczonego” rozumienia bycia<sup>57</sup>. Tę bowiem oczywistość warunkuje wcześniejsze przyjęcie, iż wszelki mój (tj. podmiotu) stosunek do bytu opiera się — koniecznie i bezwarunkowo — na rozumieniu. Zakłada się wówczas milcząco nie tylko to, że niemożliwe jest, bym mógł dobrowolnie wyrzec się rozumienia czegokolwiek, lecz także iż rozumienie bezwarunkowo wyprzedza wolę, a więc jest w ogóle nie do pomyślenia, bym mógł nie rozumieć — czy tego chcę, czy nie, ponieważ horyzont rozumienia pokrywa się z horyzontem bycia, który stanowi pierwszy warunek możliwości wszelkiej możliwej obecności, wszelkiej możliwej manifestacji. W każdej relacji między mną a jakimkolwiek bytem identyfikuję siebie jako rozumiejącego, a więc — przynajmniej w tym jednym sensie — aktywnego, wykazującego inicjatywę, czyli — przynajmniej w tym jednym sensie — przewyższającego, doskonalszego, powtórzmy: wobec

<sup>57</sup> Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN 1989, s. 253.

każdego bytu. To jest właśnie ateizm. W prądródłowym sensie, jako podstawa wszelkiej możliwej pozycji wobec czegokolwiek.

To jeszcze nie koniec. Rola Levinasa w rozwiązywaniu odwiecznego zadania powrotu do źródeł filozofii nie sprowadza się tylko do odsłonięcia podstawy głębszej niż ta, którą dotychczas uznawano za ostateczną i najgłębszą. *Es kommt drauf an, sie zu verändern*, jak by powiedział Karol Marks. Chodzi o to, żeby ją zmienić<sup>58</sup>.

Czy to jest możliwe? Pierwsza narzucająca się odpowiedź brzmi absurdalnie, a w każdym razie jaskrawo sprzecznie z „czcigodną tradycją zachodniej filozofii” — ale przecież właśnie owa czcigodna tradycja jest tym, co doprowadziło według Levinasa do tak niebezpiecznych rezultatów, że konieczne okazało się postawienie problemu jej zakwestionowania — odpowiedź brzmi mianowicie tak: „Jeśli uwierzyć, że to możliwe, stanie się to możliwe.” Czyżby więc proponowane przez Levinasa ugruntowanie filozofii miało się opierać na wierzeniu, miało być nową mitologią?

Na pewno nie bardziej niż dotychczasowe ugruntowanie. Trzeba w tym miejscu przypomnieć dokonaną przez Husserla pouczającą analizę rodzajów oczywistości. Najsilniejszą (a więc w szczególności tą, która powinna odpowiadać oczywistości rozumienia bycia) jest oczywistość apodyktyczna, którą Husserl scharakteryzował następująco: „[...] oczywistość apodyktyczna posiada tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożność pomyślenia (*Unausdenkbarkeit*) ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie wyobrażalne wątplenie”<sup>59</sup>.

Oczywiście, w istnienie bytu nie można wątpić. „Byt jest” to sąd analityczny, zatem również apodyktyczny. Ale czy da się wątpić w rozumienie bycia?

„Czcigodnej tradycji, którą kontynuuje Heidegger, nie można przeciwstawić osobistych preferencji. Przeciw fundamentalnej tezie, która dla każdego odniesienia do poszczególnego bytu zakłada oczywistość lub »zapomnienie« bycia, nie można wytoczyć argumentu, że »chętniej by się widziało« podstawę ontologii w bycie. [...] Zresztą jak odniesienie do bytu może być zrazu czym innym niż rozumieniem go jako bytu — czym innym niż faktem pozostawienia go w spokoju jako bytującego?” — zauważa Levinas, ale już w następnym zdaniu dodaje: „Wyjątek stanowi Inny (*l'Autrui*). Na pewno nasze odniesienie doń polega na tym, że chcemy go zrozumieć, lecz to odniesienie przekracza zrozumienie.”<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Pełny tekst słynnego zawołania bojowego partii komunistycznych, czyli 11 tezy o Feuerbachu, brzmi: „Filozofowie dotychczas tylko interpretowali świat; chodzi o to, by go zmienić” (K. Marks: *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*. Wybór: J. Ładyka. Warszawa: PWN 1979, s. 229), co można sparafrazować następująco (choć ostrzegalbym przed przenoszeniem etycznego sensu cytowanego hasła na tę parafrazę): „Filozofowie dotychczas tylko poszukiwali podstawy filozofii; chodzi o to, by ją zmienić.”

<sup>59</sup> E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 22.

<sup>60</sup> E. Levinas: *L'ontologie est-elle fondamentale?...*, s. 92.

Okazuje się więc, że oczywistość rozumienia bycia nie jest apodyktyczna. Można podać poważne argumenty, wskazujące na wyłom (*l'évasion*) w uchodzącym za nieograniczony i nieprzekraczalny horyzoncie rozumienia. Skąd to się bierze?

Heidegger, w tym względzie z całą pewnością kontynuator czcigodnej tradycji, konstruując swoją teorię odniesień podmiotu poznającego do bytu, wychodził od Arystotelesowskiego pojęcia „bytu jako takiego”, by poprzez rozróżnienie „zlewających się tam [tj. w *Metafizyce* Arystotelesa — K. W.] w nader niejasny sposób” pytań o „byt jako byt” i o „byt w całości”<sup>61</sup> oraz poprzez namysł nad ontologią Parmenidesa charakteryzującą byt jako to, co „jest i nie może nie być”<sup>62</sup>, dojść do koncepcji przedpojęciowego rozumienia bycia, obejmującego *a priori* wszelki możliwy rodzaj bytu, niezależnie od tego, jaki to miałby być byt. Ta niezależność jest funkcją — typowego dla tejże czcigodnej tradycji — myślenia przez analogię, opartego na niepisanej umowie: myśląc (i pisząc) o pojęciach ogólnych, dla ułatwienia procesu myślenia „podstawiam” w miejsce ogólnego pojęcia wyobrażenie jakiegoś dowolnie wybranego, uszczegółowionego reprezentanta tego ogólnego pojęcia, do którego to reprezentanta wszystkie rozważane przeze mnie ogólne twierdzenia o bycie odnoszą się równie dobrze, jak do każdego innego, ponieważ żadna z indywidualnych cech konkretnego przykładu, jaki rozpatruję, nie ma najmniejszego związku z treścią rozpatrywanych twierdzeń ogólnych. W ten sposób mogę się ograniczyć do analizy tego jednego przykładu i nie muszę już „sprawdzać”, czy ogólne twierdzenia odnoszą się do innych szczególnych przypadków, skoro te inne przypadki są analogicznie reprezentantami tego samego ogólnego pojęcia.

W szczególności gdy rozważanym przeze mnie pojęciem jest „byt”, wystarczy, jeśli rozważając istotę bytu lub istotę relacji poznawczej do bytu ograniczę się do tego oto kawałka wosku<sup>63</sup>, by następnie rozciągnąć ważność moich twierdzeń na wszystkie przedmioty, które analogicznie bytują jak mój kawałek wosku. Podobnie jeśli dążę do ogólnej wiedzy o uniwersalnej strukturze podmiotu, to wystarczy, że ograniczę się do tego jednego szczególnego przypadku, którym jestem ja sam, ponieważ „wszystko to, co jest słuszne o mnie samym, jest też słuszne — jak wiem — dla wszystkich innych ludzi”<sup>64</sup>.

Zaryzykuję opinię, że dźwięk słowa „byt” wywołuje mimowolnie w człowieku obytym z tradycją europejskiej kultury filozoficznej wyobrażenie przed-

<sup>61</sup> M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 246; por. Idem: *Sein und Zeit...*, s. 3.

<sup>62</sup> Parmenides: *Simplikios in Phys.*, s. 86, 7f., s. 117., 4f., In: *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente. Übersetzung und Erläuterungen* von J. Mansfeld. Stuttgart: Reclam 1987; por. M. Heidegger: *Parmenides. Vorlesungen vom Wintersemester 1942/43*. Hrsg. M.S. Frings. Frankfurt am Main: Klostermann 1982; zob. M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 25—26; zob. także B. Miłtuńska: *Czy Parmenides był monistą?* „*Studia Filozoficzne*” 1988, nr 3 (268), s. 3—4.

<sup>63</sup> Jak uczynił to Kartezjusz: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa: PWN 1958, s. 40—42.

<sup>64</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1967, s. 92.

miotu, który może być czymkolwiek konkretnym, ale z pewnością nie — innym człowiekiem. Rozważając ogólne twierdzenia o byciu, egzemplifikuje się wyobrażeniowo na swój prywatny użytek „byt” za pomocą jakiejś bryły materii, po czym w razie konieczności konkluduje się nie bez pewnego zażenowania: „Owszem, człowiek jest poniekąd także bytem, a zatem wszystkie twierdzenia ogólne odnoszące się do bytu jako takiego odnosić się muszą *eo ipso* także do człowieka.” Zażenowanie jest tym mniejsze, im ogólniejsze i oczywistsze rozważane twierdzenie. A cóż może być ogólniejsze i oczywistsze niż twierdzenie „byt jest”?

To, co wyżej powiedziano, nie ma, rzecz jasna, mocy rozstrzygającego argumentu. Stanowi tylko nieśmiałą próbę wykazania, jak w gruncie rzeczy wątpliwe (w chirurgicznie precyzyjnym niemieckim języku filozoficznym powiedziałaoby się: *fragwürdig*, czyli „godne zapytania”) są podstawy oczywistości przekonania o nieograniczonym, a więc w szczególności nieprzekraczalnym horyzoncie rozumienia bycia. O to, co „godne zapytania”, prędzej czy później ktoś musi zapytać — uczynił to właśnie Emmanuel Levinas. Tym zaś, co bezpośrednio zakwestionował, jest aprioryczna analogiczność rozumienia bycia w odniesieniu do wszelkiej możliwej postaci bytu.

Rozumienie „ma charakter projektu [...], musi być z konieczności konstrukcją”, która „weryfikuje się poprzez to, co jej projekt pozwala widzieć, to znaczy poprzez sposób, w jaki przywodzi ona *Dasein* ku jego otwartości, pozwalając jego wewnętrznej metafizyce się ujawniać (*da-sein*)”<sup>65</sup> — ten opis Heideggera sugestywnie i zupełnie jednoznacznie przedstawia rozumienie jako aktywność wyrastającą z inicjatywy *Dasein*. Tak więc, jako istota skończona jestem wprawdzie „zdany na byt” (zarówno na siebie samego, jak i na byt, którym nie jestem), ale z drugiej strony byt — jako pojawiający się w horyzoncie rozumienia — jest zdany na mnie, na moją inicjatywę w projektowaniu i konstruowaniu jego bycia.

A co się okaże, jeśli porzucimy bezpieczny dystans ogólnych wypowiedzi o bycie jako takim i idąc za radą Levinasa, „zainscenizujemy konkretną sytuację” (zob. przypis 19), sytuację spotkania z Innym? „Nasze odniesienie do Innego polega na tym, że chcemy go zrozumieć” — pisze Levinas, to znaczy: chcemy zaprojektować i skonstruować jego bycie, pozwalając się ujawnić naszej — nie jego! — „wewnętrznej metafizyce”. Ale w odniesieniu do Innego to nie może się udać! Mój projekt bycia Innego weryfikuje się poprzez to, co dzięki niemu mogę widzieć. Tymczasem wewnętrzna rzeczywistość Innego opiera się moim próbom „pojęcia”, „przyswojenia”, czyli zdominowania jej. W jakim sensie? Opiera się jako bezbronność.

*Mutatis mutandis* Levinasowska inscenizacja sytuacji spotkania przypomina Heideggerowski rozrachunek z pojęciem sumienia. Sumienie jest milczącym (dokonanym w *modus* milczenia) wezwaniem do „własnej sobości” (*das eigene Selbst*), do „najwłaśniejszej możności-bycia-sobą” (*die eigenste Existenz-*

<sup>65</sup> M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 259.

*möglichkeit*); milczącego zewu sumienia można nie dosłyszeć: „[...] zagubiając się w upublicznionym Się i jego gadaninie, jestestwo wsłuchane w Się-samo nie dosłyszysz własnej sobości. Jeśli jestestwo ma zostać wydobyte z tego zagubienia w niedosłyszaniu siebie — i to wydobyć się mocą siebie samego — to najpierw musi ono móc odnaleźć siebie, siebie samo, które nie dosłyszało siebie i które ciągle nie dosłyszysz, gdy nasłuchuje Się.” „Wezwaniu sumienia odpowiada możliwe usłyszenie. Rozumienie wezwania odsłania się jako chęć-posiadania-sumienia.”<sup>66</sup>

Analizy Heideggera ukazują się z perspektywy „zmiany pozycji” jako przejmująco tragiczne. *Dasein* bądź *Selbst*, ów osobiście nieokreślony podmiot dramatycznych zmagani, chce mieć sumienie; rozpaczliwie nasłuchuje milczenia, doszukuje się przyczyn niemożności dosłyszania w zgiełku „upublicznionego Się”, a przy tym wciąż uporczywie zamyka się w sobie samym, ba! dąży do „najwłaśniejszej” możliwości-bycia-sobą. Mamy tu do czynienia z logiką klasycznej greckiej tragedii. Bohater próbuje wymknąć się swemu przeznaczeniu — przeznaczeniu „bycia winnym” (*Schuldigsein*) i im energiczniej do tego dąży, tym gruntowniej upewnia się, że „bycie winnym” jest jego nieuniknionym przeznaczeniem, jest „sposobem bycia *Dasein*”, „źródłową podstawą wszelkiego (pospolicie rozumianego) zawinięcia”. Ucieczka przed winą doprowadza do „posiadania-sumienia” jako „bycia wolnym ku najbardziej własnemu byciu winnym”<sup>67</sup>. Zamknięty krąg bez wyjścia — *ananke*.

Dlaczego? Dlatego, że przestrzeń wyborów bohatera została z góry ograniczona przez nadrzędną zasadę — „ateizm”. Jedyne wchodzący w rachubę kierunek prowadzi ku własnej „sobości”. Jediną bezwzględną wartością jest autonomia własnej transcendencji. O ile hatha-joga zaleca pozycję lotosu, ateizm zaleca pozycję Narcyza...

Tymczasem wystarczy wprowadzić niewielką zmianę u samych podstaw, a otworzy się zupełnie nowa przestrzeń. Zamiast wsłuchiwać się w siebie i wciąż tylko w siebie, wystarczy wsłuchać się w Innego. Twarz Innego jest milczącym (dokonanym w *modus* milczenia) wezwaniem do porzucenia siebie, do bycia pomocnym, do uznania i uszanowania najbardziej innej niż moja własna możliwości bycia sobą. Milczącego zewu Twarzy można nie dosłyszeć: zagubiając się w intymnym Ja i jego strumieniu samopotwierdzającej świadomości, jestestwo wsłuchane w siebie-samo nie dosłyszysz cudzej inności. Jeśli jestestwo ma zostać wydobyte z tego zagubienia w słyszeniu tylko siebie — i to wydobyte mocą zawierzenia i poświęcenia — to najpierw musi ono móc odnaleźć Innego, Innego w jego nieredukowalnej do Tego-samego inności, która nie została dosłyszana i której jestestwo ciągle nie dosłyszysz, gdy nasłuchuje się-samo. Wezwaniu Twarzy odpowiada możliwe usłyszenie. Rozumienie wezwania odsłania się jako chęć-bycia-zakładnikiem. Źródłowym sposobem bycia

<sup>66</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 269—271 *passim*; przekład częściowo według B. Barana w: *Transcendencje. Teksty filozoficzne...*, s. 76.

<sup>67</sup> Zob. *ibidem*, s. 280—288; przekład polski w: *Transcendencje. Teksty filozoficzne...*, s. 86—92.



jestestwa, które się w tej perspektywie odsłania, oraz źródłową podstawą wszelkiego etycznego odniesienia do Innego — zarówno zawinięcia, jak i ocalenia — jest nie „bycie winnym”, lecz „bycie miłosiernym”. To „zastąpienie” (*substitution*), które trzeba widzieć w podwójnym aspekcie: najpierw (źródłowo) jako „zastąpienie” siebie przez Innego w pozycji celu (przedmiotu troski; pojęcie „troska” w nowym ujęciu wyjaśniam nieco dalej, by — zgodnie z ostrzeżeniem Heideggera — uniknąć splotenia w rozważaniu tego tematu), a następnie — konsekwentnie — jako „zastąpienie” Innego przez siebie w cierpieniu, a nawet w umieraniu, powoduje istotne przemieszczenia: zamknięty krąg nieprzekraczalnego horyzontu zostaje rozerwany. Miejsce autonomii zajmuje heteronomia. Miejsce Narcyza — miłosierny Samarytanin. Miejsce Wielkiej Tragedii — Wielka Obietnica. Miejsce ruchu okrężnego, wracającego do punktu wyjścia — ruch wznoszący ku coraz to nowym obszarom. Miejsce archetypu Odyseusza — archetyp Abrahama. Miejsce „u-ziemienia” (*Bodenständigkeit*) — Ziemia Obiecana. Skutki tej przemiany pokazują aż nadto wyraźnie, że osiągnięty został nowy wymiar sensu<sup>68</sup>.

## ROZDZIAŁ 7

### Potrzeba rozumienia a pragnienie metafizyczne

Nadal jednak otwarte pozostaje pytanie, czy to wszystko nie jest po prostu nową mitologią, a właściwie nawet nie nową, lecz starą jak sam Pan Bóg, a tylko na nowo napisaną?

Dla rozjaśnienia tego problemu wypadnie na moment zatrzymać się przy Heideggerowskim pojęciu troski. Heidegger przestrzega przed ujmowaniem tego terminu w sensie światopoglądowo-etycznej oceny „ludzkiego życia” [*Kant a problem metafizyki*, s. 263], i słusznie. Zresztą aby właściwie zrozumieć „zwrot” Levinasa od „ateizmu” do „religii”, trzeba będzie także termin „etyka” oczyścić z wszelkich światopoglądowo-„życiowych” znaczeń. Na razie jednak

<sup>68</sup> Sytuacja ta przypomina nieco znaną anegdotę matematyczną o „płaszczyznach”, czyli istotach dwuwymiarowych żyjących na płaszczyźnie, dla których „więzieniem” może stać się dowolna krzywa zamknięta (na przykład okrąg), z której nie można się wydostać, pozostając w świecie dwuwymiarowym, natomiast uzyskanie możliwości ruchu w nowym wymiarze (w tej anegdocie chodzi o znany nam, istotom trójwymiarowym, trzeci wymiar przestrzeni) istotnie poszerza obszar wolności.

pozostańmy przy trosce. Termin „troska” to egzystencjał, który oznacza „jedność transcendentalnej struktury najgłębszej potrzeby *Dasein*” [ibidem]. Cóż to za potrzeba?

„Jedynym celem wychodzącej od analizy codzienności ontologii egzystencjalnej jest opracowanie transcendentalnej jedności pierwotnej struktury skończoności ludzkiego jestestwa. W transcendencji jestestwo daje znać o swej potrzebie rozumienia bycia. Poprzez tę transcendentalną potrzebę »zapewniona« zostaje w zasadzie możliwość, że w ogóle może być coś takiego jak bycie-tu-oto (*da-sein*). Potrzeba ta jest najgłębszą stanowiącą nośnik jestestwa skończonością” — pisze Heidegger [ibidem, s. 262—263].

Otóż „potrzeba rozumienia bycia” jest wybraną przez samego Heideggera nazwą dla „pozycji ateizmu”. To nie wymaga już uzasadnień. Potrzeba rozumienia jest czymś wcześniejszym i bardziej gruntownym niż samo rozumienie. Tej potrzebie — potrzebie rozumienia, czyli potrzebie własnej skończoności, budzącej „troskę o to, by móc być skończonym” [ibidem, s. 241], a zarazem potrzebie autonomii jedynej absolutnej transcendencji, wywołującej samotność Narcyza — Levinas przeciwstawia „pragnienie metafizyczne” — *le désir métaphysique* [zob. *Totalité et Infini*, s. 3—5].

Termin „potrzeba” brzmi kategoriycznie. Potrzeba to coś, czemu nie można się bezkarnie przeciwstawić; to coś, co zmusza. Jestestwo, którego najgłębszą podstawę, nośnik wszelkich sposobów bycia i odnoszenia się do świata stanowi potrzeba rozumienia, nie może być kimś absolutnie wolnym. „Urodzony w niewoli, okuty w powiciu”, staje się niewolnikiem własnej potrzeby. Ogarnia ona wszystkie wymiary egzystencji. Lecz (zgodnie ze spostrzeżeniem Rousseau, że wolność należy do tych wartości, do których upodobanie traci się wraz z nimi samymi<sup>69</sup>) potrzeba ta tkwi tak głęboko w strukturze *Dasein*, że nie jest przezeń rozpoznawana jako ograniczenie wolności — przeciwnie: konstruując pojęcie wolności, od razu się je ogranicza, podporządkowując z góry potrzebie rozumienia. W tak zaprojektowanym pojęciu rozumienie staje się wręcz warunkiem wolności: im więcej rozumiem, tym więcej mogę, czyli nieograniczone rozumienie implikuje nieograniczoną wolność. Ów projekt rozumienia weryfikuje się poprzez to, co pozwala zobaczyć: a ponieważ nie pozwala zobaczyć leżącego u samych podstaw egzystencji ograniczenia wolności, tedy modeluje wolność jako autonomię rozumu, prawo do przekraczania bytu — czymkolwiek by był — przez rozum (od prezentacji do reprezentacji), tryumf (anonimowej) prawdy nad (osobową) sprawiedliwością. Wolność zrodzona z potrzeby to: „wolno mi, bo muszę móc”.

Oprócz wolności, zrodzonej z potrzeby, istnieje jednak pragnienie, zrodzone z wolności. To pragnienie nie ogranicza: nie jest brakiem ani świadomością braku czegokolwiek; nie domaga się kategoriycznie zaspoko-

<sup>69</sup> Zob. J. J. Rousseau: *Rozprawa o podstawach i pochodzeniu nierówności między ludźmi*. W: Idem: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Tłum. i opr. H. Elzenberg. Warszawa: PWN 1956, s. 211—212.

jenia, a nawet zgoła nie może być zaspokojone. „Pragnienie to jest pragnieniem istoty, która już jest szczęśliwa: pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, rozrzną potrzebą.”<sup>70</sup> Nic nie wyklucza możliwości — owszem, jest to zupełnie naturalne — by Ja (*le moi*) egzystowało w pełni szczęścia, nie czując się do niczego zobowiązane przez tego rodzaju pragnienie. „Ja” może żyć aktywnie, może się czemuś z zapałem poświęcać, może być całkowicie samowystarczalne, nie brak mu niczego. Nie wie nic o żadnym „Innym”. Dopiero kiedy zostanie „ujęte” pragnieniem, otworzy się przed nim możliwość dostrzeżenia obecności Drugiego<sup>71</sup>.

Pragnienie jest czymś pokrewnym sumieniu. Dyskretne, milczące, nie narzucające się, lecz zawsze obecne. Pragnienie nie ma natury potrzeby. Potrzeba generuje ruch cykliczny: poczucie braku wzrasta aż do momentu uruchomienia działania zmierzającego do zaspokojenia. Zaspokojenie przynosi ulgę, która po pewnym czasie znów ustępuje miejsca rosnącemu poczuciu braku, i cały cykl powtarza się od nowa. Pragnienie funkcjonuje zupełnie inaczej. Nie zna żadnego zaspokojenia, przeciwnie: „karmi się własnym głodem” — *elle se nourrit de sa faim* [*Totalité et Infini*, s. 4]. Nie dlatego, że jest nieskończonym głodem skończonego jestestwa [*ibidem*, s. 34], lecz dlatego, że kieruje się ku czemuś całkowicie innemu, ku temu, co inne absolutnie. „Inne upragnione metafizycznie nie jest »inne« w taki sposób jak chleb, kraj, w którym zamieszkuję, pejzaż, który podziwiam. [...] Tymi realnościami potrafię się »nasyć« [...] Jednakże takie »pragnienie« nawet nie przeczuwa tego, co prawdziwie inne.”<sup>72</sup> To, co prawdziwie inne — właśnie z racji absolutnej inności — pozostaje przede mną całkowicie ukryte, nawet nie przeczuwane, dopóki podstawą wszelkich moich postaw, działań i relacji pozostaje „jedność transcendentalnej struktury najgłębszej potrzeby ludzkiego jestestwa”, czyli troska „bytu, któremu w swoim byciu chodzi o swoje własne bycie”, przy czym owo „chodzi o...” uwyrażnia się w ukonstytuowaniu rozumienia jako „bycia projektującego siebie ku najbardziej własnej możliwości bycia”<sup>73</sup>. Jeśli w tym „projektującym siebie” byciu uznam troskę za „źródłową całość strukturalną, która leży egzystencjalno-apriorycznie »przed« każdym (to znaczy, zawarta jest już »w« każdym) faktycznym »zachowaniem«

<sup>70</sup> „Le Désir est désir dans un être déjà heureux: le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux” (E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 34).

<sup>71</sup> „Le moi existe comme séparé par sa jouissance c'est à dire comme heureux [...]: á l'apogée de son être, épanoui en bonheur, dans l'égoïsme, se possant comme *ego*, le voilà, battant son propre record, préoccupé d'un autre être. Cela représente une inversion foncière [...]” *ibidem*, s. 34; por. S. Strasser: *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: Nijhoff 1978, s. 15—18.

<sup>72</sup> E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 3; tekst polski według przekładu B. Barana: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne...*, s. 126.

<sup>73</sup> „Das Dasein ist seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das »es geht um...« hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen” (M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 191).

i »położeniu«<sup>74</sup>, to nieprzekraczalnym horyzontem mojego doświadczenia człowieka pozostaje przekonanie, że „ludzkie myśli są ufundowane na potrzebach, które wyjaśniają zarówno postać społeczeństwa, jak i historii”, że „panem ludzkiego oporu i wolności może stać się głód i strach”<sup>75</sup>. W tę możliwą „zwierzęcość” człowieka, która niekiedy pozwala na to, że panują nad nim „rzeczy i niegodziwcy” (*les choses et les méchants*), nie sposób powątpiewać. Lecz egzystencjalnej strukturze troski i trwogi, w której życie ludzkie jest byciem ku śmierci, towarzyszy „konkretna intencjonalność zewnętrzności”<sup>76</sup> — logika pragnienia, które przez bezinteresowność dobroci przemienia życie w „bycie dla drugiego” i otwiera „wymiar metafizyki”.

Różnica w ujęciu kwestii ostatecznego ugruntowania filozofii (a zarazem wszelkich w ogóle możliwych odniesień do rzeczywistości) między Heideggerem a Levinasem prezentuje się więc następująco: pierwszy z nich dąży do wskazania jedyne­go możliwego fundamentu wszelkiej prawdy i odnajduje ów fundament w transcenden­talnej strukturze *Dasein*; drugi natomiast stawia nas najpierw przed wyborem. Przed „myśleniem istotnym rzeczywistości” otwierają się zrazu dwie drogi. Można wybrać drogę tradycyjną, stanąć w pozycji źródłowego „ateizmu” i przyjąć wszelkie — nie tylko poznawcze, nie tylko filozoficzne — konsekwencje owego wyboru. Ta możliwość jest dopuszczalna, a nawet całkiem zadowalająca. Zyskuje się w ten sposób samowystarczalność, zdobywa wyczerpującą wiedzę o sobie samym, o rzeczywistości, o możliwości filozofii, osiąga niczym nie zma­czone szczęście istoty „radikalnie odseparowanej w swoim psychizmie” [*Totalité et Infini*, s. 33—34]. Ale można też dokonać innego wyboru — wyboru całkowicie wolnego, do którego nikt i nic nas nie zmusza, wyboru w gruncie rzeczy szalonego, bo poczynionego wbrew sobie, porzucającego troskę o własne bycie. W tym wyborze zyskuje się nowy wymiar bycia (ściślej mówiąc, odkrywa się własne i Innego „inaczej-niż-bycie”: *autrement qu'être*) — lecz ci, którzy go nie dokonują, nic nie tracą, gdyż ten nowy wymiar nie jest wypełnieniem jakiejś luki, zrekompensowaniem jakiegoś braku, naprawieniem jakiejś niedoskonałości (bo wówczas pragnienie byłoby zwykłą potrzebą); jest po prostu czystym darem.

Na czym taki wybór się opiera? Na dosłyszaniu wezwania Twarzy Innego i pójściu za owym wezwaniem. Na tym, by dać się „ująć” pragnieniu metafizycznemu. To pragnienie nie jest (jak chciał Buber<sup>77</sup>) jakąś kapryśną

<sup>74</sup> „Die Sorge liegt als ursprüngliche Struktur Ganzheit existenzial-apriorisch »vor« jeder, das heisst immer schon in jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins” (ibidem, s. 193).

<sup>75</sup> „[...] les pensées des hommes sont portées par les besoins, lesquels expliquent société et histoire [...], la faim et la peur peuvent avoir raison de toute résistance humaine et de toute liberté” (E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 5).

<sup>76</sup> Zob. H. Treziak: *Die konkrete Intentionalität der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach Emmanuel Levinas*. München: Univ. Phil. Fak. Diss. 1976.

<sup>77</sup> „Ty spotyka mnie dzięki łasce — nie znajduje się go, poszukując” — M. Buber: *Ja i Ty*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Pax 1992, s. 44.

łaską, która nie wiadomo kiedy, dlaczego i na kogo spłynie. Trwa ono w każdym z nas — w *modus* milczenia i słuchania. Doświadczam go zawsze wtedy, gdy Drugi staje przede mną w swej „aksjologicznej nagości”<sup>78</sup>, w biedzie, sieroctwie, opuszczeniu, umieraniu. To nie znaczy, że kiedy staje przede mną rumiany, barczysty, zadowolony z siebie *businessman*, spotkanie jest wykluczone, ponieważ nie jest on akurat wdową ani sierotą. Może to śmieszne, ale — wbrew pozorom — jest. Nie ma ludzi bez twarzy. Nie ma człowieka, którego oszczędziłyby wszystkie biedy. Nie jest też prawdą, że łatwiej dostrzec twarz przemarzniętej Dziewczynki z Zapałkami niż obłudnie uśmiechniętego Tartufe'a. Spotkanie z Twarzą Drugiego nie rozgrywa się na płaszczyźnie widzialnych oznak słabości czy siły. Jeśli warunkiem możliwości epifanii jest nagość, to nie znaczy, że ktoś musi się przede mną rozebrać. Twarz nie jest tym, co widać — wręcz przeciwnie: gdybym chciał zrozumieć Drugiego tylko na podstawie tego, co widzę, znaczyłoby to, że wybrałem stojącą u źródeł pozycję ateizmu, zdecydowałem się zaufać wypływającemu ze mnie projektowi bycia, który narzucam Innemu, lokalizując go w horyzoncie rozumienia. Twarz nie jest tym, co mówi mi drugi — wręcz przeciwnie, gdybym chciał w rozmowie, w której padają „słowa, słowa, słowa, słowa”<sup>79</sup>, osiągnąć samoprezentację prawdy Drugiego, oznaczałoby to zagłuszenie wezwania przez wzajemną gadatliwość. Więc czym jest Twarz?

Jest korelatem pragnienia metafizycznego: tym, co upragnione. Jest samą prawdą absolutnej inności. Jest odmową bycia zrozumianym, pojętym, czyli: uchwyconym, zrównanym, zidentyfikowanym, zaliczonym, podporządkowanym. Jest bezbronnością, która stawia niepokonany opór każdej przemocy. Jest wyłomem, przekroczeniem i ograniczeniem nieograniczonego horyzontu rozumienia bycia. Jest śladem Nieskończonego<sup>80</sup>.

Większość czytelników prac Levinasa stając przed próbą zrozumienia, czym jest Twarz Innego, czuje się bezradna, wahając się pomiędzy dwiema możliwościami: albo jest to jakieś kosmiczne nieporozumienie, albo coś kompletnie niepojętego. Nic dziwnego — wszak już wymiar tak elementarnej oczywistości, jak rozumienie bycia, w codziennej egzystencji manifestuje się jedynie w formie zapomnienia o byciu. Cóż dopiero przekraczający owo rozumienie wymiar „inaczej-niż-bycia” Innego — obecność absolutnie innej transcendencji. To jest rzeczywiście nie-pojęte, ponieważ struktura rozumienia („pojmwania”) nie ofiaruje nam dostępu do rzeczywistości spotkania. To

<sup>78</sup> Zob. E. Levinas: *La trace de l'autre*. In: Idem: *En decouvrant de l'existence...*, s. 194; por. Idem: *Autrement qu'être...*, s. 112—113.

<sup>79</sup> W. Shakespeare: *Hamlet*. Tłum. S. Barańczak. Poznań: W Drodze 1990; Akt II, scena 2, s. 70; S. Wyspiański: *Wesele*. Warszawa: Bibl. Nar. S. I, nr 218, 1977; Akt I, scena 10, s. 27.

<sup>80</sup> Por. E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 161—195; Idem: *En decouvrant de l'existence...*, s. 172—174; Idem: *Humanisme de l'autre homme...*, s. 47—49 i 45—60; idem: *Autrement qu'être...*, s. 113—118; Idem: *Ethique et Infini. Dialogue avec P. Nemo*. Paris: Fayard 1982, s. 87—97 (tekst polski: *Etyka i Nieskończony...*, s. 49—53).

może być tylko wybrane. Wybór, czyli opowiedzenie się po stronie Innego, to ukonstytuowanie relacji etycznej, która jest czymś zupełnie innym niż relacja metafizyczna oparta na różnicy ontologicznej. Specyfika relacji etycznej polega na tym, że nie osiąga ona swego kresu. Jest nieodwracalna, asymetryczna; znam ją tylko o tyle, o ile sam w niej uczestniczę, i tylko od tej strony, od której ją współtworzę. Każda próba odwrócenia relacji etycznej, ustanowienia formalnej wzajemności, ekwiwalencji podmiotów oznacza już narzucenie własnego projektu bycia, własnej struktury rozumienia na Innego. W próbie określenia „ty” jako „inne ja” kryje się sprzeczność: jeśli „ja” — to nie „inne”. „Ja” nie może być inne, ponieważ „Ja jestem wprost identyfikacją, źródłem samego fenomenu idyntity”<sup>81</sup>. Próbując zrozumieć radykalną nieodwracalność, absolutną asymetryczność relacji etycznej, czytelnik Levinasa staje w obliczu tego, co w najgłębszy sposób stanowi o istocie i odrębności Levinasowskiej koncepcji. Tą istotą jest niemożność zdystansowania się — nawet teoretycznego, czysto spekulatywnego — od własnego, osobowego „ja”. Ja jestem zawsze i nieodwołalnie tożsamy z sobą samym i tylko z sobą samym. Wszelkie próby abstrakcyjnego utożsamiania z sobą różnych „ja”, choćby tylko w pozycji podmiotu transcendentального poznania, prowadzą do nieporozumień. Dokładniej: do narzucenia takiej postaci prawdy, która jest jedynie uroszczoną uniwersalizacją mojego indywidualnego stosunku do rzeczywistości.

Odrzucenie proponowanego przez Heideggera modelu metafizyki, która otrzymuje swe ugruntowanie w ontologii fundamentalnej, opiera się na odmiennym rozpoznaniu elementarnej sytuacji bytu poznającego — bytu, którym jestem. To nie ontologia, ustanawiająca prymat bycia przed bytem i rozumienia przed asercją, poprzedza metafizykę, lecz odwrotnie: „méta-physique précède l'ontologie” [*Totalité et Infini*, s. 12]. Ale jaka metafizyka? Sygnalizowany w tytule „problem metafizyki” ujawnia się tutaj z całą ostrością. Levinas, uparczywie posądzany o reprezentowanie orientacji radykalnie anty-metafizycznej, upomina się oto o prymat metafizyki. Nie po to jednak, by głosić konieczność powrotu przed Heideggera i rehabilitacji metafizyki w którejkolwiek z jej dotychczasowych postaci, lecz po to, by po raz kolejny ją spopularyzować, ponownie postawić wciąż aktualne pytania: o jej źródło i pierwotne podłoże, o jej zasadniczy kierunek, cel i istotę. Spróbujmy prześledzić, w jaki sposób na kartach *Totalité et Infini*<sup>82</sup> realizuje się próba nowego ujęcia „problemu metafizyki”.

<sup>81</sup> „Le Moi est l'identification par excellence, l'origine du phénomène même de l'identité” — E. Levinas: *La trace d'autre...*, s. 187.

<sup>82</sup> Zgodnie z trafnym spostrzeżeniem komentatorów Levinasa jest to jedyne dzieło tego autora, w którym pojawia się termin „metafizyka” i w którym obecny jest „język metafizyki” (zob. np. M. Jędraszewski: *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Levinasa*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 1983, T. 4, oraz T. Wiemer: *Die Passion des Sagens*. Freiburg—München: Alber 1988).

## ROZDZIAŁ 8

Problem metafizyki w *Totalité et Infini*

Według Emmanuela Levinasa początkiem i źródłem metafizyki jest rozmowa, dialog. Twierdzenie to sprawia wrażenie kompletnego banału, niepotrzebnego upominania się o coś tak oczywistego, że nikomu nie przyszłaby do głowy myśl o zakwestionowaniu tego elementarnego faktu, znacznie bardziej ewidentnego niż „coś, co w filozofii z dawien dawna przyjmowane było jako nader oczywiste” [M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*, s. 249], tzn. bycie bytu. Jednak Heidegger uznał za konieczne upomnieć się o to, co „pozostaje na płaszczyźnie nienaruszonej i niezagrożonej najczystszej oczywistości” [ibidem, s. 253], ponieważ spostrzegł, że owa oczywistość prowadzi z konieczności do zapomnienia bycia [ibidem, s. 260], a z kolei sprobematyzowanie tej oczywistości wiedzie do „powtórzenia problemu ugruntowania *metaphysica generalis*” [ibidem, s. 247] na nowym poziomie — na poziomie analityki *Dasein* jako ontologii fundamentalnej. Dokładnie takie samo spostrzeżenie przywiodło Levinasa do sprobematyzowania tezy, że dialog jest początkiem filozofii, gdyż najczystsza oczywistość tego twierdzenia prowadzi z konieczności do zapomnienia roli, jaką zwrócenie się ku drugiemu człowiekowi odgrywa w poznaniu filozoficznym.

Tradycja dialogu filozoficznego jest prawie tak stara jak sama filozofia<sup>83</sup>, a jej pierwszym powszechnie znanym literackim portretem są słynne dialogi Platona; mistrzem Platona zaś był Sokrates, którego metoda zdobywania wiedzy polegała na prowokowaniu rozmówców do głośnego myślenia, by w naprzemiennym rytmie pytań i odpowiedzi rodziła się twórcza myśl rozjaśniająca wątpliwości, rozstrzygająca problemy i odsłaniająca prawdę. O co więc upomina się Levinas, skoro dialogiczna natura myślenia i wiedzy jest znana od tak dawna?

Tym, o co upomina się reb Emmanuel, jest dostrzeżenie kompletnie zapomnianych i całkowicie ignorowanych konsekwencji tego aż nazbyt oczywistego faktu; zapomnianych dlatego, że problem natury myślenia filozoficznego rozpatrywano zawsze (już nie tylko od Jonii do Jeny; z perspektywy Levinasa należałoby tę formułę poszerzyć: „od Miletu do Messkirch”) w kontekście poszukiwania jedności uniwersalnej wiedzy. Z kolei jedność uniwersalnej wiedzy należy osiągnąć poprzez uzyskanie absolutnej zgodności poglądów na rzeczywistość pomiędzy wszystkimi indywidualnymi podmiotami, co wydaje

<sup>83</sup> Por. W. Bibler: *Myślenie jako dialog*. Tłum. J. Dobieszewski. Warszawa: PIW 1982, s. 71 i 94—95.

się równie oczywiste w świetle tezy, że każdy podmiot poznający wyposażony jest w tę samą transcendentálną strukturę. Rola dialogu w tym sposobie pojmowania filozofii sprowadza się więc do wzajemnego porównania i uzgodnienia obrazu świata oraz uzupełnienia zasobu wiedzy jednego podmiotu o te dane, które mógłby wprawdzie równie dobrze sam uzyskać, mając po temu odpowiednie warunki, lecz dzięki wymianie doświadczeń uzyskuje je od innego podmiotu, będącego w ich posiadaniu, sam zaś rewanżuje się zdobytą przez siebie wiedzą. Istotna cecha tej wymiany polega jednak na tym, że „nie przyjmuję od bliźniego niczego prócz tego, co jest już we mnie, tak jakbym od początku wieczności posiadał to, co napływa do mnie z zewnątrz”, gdyż „ogłoszono, że niezawisły rozum poznaje tylko siebie i nic, co inne, go nie ogranicza” [*Totalité et Infini*, s. 13—14]. Owej zasadniczej tożsamości wszystkich indywidualnych świadomości poprzez uczestnictwo w jednym ponadindywidualnym, nieosobowym Rozumie, który jest korelatem inteligibilnej Rzeczywistości, nauczała filozofia od samego początku. I tę właśnie — złudną — tożsamość pragnie Levinas rozerwać, upominając się o prawdę relacji z Twarzą Innego.

Źródłem pojęcia tożsamości jest mój stosunek do siebie samego: „ja jestem wprost identyfikacją, źródłem samego fenomenu tożsamości”. Ja sam jestem dla siebie podstawowym i nieusuwalnym punktem odniesienia. Utożsamiając siebie z czymkolwiek bądź kimkolwiek innym, dokonuję tym samym „podstawienia” siebie za to, z czym (*resp.* za tego, z kim) się utożsamiam, czyli projektuję „drugą stronę” relacji na swój obraz i podobieństwo. W tym kontekście przyjęcie wszechogarniającego horyzontu rozumienia bycia oznacza, że indywidualne rozumienie bycia — to, które odnajduję u podstaw wszelkiego mojego kontaktu z rzeczywistością — projektuję jako wzorzec powszechnie obowiązującego rozumienia bycia. Z chwilą gdy jakiś napotkany byt identyfikuję jako podmiot poznający, domagam się od niego, by dzielił ze mną mój sposób rozumienia bycia. Czy to jest jednak możliwe? — pyta z naciskiem Levinas. Mój sposób rozumienia bycia jest integralnie, nierozzerwalnie związany z moim sposobem bycia-w-świecie. A mój sposób bycia-w-świecie nie sprowadza się wyłącznie do świadomego odnoszenia się do świata: „[...] nasza świadomość i świadome panowanie nad rzeczywistością nie wyczerpuje naszych odniesień do rzeczywistości, do której należymy z całą głębią naszego bycia” [*L'ontologie est-elle fondamentale?*, s. 91]. Mój sposób bycia-w-świecie to także przeżywanie, to także uczucia, to moja wrażliwość, to „życie czymś, co należy do świata” (*vivre de...*), to „napawanie się” (*jouissance*), to „ekonomia”. Tradycja filozoficzna dąży stale do oczyszczenia i oddzielenia świadomości intencjonalnej, która jest odpowiedzialna za poznawczy stosunek do świata, od wszystkich tych „paraintelektualnych” uwarunkowań. Czy to nie jest jednak daremny trud?

Aby pojąć świat, muszę zanalizować swój stosunek do świata. Aby zrozumieć mój stosunek do świata, muszę zrozumieć siebie. Zrozumieć siebie



mogę tylko jako całość — „ja” w swej niepodzielnej jedności<sup>84</sup>. Sztuczna dezintegracja pojęcia „ja” na odizolowane od siebie warstwy — fizjologiczną, psychiczną, intelektualną, emocjonalną etc. — jest wtórną reinterpretacją nałożoną na mój świadomościowy obraz siebie samego pod wpływem doświadczenia skuteczności analitycznego podejścia do rzeczywistości. Jeśli analityczny sposób ujmowania bytu, polegający na rozkładzie pojęć na czynniki najbardziej elementarne, przynosi konkretne i ewidentne efekty, to cóż może mnie powstrzymać przed analitycznym ujęciem tego bytu, którym ja sam jestem?

W wyniku analitycznej reinterpretacji własnego „ja” otrzymuję model subiektywno-obiektywny: rozpoznaję siebie jako indywidualne wcielenie ponadindywidualnego Rozumu, który — pomimo ograniczeń narzuconych mu przez moją konkretną, fizyczno-psychiczną egzystencję — nie przestaje być tym, czym byłby i tak beze mnie, czym był przede mną i czym będzie po mnie, to jest właśnie Rozumem, absolutnym korelatem inteligibilnej, niezależnej od moich akcydentalnych uwarunkowań, rzeczywistości. W ten sposób moje świadome odnoszenie się do świata jest uczestnictwem w powszechnej rozumności, a dzieląc ów uniwersalny Rozum z wszystkimi innymi podmiotami, tym samym mam zapewnioną możliwość porozumienia i współtworzenia jednej, uniwersalnej i powszechnej wiedzy.

Ten model — prosty, przejrzysty i przekonujący — uzyskuje się jednak kosztem pewnego podstawowego zapomnienia: zapomnienia o właściwym znaczeniu dialogu z innym podmiotem, dialogu tworzącego i zarazem odsłaniającego relację Tego-samego z Innym. Dopóki traktuję dialog jako „wewnętrzną sprawę” transcendentalnego Rozumu, który spotyka się z samym sobą w postaci dwóch odrębnych „wcieleń”, dopóty w gruncie rzeczy nie mam do czynienia z dialogiem. Rozum, spotykając wciąż tylko sam siebie, nie może mieć sobie nic istotnie nowego do powiedzenia. Taki „dialog” jest tylko scenariuszem: monologiem rozpisany na role.

Zasadniczy zwrot dokonuje się w momencie, gdy uznam transcendentalny Rozum na nieuprawnioną hipostazę. Wówczas odkrywam tę podstawową prawdę, że ja sam nie jestem żadną emanacją, aktualizacją, konkretyzacją czy indywidualizacją czegoś ponadosobowego, tylko dosłownie i po prostu bytem, integralnym i autonomicznym, powiązany całą siecią odniesień z innymi bytami, które jednak — pomimo tych odniesień — pozostają wobec mnie zewnętrzne. Odniesienia, relacje, nawiązujące się pomiędzy mną a innymi bytami, nie tworzą żadnej całości (*totalité*), żadnego homogenicznego systemu dającego się objąć jedną myślą, jednym horyzontem rozumienia, jedną „pano-

<sup>84</sup> Ważkie argumenty przemawiające za tym, że człowieka (siebie samego) nie można rozpatrywać osobno jako bytu pośród bytów, osobno jako *ego cogitans* i osobno jako samowiedzy, lecz od początku i konsekwentnie jako integralną całość w niepodzielnej jedności osoby, przytacza K. Rahner: *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa: Pax 1987, s. 21—23, 29—32 i 37.

ramiczną strukturą”<sup>85</sup>: przeciwnie — istnienie relacji, które nie tylko łączą, lecz i przeciwstawiają sobie poszczególne byty, świadczy o wzajemnej zewnętrżności tych bytów i o ich oddzieleniu od siebie. Levinas pisze: „Wyszliśmy od sprzeciwu bytu wobec totalizacji — od różnaitości bytów, która nie konstytuuje żadnej całości, od niemożliwości jej pogodzenia w Tym-samym. Ta niemożliwość pośrednictwa między bytami — radykalna heterogeniczność — określa w rzeczywistości sposób ich wydarzania się i ontologię, która nie zbiega się z panoramiczną egzystencją i jej odsłonięciem [...]. Przełamanie totalności, protest przeciw panoramicznej strukturze bycia, dotyczy właściwej egzystencji bycia (*être*), a nie wzajemnego położenia czy konfiguracji bytów, które przeciwstawiają się systemowi [...]. Zewnętrzność bycia nie oznacza w końcu, że różnaitość istnieje bez odniesień, tylko że relacja spajająca tę różnaitość nie przekracza przepaści separacji, lecz tę separację potwierdza.”<sup>86</sup>

Uwolnienie się od hipostazy Rozumu pozwala mi wydobyć z zapomnienia tę prawdę, że z Twarzy Innego wypływa źródłowe pouczenie (*l'enseignement*). Pozostając w zapomnieniu, zakładałem *a priori*, że drugi człowiek nie może mnie nauczyć niczego istotnie nowego, to jest niczego takiego, czego nie byłbym w stanie osiągnąć bez pośrednictwa dialogu. Ja i drugi znajdujemy się bowiem w ramach tego samego horyzontu rozumienia, dysponujemy takim samym dostępem poznawczym do tej samej rzeczywistości, nasze konkretne rezultaty poznania mogą się zatem różnić jedynie „wzajemnym położeniem” poznawanych bytów, które widziane w innym aspekcie ukazują się z nieco innej strony i w nieco innej konfiguracji. Tak więc dialog z drugim, służący uzupełnieniu i wymianie wiedzy, ma tylko tę istotną zaletę, że dzięki zestawieniu mojej perspektywy z perspektywą drugiego pozwala mi uzyskać taki wgląd w rzeczywistość, jak gdybym ja sam zajmował równocześnie dwa różne punkty widzenia, pozostając zarazem „sprawcą” relacji prawdziwościowej między moim umysłem a rzeczywistością. Horyzont rozumienia, pokrywający się z horyzontem zapomnienia, przekreśla możliwość wydarzenia się prawdy nie będącej moim dziełem, prawdy nie wywodzącej się z mojej wewnętrzności, prawdy, której byłbym świadkiem, a nie „stwórcą”. Przekreślenie możliwości tej prawdy owocuje jako niesprawiedliwość (zob. część druga, rozdział 3), zamyka dostęp do metafizyki zewnętrzności, do filozofii „antytotjalnej”, rodzącej się w dialogu.

Metafizyka według Levinasa to nie tylko wewnętrzna sprawa świadomości, sposób uporządkowania rezultatów poznania ontycznego, tj. poznania bytu jako bytu. Metafizyka jest podstawą całościowego sposobu mojego odnoszenia się do bytu. Jako wzór tego odnoszenia się Levinas rozpatruje formułę „pozwolić być” (*laisser être, sein lassen*): w interpretacji Heideggera [*L'ontologie est-elle fondamentale?*, s. 93—95] formuła ta oznacza swoiście

<sup>85</sup> Strukturą „panoramiczną” nazywa Levinas taką strukturę poznania, w której wszystko ujmuje się z jednego punktu (gr. *pan* = ‘wszystko’ + *horama* = ‘widok’).

<sup>86</sup> E. Levinas: *Extériorité et langage*. In: Idem: *Totalité et Infini...*, s. 270—271.

rozumianą „afirmację” napotkanego bytu: a-firmację jako „utwierdzenie w bycie”, jako „udzielenie koncesji na istnienie”. „Pozwalam być” bytowi na tyle, na ile na mocy własnej aktywności poznawczej „przypisuję mu” bycie, „wpisując go” zarazem w horyzont rozumienia bycia, w którym „króluje niepodzielnie moja wewnętrzność”. Tymczasem metafizyka oparta na sprawiedliwości to taka, która „pozwala być” bytowi, nie naruszając jego zewnętrzności, nie ujmując go w ramy żadnej stotalizowanej teorii, żadnej „panoramicznej struktury”, respektując jego inność.

W odniesieniu do tego bytu, którym jest drugi człowiek, postawa „pozwolić być” przybiera wymiar *par excellence* etyczny. Jeśli stawiam sobie za cel udostępnienie rozumieniu ukonstytuowania bycia tego wyróżnionego bytu, to znaczy, że dążę do skonstruowania takiego projektu, który w zagwarantowanych i z góry określonych ramach „pozwoli mu się ujawnić” [Kant *a problem metafizyki*, s. 259], czyli że sobie samemu wyznaczam rolę „cenzora”, który czuwa nad tym, by odsłaniająca się przede mną wewnętrzna prawda drugiego nie przekroczyła przypadkiem owych z góry określonych ram: staję się — jeśli wolno tu użyć biblijnego zwrotu — „stróżem mojego brata”. Ta mimo woli i w najlepszej wierze przyjęta postawa „stróża” i „cenzora” może prowadzić do bardzo radykalnych, wręcz tragicznych konsekwencji: jeżeli egzystencja drugiego zostaje podporządkowana mojemu projektowi bycia, to stąd już tylko krok do przywłaszczenia sobie prawa do decydowania o byciu albo niebyciu drugiego. Oto dochodzi do sytuacji, gdy mój projekt bycia drugiego zostaje poddany pod dyskusję, przesuwaną jego ramy, obejmując to szerszy, to węższy zakres przedmiotowy: uważam się za uprawnionego do rozstrzygnięcia o tym, jakie konkretne przejawy bycia pretendują do uznania ich za jestestwo, i w konsekwencji wszystkie przejawy, które wykraczają poza przyjęty przeze mnie projekt bycia, traktuję jako nie należące do jestestwa i wobec nich zwalniam się z obowiązku „pozwolić być”. To jest właśnie niebezpieczeństwo, które tak przeraża Levinasa, a zarazem nieodparty argument przemawiający za tym, że warto podjąć trud opracowania metafizyki alternatywnej, która nie byłaby narażona na tego rodzaju konsekwencje.

Alternatywa polega na dostrzeżeniu i podporządkowaniu się radykalnej inności Innego, nieredukowalnej zewnętrzności zewnętrznego bytu, nieodwołalnej realności transcendencji nie-mojej, nie pomyślanej przeze mnie, nie ogarnionej moją świadomością i moim zrozumieniem, nie poddającej się mojemu *Sinngebung*. Możliwość owego dostrzeżenia stwarza właśnie dialog, rozmowa z kimś, kto mówi do mnie, kogo ja pytam lub komu odpowiadam. Rozmowa nie jest kontrolowanym przeze mnie od początku do końca sposobem „wydarzania się” (*se produire*) prawdy podporządkowanej noetyczno-noematycznej strukturze mojej, konstytuującej wszelki możliwy sens, świadomości. Rozmowa jest jawnym przekroczeniem horyzontu rozumienia, wyłomem w owej noetyczno-noematycznej strukturze, jest nawiązaniem bezpośredniej relacji z „obecnością, która swoim formatem wykracza poza wymiar

mojego »ja«, która nie resorbuje się w moim widzeniu”<sup>87</sup>. Rozmowa niesie z sobą nie tylko rzeczowe informacje dotyczące tematu, o którym mowa. Jest zarazem bezpośrednim świadectwem istnienia innego niż moja świadomość źródła sensu. Rozmowa składa się z wypowiedzanych i usłyszanych słów, które swoim znaczeniem nieustannie przekraczają *Sinngebung*. Słowa, przychodzące do mnie z zewnątrz, pochodzące z innego źródła niż moja świadomość, zawierające znaczenie przekraczające konstytuowany przeze mnie sens, przynoszą coś więcej niż zwykłą wiedzę: przynoszą pouczenie. „Pouczenie jest sposobem, w jaki prawda wydarza się tak, że nie jest moim dziełem, że nie może wywodzić się z mojej wewnętrzności. Wraz z tezą, że prawda wydarza się w ten sposób, zmienia się źródłowy sens prawdy.”<sup>88</sup> Obcowanie z prawdą, która przerasta mnie jako jedyną i ostateczną instancję orzekania o prawdziwości, z prawdą nie wywodzącą się z głębi mojej wewnętrzności, stanowi źródło zasadniczego przełomu: jest wyzwoleniem się z „transcendentalnej samotności rozumu”, który dotychczas obcował wyłącznie z sobą samym i z własnymi wytworami. Ale to wyzwolenie dokonuje się kosztem radykalnej zmiany postawy: kosztem rezygnacji z najgłębszej potrzeby rozumienia, która w myśl podstawowych zasad ontologii fundamentalnej stanowiła klucz do samego źródła prawdy, do ostatecznego ugruntowania metafizyki. Miejsce tej kategoriycznej potrzeby rozumienia zajmuje płynące „z obfitości serca” (*ex abundantia cordis*), dyskretne i nie narzucające się pragnienie metafizyczne: pragnienie, które otwiera wymiar spotkania z Innym jako bytem w sobie autonomicznym, radykalnie odseparowanym i nieodwołalnie niepojętym, wzniosłym i boskim<sup>89</sup>, lecz zarazem — w obliczu stałej możliwości wyboru postawy „spontanicznego egoizmu” — nieustannie zagrożonym, niesamodzielnym, uzależnionym od mojego postępowania, swoją zależnością apelującym do mojej dobrej woli, sprawiedliwości i odpowiedzialności.

<sup>87</sup> „[...] Cette présence qui dépasse en format la mesure de moi, ne se résorbe pas dans ma vision” (ibidem, s. 273).

<sup>88</sup> Ibidem, s. 271.

<sup>89</sup> „Wyrastanie zewnętrzności ponad ogład, jej niewspółmierność wobec miary narzucanej przez widzenie, konstytuuje właśnie wymiar wyższości lub boskości. [...] Rozmowa jest rozmową z Bogiem, a nie z kimś równym sobie, według rozróżnienia dokonanej przez Platona w *Fajdrose*. Metafizyka jest istotą tego mówienia z Bogiem, ona wyprowadza poza bycie” (ibidem, s. 273).

## ROZDZIAŁ 9

„Arbitralny dogmatyzm”  
punktu wyjścia filozofii

Tym, od czego w świetle przemyśleń Levinasa naprawdę zaczyna się filozofia, jest dostrzeżenie arbitralności wszelkiego możliwego początku. Aby uwolnić się od „przemocy totalitarnego rozumu”, do którego spontanicznie dąży „moje chciwe i hegemoniczne Ja” — to samo Ja, lecz otwarte na objawienie się nieskończonej Inności i szanujące zewnętrżność, „odkrywa dogmatyzm i arbitralną naiwność swej własnej spontaniczności i podaje w wątpliwość wolność praktyki ontologicznej. Poszukuje więc sposobu przedostania się w dowolnym momencie do źródła arbitralnego dogmatyzmu tego wolnego doświadczenia [...]. Tak więc ta intencja krytyczna prowadzi do dążenia poza teorię i poza ontologię” [*Totalité et Infini*, s. 13], a nawet jeszcze dalej: poza spontaniczne odnoszenie się do rzeczywistości, które według Husserla polega na „naturalnym nastawieniu” interpretującym świat w *modus* naiwnego, zdroworozsądkowego realizmu<sup>90</sup>, a zdaniem Heideggera — na przedpojęciowej oczywistości rozumienia bycia. Myśl Levinasa, zmierzająca ku owemu „przedostaniu się do źródła” (które okazuje się równoważne z „dostąpieniem zewnętrżności”<sup>91</sup>), lawiruje odważnie między sprzecznościami. Jak pogodzić odkrycie arbitralności punktu wyjścia z zakwestionowaniem wolności praktyki ontologicznej? Znowu trzeba się odwołać do dokonanego wcześniej rozróżnienia między wolnością pierwotną — absolutnym darem wolności, który owocuje przed wszelką teorią w wyborze takiej czy innej „spontanicznej” postawy, a wolnością samowiedzy, pojawiającą się dopiero w ramach teorii w postaci autonomii rozumu; tę ostatnią Levinas podaje w wątpliwość jako wyraz „arbitralnego dogmatyzmu”, który w określonych warunkach może się okazać niebezpieczny: wówczas gdy w imię dogmatycznie pojmowanej wolności stawiam siebie ponad etyką, a własnej potrzebie rozumienia podporządkowuję podstawową powinność wobec Innego: powinność uszanowania jego zewnętrżności.

Jeśli w ślad za Levinasem spróbujemy przedostać się — na odwiecznej drodze do źródłowego ugruntowania prawomocności poznania filozoficznego — jeszcze dalej, niż uczynił to Heidegger, jeśli spróbujemy cofnąć się przed dotychczas nienaruszoną oczywistość przedpojęciowego i spontanicznego rozumienia bycia, znajdziemy się na tym poziomie, na którym dokonuje się (ważne: nie „dokonał się” na mocy jednorazowego aktu, lecz stale się dokonuje,

<sup>90</sup> Por. E. Husserl: *Idee I...*, s. 86—87.

<sup>91</sup> Zob. E. Levinas: *Sygnatura*. W: Idem: *Trudna wolność...*, s. 316.

wciąż się potwierdza, jak w wierszu Jerzego Lieberta: „uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszę”<sup>92</sup>) współstanowiący o sposobie ludzkiego bycia-w-świecie wybór postawy. Ten poziom jest czymś jak najbardziej realnym, nie jest żadną teoretyczną konstrukcją, lecz moją wewnętrzną rzeczywistością. Nie jestem bynajmniej „wrzucony w świat” w sposób ostatecznie niezależny od mojej woli, od mojej wewnętrzności. Okazuje się, że kategoryczne domaganie się wolności dla siebie i dla swego rozumienia prowadzi w rezultacie do mało pocieszającej konstatacji: „[...] zdany na byt, którym nie jest, człowiek z zasady nie włada również bytem, którym sam jest” [*Kant a problem metafizyki*, s. 254]. Kiedy człowiekowi wymyka się kontrola nad bytem, którym sam jest? Nie jest to nieuchronny rezultat człowieczej *Befindlichkeit*, *Verfallen* i *Geworfenheit*<sup>93</sup> — a raczej: owszem, jest to rezultat („arbitralnie dogmatycznego”) przyjęcia propozycji rozumienia siebie samego jako tragicznie wrzuconego w świat jestestwa, którego egzystencja polega na „wtargnięciu w całość bytu”, niosącym z sobą „konieczność potrzeby rozumienia bycia”, realizowanej jako projekt stale „narzucany” (*ent-worfen*) napotykanym bytom<sup>94</sup>. Cała tragiczność Heideggerowskiej wizji jest jednak — w owym źródłowym sensie pierwotnego wyboru postawy, który zarazem jest wyborem siebie samego, gdyż dostarcza klucza do samowiedzy, sposobu interpretowania własnej fundamentalnej tożsamości z sobą — cała ta tragiczność jest ostatecznie dobrowolnym wzięciem na siebie ciężaru egzystencji radykalnie samotnej, bo zdanej wyłącznie na siebie samą i nie znajdującej nigdzie żadnego oparcia dla swych poszukiwań „autentyczności”, która w końcu poprzez „radykalną stanowczość” (*Entschlossenheit*) sprowadza się do wybierania „najbardziej własnej możliwości egzystencji”, będącej równocześnie „najbardziej własną możliwością bycia winnym”. Być może w tej niepokojącej koncepcji „źródłowego bycia winnym”, przenikającego aż do dna w strukturę egzystencji jestestwa, manifestuje się niejasne przeczucie samego Heideggera, że u źródeł całej zmuśnionej i z wysiłkiem tworzonej teorii *Dasein* leży coś innego niż bezwzględna konieczność podporządkowania się jedynej, niezmiennej i nieubłaganej prawdzie, zanim bowiem osiągnięta przez teorię prawda ukazała się myśli jako jedyna i niezaprzeczalna, przedtem jeszcze dokonany został wybór — dokonany nie w imię prawdy, ponieważ dopiero po jego dokonaniu mógł się odsłonić widok na jakąś prawdę — i dopiero po zajęciu określonej postawy, postawy podporządkowującej wszelkie możliwe poznanie i wszelkie możliwe myślenie — konieczności potrzeby rozumienia, otworzył się szlak prowadzący ku tragicznej samotności, której nie jest w stanie przełamać nawet dramatyczna wola-posiadania-sumienia (*Gewissenhabenwollen*), gdyż w końcu i sumienie odnosi mnie jedynie do mnie samego, nie ofiarując nic więcej niż wydobyć

<sup>92</sup> J. Liebert: *Jeździec*. W: Idem: *Pisma zebrane*. T. 1. Red. S. Frankiewicz. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1976, s. 151.

<sup>93</sup> Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 134—140 i 175—180.

<sup>94</sup> Zob. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*, s. 254 i 259; Idem: *Sein und Zeit...*, s. 194, 260 i 263—267.

się mocą siebie samego z zagubienia w Się-samym (*das Man-selbst*) i wezwanie do własnej sobości (*das eigene Selbst*)<sup>95</sup>. Lecz jeśli ten pierwotny, podstawowy wybór, tak brzemienisty w następstwa, nie został (bo nie mógł jeszcze zostać) dokonany w imię prawdy, to w takim razie w imię czego?

W imię spontanicznego egoizmu — odpowie na to Levinas — w imię źródłowej „interesowności”, czyli głębokiego, nienaruszalnie oczywistego i z tej racji stale utrzymywanego w „zapomnieniu” przekonania o bezwzględnym prymacie mojego dążenia do „napawania się” własnym byciem, do „źródłowego bycia szczęśliwym”<sup>96</sup>. Tragiczność polega tu przede wszystkim właśnie na tym — znów powtarza się klasyczny schemat greckiej tragedii, gdzie faktyczny przebieg zdarzeń okazuje się zaprzeczeniem tego projektu, który je zrodził — że teoria, zrodzona z uległego posłuszeństwa rozumowi owemu głęboko przedteoretycznemu, ukrytemu w mrokach zapomnienia, lecz z ukrycia pociągającemu wszystkie nici ludzkiego losu, przywiązaniu do *jouissance* i *bonheur*, kreuje człowieka jako byt niezdolny do trwałego szczęścia, naznaczony niepokojem, stojący w obliczu nicości, charakteryzowany w swej najgłębszej strukturze przez pojęcia troski i twógi.

Tragiczność tę można jednak odwrócić. Można „przechytryć fatum”, lecz w tym celu trzeba się zdobyć na rozerwanie owego zaklętego kręgu, w którym wszystko prezentuje się jako fatalnie zdeterminowane i — wbrew wszelkim rozpaczliwym próbom, mniej lub bardziej racjonalnym nadziejom — nieodwracalne; trzeba zdobyć się na odwagę postawienia kroku, który według wszelkich racjonalnych przesłanek mieszczących się w ramach teorii jest krokiem absurdalnym i straceńczym. Nikt, wychowany wyłącznie na fundamencie greckiej kultury i jej europejskiej kontynuacji, takiego rozwiązania nie dojrzy, a w każdym razie nie pochwali. Ale myśl Levinasa wpływa nie tylko z tego jednego źródła (por. s. 55, przypis 26).

Trzeba więc — krótko mówiąc — wyrzec się (wpisanego naprawdę niezmiernie głęboko w strukturę bytu i zachowań każdego z nas) dążenia do własnego szczęścia. Trzeba zawierzyć pragnieniu metafizycznemu — owemu cichemu i dyskretnemu wezwaniu do przewyciężenia potęgi własnego egoizmu. Trzeba odnaleźć drogę ku temu, co absolutnie inne, ale nie taką drogę, która prowadzi do „zidentyfikowania” bytu i w rezultacie do „zniesienia” jego inności, lecz taką, która rozpoczyna się od zakwestionowania mojego prawa do obejmowania Innego horyzontem swoich projektów rozumienia, resp. moich aktów konstytucji genetycznej. Trzeba zastąpić strukturę doświadczenia

<sup>95</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 270—272.

<sup>96</sup> „W separacji, która realizuje się przez psychizm napawania się, przez egoizm, przez szczęście — w których Ja się identyfikuje — Ja ignoruje Innego. [...] Ja egzystuje już w szczególnym sensie: faktycznie nie można sobie wyobrazić, by Ja najpierw egzystowało, a następnie, dodatkowo, zdolne było do szczęścia, które to szczęście dotaczałoby się do egzystencji jako jej atrybut. Ja istnieje jako odseparowane na mocy swego rozkoszowania się, to jest ponieważ jest szczęśliwe, i w imię szczęścia może wręcz poświęcić własne bycie” (E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 34).

— w której ja, jako podmiot, zawsze już znajduję się w pozycji uprzywilejowanej — strukturą otwarcia się na transcendencję, zastąpić świadomość intencjonalną — świadomością moralną, ontologię — etyką.

U progu wszelkiej możliwej metafizyki stoi więc według Levinasa pierwotny wybór, który ma charakter dramatycznego wydarzenia, „zawiazania intrygi”<sup>97</sup>. Od chwili dokonania tego wyboru wszystko potoczy się inaczej, bo zmieni się podstawa wszelkich relacji łączących „ja” ze światem. Odmieni się również struktura myślenia. Ale — wbrew powierzchownemu podobieństwu — opisywana w *Totalité et Infini* „zmiana postawy” wykracza daleko poza zasięg Husserlowskiej „zmiany nastawienia”: ta ostatnia, prowadząc poprzez redukcję transcendentálną do „zawieszenia” sfery sądów o istnieniu, umożliwia odkrycie i teoretyczne opracowanie dziedziny „czystej transcendentálnej świadomości”, lecz cała ta operacja pozostaje — z czego zresztą sam Husserl aż nadto dokładnie zdawał sobie sprawę<sup>98</sup> — w perspektywie wyznaczonej przez źródłowy, spontaniczny egoizm, którego teoretyczną konsekwencją jest nigdy do końca nie zażegnana w fenomenologii groźba jawnego lub zawołowanego solipsyzmu; zmiana nastawienia dotyczy jedynie „odwołania prawomocności” pewnego rodzaju sądów, mianowicie sądów o istnieniu świata i jego poszczególnych elementów, natomiast „świat doświadczany w tym posługującym się refleksją życiu pozostaje przy tym dla mnie w pewien sposób nadal tym samym światem, światem doświadczanym jak przedtem, dokładnie z tą samą przysługującą mu w danej chwili zawartością”<sup>99</sup>. Zwrot, którego dokonuje „ja”, przechodząc od postawy „ateistycznej” do „religijnej”, jest znacznie bardziej radykalny. Polega nie na zmianie sposobów interpretacji danych doświadczenia, lecz na całkowitej zmianie struktury doświadczenia. Tę nową strukturę opisuje Levinas jako „absolutną bierność”, „pasywność bardziej pasywną niż wszelka pasywność korelatywna do aktów”, „znieruchomienie wolności, która żyje poprzez świadomość” oraz „cierpliwość”<sup>100</sup>. Sama wszakże zmiana postawy, przedzierzgnięcie się z aktywnego i niestrudzonego poszukiwacza prawdy w „absolutnie biernego” świadka, pozwalającego zewnętrzności działać w sobie, nie polega po prostu na zaniechaniu wszelkiej aktywności. Ta zmiana jest wszak aktem, i to aktem heroicznym; jest w specyficznym znaczeniu tego słowa „wydarzeniem”<sup>101</sup>, czymś wykracza-

<sup>97</sup> Zob. L. Wenzler: *Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Levinas*. Freiburg: Univ. Diss. der Theol. Fak. 1987. Kap. 1.4.1. „Intrige” und Einübung, s. 25—26; por. A. Jarnuszkiewicz: *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Levinas*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana 1982, s. 186—197.

<sup>98</sup> Zob. E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 26.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 27—28.

<sup>100</sup> E. Levinas: *Trudna wolność...*, s. 316 i 318; *Idem: Etyka i Nieskończony...*, s. 60; *Idem: La trace de l'autre*. In: *Idem: En decouvrant de l'existence...*, s. 191; por. L. Wenzler: *Das Antlitz, die Spur, die Zeit...*, s. 334.

<sup>101</sup> „Mon être se produit en se produisant aux autres dans le discours, il est ce qu'il se révèle aux autres, mais en participant à sa révélation, en y assistant. [...] Dans mon être religieux, je suis



jącym poza codzienność. Trzeba bowiem porzucić naturalny, codzienny, spontaniczny, nawykowy sposób odnoszenia się do rzeczywistości; na przejmującą bezbronność objawiającej się Twarzy Innego trzeba odpowiedzieć własnym wyciszeniem i własnym odsłonięciem, „wydaniem się” temu, co nieznanne, co przekracza wszelki skończony horyzont rozumienia; trzeba być gotowym „umrzeć za niewidzialne”, bo jeśli cofnę się przed tą możliwością, natychmiast wyładuję z powrotem za osłoną egoizmu i interesowności.

## ROZDZIAŁ 10

### Absolutnie wolna i absolutnie bierna odpowieź na zew zewnętrzności<sup>1</sup>

Tyle razy powtarza się w powyższym tekście słowo „trzeba”, że w końcu trzeba postawić pytanie: W imię czego? Pytanie to narzuca się tu znacznie natarczywiej niż w wypadku odsłonięcia źródłowego wyboru leżącego u podstaw pracy Heideggera (por. s. 84). W imię jakiej wartości, powinności czy konieczności miałbym dokonywać tak radykalnego wyłomu w moim dotychczasowym, zupełnie satysfakcjonującym życiu?

Rozumienie propozycji nowej metafizyki, zgłaszanej przez Levinasa, byłoby niepełne, gdyby pominąć to pytanie. Odpowiedź na nie nie znajduje się jednak *expressis verbis* w jego pracach filozoficznych. Natomiast wyraźny trop zmierzający ku rozwiązaniu problemu warunków możliwości oraz motywacji pierwotnego wyboru postawy zarysowuje się dzięki analizom Ludwiga Wenzlera<sup>102</sup>, z których wyłania się stopniowo następujący obraz:

en vérité[...] la subjectivité, sans laquelle la vérité ne saurait ni se dire, ni être, ou — pour l'exprimer en un mot si souvent utilisé dans cet exposé et qui englobe le paraître et l'être — sans laquelle la vérité ne saurait se produire”. („Moje bycie wydarza się [podkreślenie — K. W.], prezentując się Innemu w mowie, moje bycie jest tym, co objawia się Innemu, lecz uczestnicząc w swoim objawieniu, asystując mu. [...] W moim religijnym byciu jestem w prawdzie [...] bez subiektywności prawda nie mogłaby ani zostać wypowiedziana, ani zaistnieć lub — by wyrazić to słowem tak często używanym w tej pracy i obejmującym zarówno ukazywanie się, jak bycie — bez subiektywności prawda nie mogłaby się wydarzyć”). E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. 231; por. *Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen*. In: E. Levinas: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989, s. 138.

<sup>102</sup> Chodzi o następujące prace, zawierające imponująco głęboką i wnikliwą próbę spójnej interpretacji myśli Levinasa: L. Wenzler: *Die Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas. Nachwort*. In: E. Levinas: *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner 1984, s. 67—92; L. Wenzler: *Menschsein vom Anderen her*

1. Życie codzienne niesie z sobą niezliczoną ilość przeżyć, które doprowadzają człowieka na próg doświadczenia własnej skończoności i ograniczoności, ba! wręcz kruchości i znikomości. Można wśród nich wyróżnić przeżycia rozmaitej jakości i o różnym stopniu intensywności, lecz wszystkie one pojawiają się „od strony” doświadczenia własnej cielesności, wiążą się ściśle z kondycją człowieka jako bytu wyposażonego w świadomość, lecz nie — jak chciał Kartezjusz — sprowadzalnego do świadomości. Można więc powiedzieć, że warunkiem wstępnym poważnego potraktowania tych przeżyć, to jest uznania ich za autentyczne i ważne przejawy własnego bycia oraz autentyczne sposoby odnoszenia się do rzeczywistości, jest akceptacja własnej cielesności — nie jako „dodatku” do świadomości czy jako narzuconego przez okoliczności warunku możliwości prawdziwie ludzkiej, czyli duchowej egzystencji, lecz jako podstawowego, nieodłącznego, integralnie spójnego z wszystkimi innymi, momentu bycia człowiekiem.

2. Pierwszym przejawem cielesności, który wprowadza w obszar doświadczenia skończoności i ograniczoności własnego bytu, jest zmysłowość. Mam na myśli nie tylko trywialne spostrzeżenie, że zmysły dostarczają wiedzy selektywnej i często zniekształconej, że rzeczywistość jest znacznie bogatsza w jakości, niż odsłania to nasze poznanie zmysłowe. Chodzi tu także o coś więcej niż skończoność poznania w sensie wypracowanym przez Kanta (por. s. 35 i przypis 36). Levinas, nawiązując do „odkrycia Husserla, że relacja podmiot — przedmiot lub stosunek rzecz — wyobrażenie jest ze swej strony podbudowany i ugruntowany przez ruch, który nie jest ani czysto subiektywny, ani czysto obiektywny, ani po prostu intencjonalny, lecz polega na *passiven Synthesis* zmysłowości — Husserl nazywa ten ruch *Urimpression*”<sup>103</sup>, podkreśla, że „świadomość traci swą dominującą pozycję, którą przyjęła jako świadomość transcendentalna”, gdyż „sposrzegana rzeczywistość konstytuuje się nie tylko przez intencjonalność czy *Sinngebung*, lecz zarazem świadomość jako *passive Synthesis* zostaje pozbawiona siebie samej, zostaje zakwestionowana jako »zła świadomość« albo — ze względu na dwuznaczność francuskiego terminu *conscience* — jako »złe sumienie«.”<sup>104</sup> Dzięki dostrzeżeniu owego „rozwarstwienia” świadomości na dwa różne *modi*, tj. na świadomość atematyczną, która realizuje się jako czas i jest „świadomością bez aktywnego podmiotu, a obca jest jej inicjatywa i intencja podmiotu, obierającego sobie określony temat”, oraz świadomość obiektywizującą, która bezpodstawnie rości sobie prawo do identyfikowania się z tamtą i mierzenia jej własną

*Einleitung*. In: E. Levinas: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989, s. VII–XXVIII; L. Wenzler: *Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Levinas*. Freiburg: Univ. Diss. der Theol. Fak. 1987.

<sup>103</sup> L. Wenzler: *Das Antlitz, die Spur, die Zeit...*, s. 215; por. E. Husserl: *Analysen der passiven Synthesis. Husserliana*. Bd. 11. Hrsg. M. Fleischer. Den Haag: Nijhoff 1966.

<sup>104</sup> L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden...*, s. 72.

miarą<sup>105</sup>, ukazują się zarazem granice świadomości intencjonalnej. Dzięki temu następnie zostaje uchylone roszczenie wyłączności ze strony transcendentnego podmiotu intencjonalnej świadomości, mianowicie roszczenie wyłączności w odniesieniu do identyfikacji i konstytuującego uchwycenia Innego. W ten sposób „ja” przekraczające granice intencjonalności, a więc nie identyfikujące się już po prostu z Ja transcendentnym, pozostaje otwarte na nieintencjonalne znaczenie, które pochodzi bezpośrednio od Innego, i staje się zdolne do usłyszenia niekonstytuowalnego „zwrócenia się do mnie”<sup>106</sup>.

3. Zmysłowość jako aspekt ludzkiej cielesności odnosi ponadto człowieka do otaczającego świata w sposób nie mający bezpośredniego związku z poznaniem ani ze świadomością. Dzięki zmysłowości ludzkie „bycie-w-świecie” (*das In-der-Welt-sein des Seienden*) realizuje się przede wszystkim jako „napawanie się” (*jouissance*), jako „życie pożywieniem”, jako „zanurzenie w żywiołach świata”: „[...] żyjemy »dobrym jedzeniem«, powietrzem, światłem, oglądaniem, pracą, ideami, snem etc. To nie są żadne przedmioty przedstawić. Żyjemy nimi. [...] Odnoszenie się życia do własnej zależności od rzeczy to »napawanie się«, które — jako szczęście — jest niezależnością. [...] Życie nie jest nigdy czystą wolą życia, ontologiczną *Sorge* (troską) o siebie samo. [...] Życie jest miłością życia, stosunkiem do treści, które nie są moim byciem, lecz są odeń droższe: myślenie, jedzenie, spanie, czytanie, praca, wygrzewanie się w słońcu. Różne od mojej substancji, lecz konstytuujące ją, tworzą wartość mojego życia. [...] Rzeczywistość życia sytuuje się już na poziomie szczęścia, i w tym sensie poza ontologią. Szczęście nie jest przypadkiem ani przypadłością bycia, ponieważ ryzykuje się bycie dla szczęścia” [*Totalité et Infini*, s. 84]. W ten sposób konkretyzuje się w filozofii Levinasa pojęcie akceptacji własnej cielesności. Dlatego nie można poprzestać na takiej koncepcji „bycia-w-świecie”, która opiera się na czysto pojęciowym, formalnym stosunku do rzeczywistości. Innymi słowy: nie można zrozumieć jestestwa — dokładniej: nie sposób zrozumieć siebie samego, a tym bardziej odnaleźć właściwej postawy wobec Innego — bez uwzględnienia zmysłowego (w sensie: przeżyciowego) aspektu egzystencji. Również w moich odniesieniach do drugiego człowieka zawarte jest integralnie owo zmysłowo-przeżyciowe zabarwienie, które na przykład w szczególnym przypadku może przybrać postać erotyzmu<sup>107</sup>. Dzięki tak rozumianej zmysłowości człowiek może wprawdzie uzyskać pewnego rodzaju „niezależność w świecie”, może urządzić sobie życie

<sup>105</sup> „C'est confondre deux modes distincts de la conscience et mesurer la conscience a-thématique qui se passe comme temps avec une conscience objectivante; c'est méconnaître l'ordre propre de la conscience et de la signification dont est absente la polarisation sujet-objet, l'initiative et l'intention d'un sujet se proposant un thème, de la conscience sans sujet actif.” E. Levinas: *La „synthèse passive”*. In: Idem: *En découvrant de l'existence...*, s. 223.

<sup>106</sup> Zob. L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden...*, s. 72—73; por. Idem: *Menschsein vom Anderen her...*, s. XVIII.

<sup>107</sup> Zob. E. Levinas: *Le temps et l'autre...*, s. 77—84.

jako samodzielna, odseparowana istota, gdyż „życie żywiołami świata” przybiera konkretne formy „ekonomii”, do jakich Levinas zalicza pracę, zdobywanie, sporządzanie i zamieszkiwanie<sup>108</sup>. Lecz jednocześnie „drugą stroną” tej samej zmysłowości jest wrażliwość (*vulnérabilité*) w sensie: podatność na zranienie. W konkretnych formach mojej zmysłowości, mojej cielesności, tak samo jak w sferze działań „ekonomicznych”, może zostać zaatakowana i ulec wyobcowaniu moja wola. Niezliczone rodzaje bólu i cierpienia, na które natrafiają moje przedsięwzięcia, odsłaniają przede mną granice mej woli, moich możliwości, mojej wolności: jestem wystawiony na niebezpieczeństwo, podatny na zranienie i rozczarowanie, narażony na to, że będę musiał przyjąć ból i cierpienie, którego nie oczekuję ani nie chcę. Odkrywam, że „możliwość” odnosi się nie tylko do mnie: nie tylko „ja mogę”, lecz także „coś może stać się ze mną”: tajemnicze „coś” lub „ktoś”, pozostający gdzieś na zewnątrz, poza moim zasięgiem, jest w stanie przeciwstawić mojemu „mogę” inne, silniejsze od mojego, „może”. To przeżycie kwestionuje jedynność i uprzywilejowaną pozycję tego źródła podmiotowej aktywności, którym jestem ja sam.

4. W sytuację zmysłowości wpisana jest w szczególności śmiertelność człowieka, jego „bycie ku śmierci”. Śmiertelność — to nie tylko ograniczenie ludzkiej egzystencji w wymiarze czasu; to także określony sposób przeżywania własnego życia, własnej „czasowości” (*Zeitlichkeit*). Śmierć jest czymś, co zagraża — zarówno mnie, jak i Innemu — czymś, co wychyla się z nieokreślonego horyzontu przyszłości i poprzez połączenie swej absolutnej nieuchronności z równie absolutną nieprzewidywalnością (w każdej chwili wiem, że musi się kiedyś wydarzyć, ale w żadnej chwili — nawet w tej ostatniej z ostatnich — nie mogę wiedzieć, kiedy, bo wciąż żyję nadzieją, że „to jeszcze nie teraz”<sup>109</sup>) staje się nieodłączną jak cień towarzyszką myśli i przeżyć, jak gdyby czaiła się stale o krok przede mną. Życie człowieka upływa nie tyle „w stronę śmierci”, ile raczej „w cieniu śmierci”. Owa nieobliczalność kresu życia powoduje paradoksalny i ambiwalentny stosunek do czasu rozpościerającego się przede mną: śmierć „zabiera” czas, ale zarazem „pozostawia” go. W pewnym więc sensie ten czas, który mi jeszcze pozostał, nie jest „moim” czasem, ponieważ nie ode mnie zależy, ile go mam do dyspozycji (mogę go najwyżej skrócić w rozpaczliwym akcie samozagłady). Śmierć nie jest — jak chciał Heidegger<sup>110</sup> — ostateczną możliwością jestestwa (mianowicie „możliwością niemożliwości”), lecz przeciwnie: ostateczną niemożliwością, absolutną granicą wszelkiego mojego „mogę”, i ta ostateczna niemożliwość kładzie się cieniem na moim projekcie bycia, kwestionując wykonalność układanych przeze mnie planów (czy zdążę?). Jednego tylko mogę być pewny: z każdą chwilą pozostaje

<sup>108</sup> Por. L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden...*, s. 73.

<sup>109</sup> „Przed śmiercią zawsze jest jakaś ostatnia szansa, którą chwyta bohater, a nie śmierć. [...] W terażniejszości, gdzie potwierdza się panowanie podmiotu, jest nadzieja.” E. Levinas: *Le temps et l'autre...*, s. 61; cytuję wg przekładu polskiego I. Lorenc i R. Siwka: *Czas i Inne*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1982, nr 11—12, s. 126.

<sup>110</sup> Zob. M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 258—259, 261.

mi mniej czasu. Moje życie rozgrywa się między dwiema zachłannymi nicosciami: jedna posuwa się o krok za mną, skrętnie odsyłając w bezpowrotną przeszłość każdy ruch, każdy gest, każde drgnienie ducha; druga czeka gdzieś w ciemnej przyszłości na swoim nieubłaganym posterunku. W pewnym momencie te dwie nicości spotkają się, zamkną wokół mnie jak topiel i ja też stanę się kawałkiem nicości. Dlatego nazywanie mojego życia „moim” trąci nadmiarem optymizmu: życie jest nieustannym zabieraniem mi mojego bycia, moich myśli, doznań, przeżyć i projektów, mego sensu; jest „topnieniem czasu”. Żyjąc, odkrajam siebie po plasterku jak salami, pozostawiam stopniowo siebie za sobą i nieustannie przybliżam się do nicości — do absurdu, który jest zaprzeczeniem wszelkiego możliwego sensu. Identyfikując się z podmiotem konstytucji sensu, z podmiotem rozumienia bycia, opowiadam się po stronie czegoś, co z każdą chwilą staje się mniejsze; po stronie wartości zmierzającej do zera; biernie godzę się na to, by być ogołaczanym, zubażanym, a w końcu unicestwionym.

Zarysowana wcześniej perspektywa pozwala tu na szczęście powtórzyć: to nie jest moje nieuchronne przeznaczenie. Życie „w cieniu śmierci” określa mój stosunek do czasu jako paradoksalny i ambiwalentny: potraktowany jako „mój czas”, jako warunek możliwości realizacji mojej autonomicznej wolności, okazuje się „czasem zbuntowanym”, moim udziałem staje się „odmowa posiadania czasu”. Ale postać mojego stosunku do czasu zmienia się, gdy wychodząc od spostrzeżenia, że śmierć zagraża nie tylko mnie, zagraża także Innemu, przemienię moją „troskę” w „odpowiedzialność”, tzn. gdy obawa przed śmiercią Innego przewyższy obawę przed własną śmiercią. To jedyna możliwość, jaką „pozostawia mi” bycie w cieniu śmierci. Nie jest to pod żadnym względem „moja” możliwość, w żaden sposób nie wynika z mojej inicjatywy, nie stanowi przejawu mojej autonomicznej wolności (tzn. wolności poprzedzonej nadaniem sobie samemu bezwarunkowego prawa do bycia wolnym). Jest natomiast wypełnieniem daru pierwotnej, absolutnej wolności, a zarazem wykorzystaniem siły paradoksu, czyli „przechytrzeniem fatum”: zamiast przywłaszczać, by w końcu stracić — wyrzekam się, by w końcu odzyskać. Miał trzyszczyć się o własne bycie i dążyć do autentyczności przez harmonię z samym sobą, przez „wsluchanie się we własną sobość” — odbieram siebie sobie i ofiaruję komu innemu. Zamiast trwać do końca przy własnym, wciąż malejącym „mogie”, powierzam się straceńczo temu obcemu „może”, które mi zagraża, które owocuje cierpieniem i bólem, a nawet może mnie zabić. Zdobywam się na to, by podporządkować własną śmierć owemu obcemu, pozostającemu gdzieś na zewnątrz, poza moim zasięgiem: „umrzeć za niewidzialne” — to „nie moja” możliwość, która nie pochodzi ode mnie, która przeciwstawia się wszystkim moim „mogie”, a jednak ofiaruje mi więcej, niż odbiera. Żyjąc dla kogoś i umierając za kogoś, dźwigam ciężar odpowiedzialności, który niszczy mnie jako autonomiczny podmiot, ale „rodzi” mnie jako ojca, który odradza się w swoim dziecku<sup>111</sup>. Przyjął odpowiedzial-

<sup>111</sup> Zob. E. Levinas: *Le temps et l'autre* ..., s. 85—89; por. L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden* ..., s. 76—77.

ność za drugiego — to wkroczyć w symboliczny wymiar ojcostwa. Ojcostwo oznacza płodność, a płodność to zwycięstwo nad śmiercią. Śmierć ofiarowana za kogoś przestaje być absurdem — roztopieniem się wszelkiego sensu we wszechogarniającej nicości — przemienia się w służbę (diakonia). Ja staję się „zakładnikiem” (*l'otage*), zastępuję drugiego w umieraniu<sup>112</sup>, lecz dzięki temu moje „mogę” przedłuża się poza moje „jestem”, bo gdy ja staję się „zastępcą” Innego w umieraniu, on staje się moim przedłużeniem w życiu.

Co więc wybieram w owej pierwotnej sytuacji absolutnej wolności? Wybieram ofiarę z siebie, ale zarazem wybieram dojrzałą nadzieję<sup>113</sup>, uczestnictwo w sensie, którego żadna śmierć nie zdoła unicestwić. Nie jest to tylko złudne przedłużenie jednej skończonej wielkości o inną skończoną wielkość; taka sytuacja nie byłaby w stanie naruszyć stabilnej struktury spontanicznego egoizmu, który — operując wyłącznie wartościami skończonymi — wartościuje je w taki sposób, że moja (skończona i ograniczona) wolność oraz moje (skończone i ograniczone, choćby nawet najskromniejsze) szczęście są dla mnie zawsze więcej warte niż cudza wolność i cudze szczęście. Jeśli więc ta ofiara z siebie jest możliwa, to tylko dlatego, że w sytuacji wyboru otwiera się wymiar Nieskończonego, który przejawia się w relacji etycznej i sprawia, że relacja ta „staje się czymś więcej, niż jest”<sup>114</sup>. Gdyby nie otwarcie wymiaru nieskończoności, ofiara pozostałaby równie bezsensowna jak egoizm, gdyż wszystkie wartości wypracowane w akcie poświęcenia byłyby tylko jałowym powtarzaniem wciąż tego samego skończonego schematu, znajdującego nieuchronnie swój kres w nicości.

Dopiero pojawienie się w mojej egzystencji „ślądu Nieskończonego”<sup>115</sup>, który naznacza każdą moją relację z Innym, prowadzi w stronę najgłębszego i jedyne nieprzemijającego sensu ofiary — takiego, który dopiero rzeczywiście wyzwala od absurdalności bycia, od „cienia śmierci”, od ontologicznej trwogi (*die Angst*), który przemienia relację etyczną w „relację religijną”, toruje drogę „Bogu, który wchodzi w ideę”<sup>116</sup>, a mnie samemu toruje drogę poza historię<sup>117</sup>. Ta „ostateczna Możliwość”, prezentująca się u progu „dialogicznej metafizyki zewnętrzności” jako alternatywa wobec „ostatecznej niemożliwości” śmierci widzianej z pozycji ateizmu, staje się źródłem energii, niezbęd-

<sup>112</sup> Zob. E. Levinas: *Autrement qu'être...*, s. 144—151.

<sup>113</sup> Por. J. Tischner: *Wiązania nadziei*. W: Idem: *Świat ludzkiej nadziei...*, s. 307—309.

<sup>114</sup> E. Levinas: *L'idée de l'infini comme désir*. In: Idem: *En decouvrant de l'existence...*, s. 174; por. L. Wenzler: *Das Antlitz, die Spur, die Zeit...*, s. 201—202.

<sup>115</sup> E. Levinas: *Humanisme de l'autre homme...*, s. 57—63; Idem: *La trace de l'autre*. In: Idem: *En decouvrant de l'existence...*, s. 197—202.

<sup>116</sup> Zob. E. Levinas: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin 1982; *Avant-propos*. Ibidem, s. 11—12, oraz: *La pensée d'être et la question de l'Autre*. Ibidem, s. 173—188.

<sup>117</sup> „Stąd możność sądzenia historii zamiast oczekiwania na jej bezosobowy wyrok” [...] „Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem niezależności etyki wobec historii [...], z zakreśleniem granicy rozumienia rzeczywistości przez historię.” E. Levinas: *Trudna wolność...*, s. 315 i 318.

nej, by dokonać „przeskoku” od postawy ateistycznej (będącej jak gdyby „stanem podstawowym”, w którym jestestwo może się utrzymywać bez dopływu „energii” z zewnątrz, czerpiąc z zasobów własnej podmiotowej aktywności) do postawy religijnej, która jest zaprzeczeniem spontaniczności i „wystawieniem się” na działanie sił zewnętrznych, niezależnych ode mnie, nie podlegających mojej kontroli.

Czy to jednak nie oznacza, że — wbrew wzniosłym i szczytnym pozorom — droga wyzwolenia od samotności przez przewyciężenie egoizmu okazała się na końcu jeszcze bardziej tragiczną pułapką niż próba przekroczenia metafizyki przez ontologię fundamentalną, a to dlatego, iż rzekomo przewyciężony egoizm objawił się u celu na nowo, tylko w jeszcze potężniejszej, bo wręcz eschatologicznej postaci? Czy ostatecznie nie jest tak, że ów Inny, za którego oddaję własne życie jako „zakładnik”, służy mi w końcowym rozrachunku tylko za narzędzie, szczebel na drodze do uwieńczenia własnego bycia niezniszczalnym sensem, do wzniesienia się ponad historię, ponad złudne tryumfy i równie złudne klęski doczesnej sprawiedliwości?

Na szczęście nie; tym razem paradoks jest tylko pozorny: mamy do czynienia z pomieszaniem dwóch różnych poziomów opisywanej rzeczywistości, z przypominającą błąd „transcendentalnego nadużycia zasad immanentnych”<sup>118</sup> próbą zredukowania „radykalnie innej transcendencji”, do której odsyła postawa religijna, do wymiaru widzianego w horyzoncie rozumienia, jaki wyznacza postawa ateistyczna. Levinasowi udało się mianowicie pokazać, iż pojęcie „egoizm” ma ściśle ograniczony zakres i nie da się go adekwatnie odnieść do postawy służby i ofiary.

Egoizm bowiem to przypisywanie własnemu „ja” uprzywilejowanej, dominującej pozycji, wskutek czego Inny zostaje podporządkowany mojej strukturze sensów i umieszczony w obszarze moich interesów, bez liczenia się z jego wolą, wolnością, podmiotowością i interesem — a raczej tylko o tyle, o ile stanowią one przeszkodę lub okażą się przydatne do realizacji moich celów. Egoizm zatem sytuuje się bez reszty na poziomie *inter-esse*, czyli wewnątrz bycia, w obrębie struktury sensu generowanej przez prymat ontologii; natomiast odrzucenie owego prymatu, przełamanie totalności horyzontu rozumienia bycia, nawiązanie relacji etycznej, odpowiedź na wezwanie twarzy — oznaczają zarazem przekroczenie kręgu *inter-esse*, wyjście (*dés-intér-essement*)<sup>119</sup> z egoizmu i przyjęcie postawy służby. Niewykluczone, że przyjmując tę postawę, osiągam również „dla siebie” więcej, niż pilnując egoistycznie własnych interesów (choć Levinas nazywa postawę służby „eschatologią beze mnie”, „bez gwarancji dla mnie samego” lub „eschatologią

<sup>118</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, T. 2, s. 6.

<sup>119</sup> „[...] *désintéressement* — [...] to dobre słowo, ponieważ zawiera rdzeń *essement* = ‘bycie’; *intéressement* oznacza: być związanym z byciem, a *désintéressement*: wycofywać się z bycia. Dlatego mówię zawsze: ‘*dés-intér-essement*’”. E. Levinas: *Intention, Ereignis und der Andere...*, s. 141.

bez nadziei”<sup>120</sup>). W każdym razie nieuprawniony byłby sąd, że postawa poświęcenia to perfidnie zamaskowana forma egoizmu (nawet na płaszczyźnie codziennych doświadczeń łatwo zauważyć, że jeśli ktoś próbuje perfidnie i z wyrachowaniem, kierując się faktycznie pobudkami egoistycznymi, spełniać czyny pozornie bezinteresowne, długo nie wytrwa w tej postawie, ponieważ egoista nastawiony na własny interes bynajmniej nie oczekuje i nie pożąda tego rodzaju tryumfu, jaki przynosi bezinteresowna służba innym).

Postawa religijna nie utożsamia się też z altruizmem ani teocentryzmem. Nie jest altruizmem, gdyż drugi człowiek, jego życie, jego sprawy, jego sposób wartościowania i przeżywania nie są dla mnie wartościami autonomicznymi, smodzielnymi i samozrozumiałymi. Źródło sensu mojej postawy stanowi relacja etyczna, a nie jej „kres”, czyli Inny. Nie jest to też teocentryzm, gdyż motywem zajęcia tej postawy nie musi być świadome uznanie osobowego Boga jako Prawodawcy i Sędziego, który wymagałby ode mnie określonych zachowań w określonych sytuacjach — choć, rzecz jasna, altruizm i teocentryzm nie wykluczają się z postawą religijną, tak jak było to w wypadku egoizmu i ateizmu. Postawa religijna jest natomiast — ściśle i dokładnie — „prawdziwą metafizyką”. Tak jak teoria Heideggera zakładała, że „cały człowiek jest ontologią” [*L'ontologie est-elle fondamentale?*, s. 89], tak też według Levinasa „cały człowiek jest metafizyką”; myślenie, nauka, twórczość, życie uczuciowe, odżywianie się, zaspokajanie potrzeb, praca, rozmowa, życie towarzyskie i społeczne są manifestacjami i artykulacjami relacji metafizycznej, będącej odpowiedzią na „zew zewnętrżności”.

## ROZDZIAŁ 11

### Podsumowanie

Zanim przejdę do sformułowania własnego krytycznego stanowiska w kwestii sposobu ujęcia w pracach Levinasa problemu początku filozofii, wypada podsumować pokrótce wyniki dotychczasowych ustaleń.

Istotą idei antropologicznego ugruntowania metafizyki w rozumieniu Heideggera było poprzedzenie pytania o byt pytaniem o to, co w człowieku skończone, które ostatecznie sprowadza się do pytania o potrzebę rozumienia bycia. Istotą Levinasowskiej idei dialogicznej przebudowy metafizyki staje się zastąpienie pytania o skończoność pytaniem o relację z Nieskończonym, a pytania o potrzebę rozumienia — pytaniem o pragnienie metafizyczne.

<sup>120</sup> Zob. E. Levinas: *Totalité et Infini...*, s. XII; Idem: *Humanisme de l'autre homme...*, s. 42; Idem: *En decourant de l'existence...*, s. 192.



Trzonem dotychczasowej metafizyki jest zdaniem Levinasa zapośredniczenie stosunku między podmiotem a bytem za pomocą „neutralnego członu pośredniego”, nie będącego bytem, lecz elementem teorii. Może on przyjmować najróżniejszą postać w rozmaitych odmianach dyskursu filozoficznego, lecz zawsze jest obecny, stojąc na straży — zazdrośnie strzeżonej przez filozofów — „autonomii rozumu”, a przy tym „zasłaniając” lub „zastępując” autentyczny byt *kath'auto*. Dlatego metafizyka dialogiczna (lub, według określenia Edith Wyschogrod, „metafizyka etyczna”<sup>121</sup>) koncentruje się wokół niczym niezapośredniczonego odniesienia (relacji etycznej) do Innego jako bytu, ujmowanego nie w ramach „przedpojęciowego rozumienia”, lecz poza *Seinshorizont*, w *modus* „inaczej-niż-bycia” (*autrement qu'être*), w postawie „dostąpienia objawienia” transcendencji bytu zewnętrznego — „zewnętrznego” w sensie kartezjańskim, to znaczy transcendującego subiektywne akty samoświadomości podmiotu<sup>122</sup>. Owo „transcendowanie” nie polega wszakże na epistemologicznej konieczności pośredniego udowodnienia istnienia bytów zewnętrznych (tak jak u Kartezjusza przez transcendentalną analizę *imaginatio* i *sensus*), gdyż w relacji etycznej byt zewnętrzny objawia się *kath'auto* w swej absolutnej, nieredukowalnej, niezapośredniczonej, transcendentnej inności. Szczególna — metafizycznie pierwotna! — postać owej „inności”, to jest Ktoś Inny (*l'Autrui*), staje się „horyzontem metafizycznym”<sup>123</sup>, umożliwiającym relację metafizyczną (niezapośredniczoną teoretycznie, lecz uwarunkowaną dialogicznie) także z bytami nieosobowymi.

Konsekwencją teoretyczną tego punktu wyjścia staje się metafizyka antytotalna, uznająca nieredukowalny pluralizm bytu i głosząca radykalną nietrafność „metafizyki transcendentalnej”, opisującej całą rzeczywistość z pozycji abstrakcyjnego, „uśrednionego” i zarazem „odindywidualizowanego” podmiotu transcendentalnego. Możliwa (co znaczy w tym kontekście raczej: dopuszczalna, sprawiedliwa, uczciwa, stosowna, niż: możliwa logicznie) jest jedynie „metafizyka etyczna”, która — sięgając do etymologii słowa *ethos*, wiążącej się z „miejscem zadomowienia”<sup>124</sup> — jest każdorazowo metafizyką „osobową”, rozwijaną w imieniu i na odpowiedzialność konkretnego „ja”, nie dystansującego się od własnej jednostkowej subiektywności, jedynie tworzącego — przez dialog i własne poznanie wsparte, uzupełnione i zweryfikowane w relacji dialogicznej z innym poznaniem — obszar obiektywności, pozostawiając jednak poza tym obszarem wszystko to, co do niego nie należy, to znaczy co przekracza horyzont powszechnie pojmowalnego bycia.

<sup>121</sup> E. Wyschogrod: *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. The Hague: Nijhoff 1974.

<sup>122</sup> Por. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 101—104 i 107—112; Idem: *Principia Philosophiae*. In: *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris: Carf 1905, vol. 8, s. 31—33.

<sup>123</sup> Zob. D. Hauck: *Fragen nach dem Anderen...*; Kap. III. B: *Jenseits der Welt: der Andere als metaphysischer Horizont*, s. 83.

<sup>124</sup> Por. S. Grygiel: *Ethos chrześcijański i prawdziwe człowieczeństwo u podstaw pokoju światowego według Reinholda Schneidera*. „Znak” 1976, nr 8—9 (266—267), s. 1066 i 1085.

## CZĘŚĆ TRZECIA

# W poszukiwaniu źródłowego doświadczenia obecności

### ROZDZIAŁ 1

## Być świadkiem objawienia twarzy

Podczas lektury książek i artykułów Emmanuela Levinasa w umyśle każdego czytelnika choć trochę obeznanego z tradycją myśli filozoficznej Zachodu prędzej czy później musi się zrodzić zasadnicza wątpliwość: Czy cały ten ogromny wysiłek, jaki ów wybitny filozof i humanista zaangażował w sprawę radykalnego przeorientowania samych podstaw filozofii, nie jest z góry skazany na niepowodzenie? Czy Levinas nie podjął się zadania nie tylko przekraczającego jego siły i możliwości intelektualne, lecz po prostu w ogóle niewykonalnego? Czy postulat oparcia wszelkiej poważnej i autentycznej refleksji filozoficznej na fundamencie odpowiedzialności i wyrzeczenia, heroizmu i poświęcenia nie jest pomysłem utopijnym, próbą sztucznej implantacji treści całkowicie obcych, sprzecznych z duchem filozofii, która jako „umiłowanie mądrości” jest i musi pozostać wyłącznie ruchem poszukiwania czystej prawdy, suwerennym wobec każdego — z konieczności arbitralnego, relatywnego, historycznie uwarunkowanego — systemu wartości moralnych? Czy wysiłek Levinasa nie okazuje się tylko rozpaczliwą i daremną próbą uratowania filozofii przed tragiczną winą, polegającą na tym, że autonomiczny rozwój sprawności czysto intelektualnej prowadzi niechybnie do „ślepoty” na elementarne wartości, stojące na straży ludzkiego życia, szczęścia i pokoju, i nie tylko nie udaremnia, lecz wręcz przyczynia się do rozwoju coraz bardziej wyrafino-

wanych form przemocy, niesprawiedliwości i zniewolenia? Czy nie jest więc, innymi słowy, próbą zmuszenia filozofii do odgrywania obcej jej roli, do której nie została ona powołana — roli apologii jednego, określonego, arbitralnie (bo przecież nie można inaczej) wybranego modelu życia?

Jeśli jednak krytycznie przyjrzeć się tym pytaniom, to spoza nich wyłoni się — jako warunek możliwości takiego ich sformułowania — określona postawa, która nie jest tylko czystym „otwarcie się na rzeczywistość w ogóle”, czystą możliwością zapytywania o prawdę, ponieważ zawiera już określone rozstrzygnięcia metafizyczne. Najistotniejsze z nich to założenie możliwości pytania o prawdę czy też poszukiwania prawdy niezależnie od jakiegokolwiek systemu wartości moralnych, co jest równoważne z usytuowaniem podmiotu poznającego poza wszelką etyką. Otóż według Levinasa właśnie to założenie jest błędne, gdyż podmiotu poznającego nie można rozpatrywać w oderwaniu od jego integralnej, wewnętrznie spójnej i źródłowo tożsamej z sobą podmiotowości, której jednym z aspektów jest zdolność do poznania, lecz która jako integralna całość jest zawsze podmiotowością jednostkowego bytu, konkretnego człowieka, żyjącego, znajdującego się w określonych sytuacjach, podejmującego decyzje, zajmującego stanowisko wobec wydarzeń, realizującego pozytywne lub negatywne wartości i podlegającego ocenie moralnej. Pytania kwestionujące program filozoficzny Levinasa same zatem wyrastają z takich założeń, które już uprzednio zostały przezeń zakwestionowane. Nie ma więc w gruncie rzeczy wspólnej płaszczyzny sporu, wspólnych podstawowych założeń, obustronnie przyjmowanych i akceptowanych. Radykalność przełomu jest tak zasadnicza, że sięga samego dna, najgłębszych podstaw myślenia. Rozstrzygnięcie nie może dokonać się na płaszczyźnie racjonalnej, nie może polegać na sformułowaniu podporządkowanego regułom klasycznej logiki „pytania rozstrzygnięcia”, na które możliwe są jedynie dwie odpowiedzi — „tak” lub „nie”, z których dokładnie jedna jest prawdziwa, a następnie na skonstruowaniu logicznie poprawnego dowodu prawdziwości jednej (co jest logicznie równoważne z fałszywością drugiej) odpowiedzi. Postulat pierwotności horyzontu rozumienia i postulat pierwotności relacji etycznej nadają się bowiem równie dobrze na punkt wyjścia poprawnie skonstruowanej, koherentnej teorii, całkowicie zadowolająco opisującej i wyjaśniającej rzeczywistość. Co prawda te dwie teorie będą się wzajemnie wykluczać, lecz prawdziwość jednej, a fałszywość drugiej dałoby się udowodnić jedynie wówczas, gdyby się przyjęło teorię o tyle bogatszą, to znaczy opartą na bardziej rozbudowanym systemie (równie arbitralnie przyjętych i niedowodliwych) postulatów, że na jej gruncie dałoby się przeprowadzić dowód prawdziwości — oczywiście, zrelatywizowany do nowo przyjętych postulatów. *Mutatis mutandis* mamy tu do czynienia z sytuacją podobną jak np. w teorii mnogości, gdzie równolegle rozpatruje się systemy dedukcyjne zbudowane na różnych, wykluczających się wzajemnie zbiorach aksjomatów, a wyniki (dowody twierdzeń) uzyskane w każdym z tych systemów uznaje się za równie wartościowe.

Krótko mówiąc: spór między Heideggerem a Levinasem o zasadę ugruntowania metafizyki nie jest rozstrzygalny przy użyciu żadnych intersubiektywnych metod logicznych. Można jedynie „optować” lub „opowiedzieć się” za jednym bądź drugim stanowiskiem, ale w tym wypadku „opowiedzieć się” znaczy: stanąć — oby konsekwentnie! — na jednym z tych stanowisk i przyjąć wszystkie wynikające z podjętej decyzji skutki, powinności, obowiązki oraz przywileje.

Może jednak cała alternatywa pozostaje czysto teoretyczna? Może w gruncie rzeczy nie ma żadnej możliwości wyboru, „opowiedzenia się”, ponieważ i tak wszyscy — czy tego chcemy, czy nie, spontanicznie czy z premedytacją — angażujemy się czynnie po stronie własnego egoizmu, a możliwość przyjęcia „moralnie nieskazitelnej” i wzniosłej postawy „bycia-dla-drugiego” pozostaje jedynie utopijnym, niedościgłym marzeniem? Cóż, autor niniejszych słów nie czuje się powołany do udzielenia ogólnie ważnej odpowiedzi na to pytanie. Narzuca się jedynie — bodaj czy nie z apodyktyczną oczywistością — spostrzeżenie, że to żadna sztuka być „spontanicznym egoistą”, „napawającym się” radościami własnego życia i „odseparowanym” od cudzych zmartwień; to każdy z nas potrafi, i tu opis Levinasa z pierwszego rozdziału drugiej części *Totalité et Infini* [*La séparation comme vie*, s. 81—94] okazuje się niezmiernie realistyczny i sugestywny; natomiast uwolnienie się spod „słodkiego jarzma” owego egoizmu, postulowana w całej książce zmiana postawy wymaga w każdym razie jakiejś ogromnej, imponującej dojrzałości. Tym, co (moim zdaniem) nie zostało dopowiedziane do końca w twórczości Emmanuela Levinasa, a co z pewnością byłoby niezmiernie intrygujące, jest proces dojrzewania do podjęcia odpowiedzialności. Sam Levinas w owym kluczowym momencie — momencie ustanowienia relacji etycznej, otwierającej drogę nowej metafizyce — odsyła do dwóch pojęć o długiej i bogatej tradycji, tj. do pojęć „wydarzenie” i „objawienie”. Są to wszakże takie sytuacje, w których pozostaje podmiotowi rzeczywiście jedynie „absolutna bierność”; niemniej jednak byłoby błędem wyciągać stąd wnioski, że skoro w misterium epifanii Twarzy przypada mi w udziale „podrzędna” rola absolutnie biernego świadka, to cała przemiana postawy dokonuje się niejako „poza mną” i bez mojego udziału. Gdyby tak było, nie zagrażałby nam egoizm ani totalitaryzm, a już w każdym razie nie ciążyłaby na nas wina za ten stan rzeczy, bo tam, gdzie nie ma aktu woli, nie może być mowy o zawinieniu. Lecz epifania Twarzy jest czymś, co wydarza się wobec mnie; „wobec”, czyli w obecności, w „przytomności”, i tylko wtedy jest prawdziwym objawieniem, a nie pustym, daremnym gestem, gdy ja podejmuję się roli świadka. Pojęcie „świadek” (*martyr*) także ma starą i bogatą tradycję: świadek to ktoś, kto nie tylko „był przy tym, co się zdarzyło”, lecz także jest gotów w każdej chwili dać świadectwo, a więc ponosi ciężar odpowiedzialności za prawdę, która się wobec niego objawiła.

Można co prawda rozpatrywać „ciężar odpowiedzialności” jako niezależny od mojej woli, a nawet od mojej możliwości spostrzeżenia, że został na mnie nałożony — wychodząc z założenia, że samo wydarzenie spotkania z Twarzą

Innego (wszystko jedno, czy uznane i „uszanowane” jako takie, czy fałszywie zinterpretowane w egoistycznych kategoriach „rozumienia”, „projekcji”, „wczucia” itp.) nakłada na mnie zobowiązanie, które mogę albo właściwie odczytać i zrealizować, porzucając egoistyczne szczęście, ale w zamian uwalniając się od winy, albo (świadomie bądź bezwiednie) zignorować, pozostając w bezpiecznie i wygodnie odseparowanej szczęśliwości, lecz zarazem wchodząc na drogę wiodącą nieubłaganie ku tragedii. Można, i nie chcę dyskutować trafności takiego ujęcia, ponieważ problem, o który chodzi, pozostaje odeń niezależny: problem zdolności, gotowości bądź dojrzałości do podjęcia dialogu z Drugim w postawie religijnej, dialogu rozpoczętego wydarzeniem epifanii. Czy i jak jest możliwe, że w konkretnej sytuacji spotkania z Drugim człowiekiem, spoza obszaru mojej aktowej świadomości intencjonalnej, konstytuującej sensy wszystkich przedmiotów poznania, spoza przedpojęciowego i przedaktywnego horyzontu rozumienia bycia, wyłania się — niezapośredniczona przez żadną konstrukcję, żadną teorię, żaden „projekt” czy „odbicie” — „naga twarz” Drugiego, zarazem wzniosła i bezbronna, pouczająca i prosząca?

Twarc Innego objawia się — twierdzi Levinas — nie w wyglądzie, lecz w mowie. Mowa jest czymś swoście ludzkim (czy też osobowym); rzeczy, rośliny i zwierzęta nie mówią do nas. Owszem, lecz czy mowa nie jest też po prostu zespołem wrażeń zmysłowych, takim samym co do swej natury jak układ barw i kształtów tworzących widok nocnego rozgwieżdżonego nieba, jak dźwięk deszczu zacinającego w szyby czy symfonii Beethovena?

Mowa — zauważa Levinas — odsyła nas do znaczenia, które jest zupełnie inaczej powiązane z pobudzającymi nasze zmysły dźwiękami, wywoływany drganiami strun głosowych, niż gwiazdy z pobudzającymi nasz wzrok wiązkami promieni świetlnych. Lecz tu właśnie leży zasadnicza trudność, tu znajduje się punkt ciężkości metafizyki dialogicznej: Na jakiej podstawie ja, suwerenny władca królestwa konstytuowanych przeze mnie sensów, uznaję prawdziwość twierdzenia, że znaczenie słów Drugiego jest czymś więcej niż kolejnym ukonstytuowanym przeze mnie samego sensem?

Odpowiedź Levinasa nawiązuje — dość nieoczekiwanie, powiedziałbym — do Kartezjusza, który w trzeciej *Medytacji* wprowadził paradoksalne pojęcie „skończonej idei nieskończoności”, nieustannie przekraczanej przez swoje *ideatum*<sup>1</sup>. O ile jednak konstrukcja myślowa Descartesa była jedynie modyfikacją i rozwinięciem sylogizmu Anzelma z Canterbury, mającego dowieść istnienia bytu absolutnego, nieskończonego i wszechmocnego, lecz sylogizm ten opierał się — jak dziś wiemy — na paralogizmie, czyli na fałszywych przesłankach entymematycznych<sup>2</sup>, o tyle Levinas, zainspirowany samym

<sup>1</sup> Zob. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa: PWN 1958, s. 61—63 i 70—71; por. E. Levinas: *Philosophie et l'idée de l'infini*. In: Idem: *En decouvrant de l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin 1982, s. 171—172.

<sup>2</sup> „Dowód” św. Anzelma brzmi: „Ergo Domine, [...] credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. [...] Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu.

pomysłem idei zasadniczo niewspółmiernej wobec *ideatum*, zwraca uwagę na specyficzne „doświadczenie przepełnienia doświadczenia”, towarzyszące wydarzeniu spotkania. Treścią tego doświadczenia jest niewspółmierność moich zwracających się ku Drugiemu aktów intencjonalnych wobec komunikowanych przez niego treści. Gdyby wyrażona wcześniej wątpliwość była słuszna, to znaczyłoby gdyby znaczenie słów, jakie wypowiada do mnie Drugi, mieściło się w zasięgu moich aktów konstytucji genetycznej — tak jak mieści się tam na przykład cielesność drugiego człowieka<sup>3</sup> — wówczas wszystkie akty komunikacji byłyby całkowicie i bez reszty zrozumiałe, to znaczy nie zawierałby się w nich żaden margines „nieprzekazywalności”. Tak jednak nie jest. Mowa drugiego człowieka zawsze „mówi więcej, niż mówi”<sup>4</sup>. Drugi jest „nieprzezroczysty” dla mojej aktowej świadomości. Każda wypowiedź składa się z dwóch warstw: *dire* i *dit*, z których tylko pierwsza poprzez znaczenia słów przedostaje się do mojej świadomości, druga zaś właśnie przez swoją „nieprzenikliwość” czy „niewspółmierność” wobec mojej świadomości staje się manifestacją transcendencji Innego.

To jednak nie rozstrzyga jeszcze do końca wątpliwości związanych z realizacją Levinasowskiej propozycji przeorientowania metafizyki. W owym doświadczeniu transcendencji Innego trudno bowiem dopatrzeć się momentu etycznego, który ma być wszak decydujący dla nowego sposobu pojmowania metafizyki.

Levinas twierdzi, że już samo „zakwestionowanie mojej spontaniczności” w doświadczeniu spotkania zawiera w sobie nieredukowalny wymiar etyczny [zob. *Totalité et Infini*, s. 13]. Ale w jakim sensie ów wymiar jest „niereduko-

Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.” („Wierzmy więc, Boże, [...] że jesteś czymś, ponad co nie można pomyśleć nic większego. A to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, na pewno nie może znajdować się tylko w myśli (tj. być tylko pomyślane). Gdyż jeśli jest w umyśle, to można także pomyśleć, że jest w rzeczywistości, a zatem jest czymś więcej, niż tylko czymś pomyślanym. Gdyby więc »coś, ponad co nie można pomyśleć nic większego«, istniało tylko w myśli, to można byłoby pomyśleć coś większego ponad to, ponad co nie można pomyśleć nic większego. To zaś jest oczywiście niemożliwe. Zatem to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, istnieje niewątpliwie zarówno w myśli, jak i w rzeczywistości”). Anselmus Cantuariensis: *Proslogion*. In: Idem: *Opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt OSB. Edinburgh 1942. Vol. 1, Cap. II, s. 101—102; por. tekst polski: Anselm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Tłum. T. Włodarczyk. Warszawa: PWN 1992, s. 145—146; krytyczne analizy przytoczonego rozumowania zob. np.: F. S. Schmitt. *Einführung*. In: Anselm von Canterbury: *Proslogion*. Stuttgart—Bad Cannstatt: Frommann—Holzboog 1984, s. 47—49, oraz A. Kolping: *Proslogion – Beweis der Existenz Gottes*. Bonn 1939.

<sup>3</sup> Problem konstytucji ciała drugiego człowieka omawia A. Węgrzecki: *O poznawaniu drugiego człowieka*. Kraków: Akademia Ekonomiczna 1982, Część I, zob. zwłaszcza s. 27—30.

<sup>4</sup> E. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff 1974, s. 7—8; por. ibidem, s. 47—49, 58—65 i 195—207, oraz T. Wiemer: *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg—München: Alber 1988, s. 75—79.

walny”? Specyficzny *modus* „zwrócenia się” do Innego, który Levinas nazywa „relacją etyczną”, charakteryzuje się w szczególności tym, że nie daje się „stotalizować”, to znaczy nie daje się opisać z zewnątrz, przetransponować na pojęcie teoretyczne, zdefiniować. Relacja etyczna daje się poznać jedynie od wewnątrz, tylko wówczas, gdy ja sam rzeczywiście zwracam się do Innego, i tylko o tyle, o ile ja — z „mojej strony” — w tej relacji uczestniczę [zob. *ibidem*, s. 31—32]. W tej sytuacji trudno wszak mówić o „obiektywnym sensie etycznym” wezwania ze strony Twarzy, gdyż „obiektywizacja sensu” oznaczałaby zarazem „totalizację” intymnego doświadczenia spotkania. Wymiar etyczny czy też charakter etyczny tego doświadczenia musi zatem być czymś takim, co współobjawia się<sup>5</sup> wraz z objawieniem się Twarzy. To jednak znaczy, że ja, jako uczestnik relacji „bez wspólnego wymiaru” (*une relation sans commune mesure* — *ibidem*, s. 172) i świadek objawienia, postrzegam niejako „od wewnątrz” tę sytuację jako etyczną. Co to znaczy: postrzegać sytuację jako etyczną? Znaczy to, najogólniej mówiąc, odnosić ją do projektów własnych działań. Sytuacja etyczna, by użyć zwrotu Levinasa, to taka, która „domaga się odpowiedzi”<sup>6</sup>: wszystko, cokolwiek uczynię, będzie się w jakiś sposób odnosić do tej sytuacji, przy czym nie chodzi tu bynajmniej o związek przyczynowo-skutkowy. Chodzi o „sprawiedliwość”. Nie można jednak (jak wynikałoby z literalnej interpretacji przytaczanych tu wypowiedzi Levinasa) ograniczyć się tylko do „technicznego” znaczenia sprawiedliwości jako zespołu powszechnie uznanych „mechanizmów” regulujących wzajemne stosunki między ludźmi w społeczeństwie. Pojęcie „sprawiedliwość” odsyła zarazem do swego bardziej źródłowego znaczenia, którego nie wolno zignorować. Francuskie słowo *justice*, pochodzące od łacińskiego *iustitia*, wywodzi się z tego samego pnia, co *juger* (łac. *iudicare*): ‘sądzić, osądzać, oceniać, wyrokować’. Otóż każdy osąd czy ocena — nie ma na to rady i nie ma od tego wyjątków — zakłada jakąś miarę, skalę, układ odniesienia. Do jakiej miary mogę się odwołać, stając wobec nagiej i bezbronnej twarzy Innego? „Twarz bliźniego jest obnażona. Jest to ubogi, dla którego mogę wszystko i wobec którego muszę wszystko. I ja, kimkolwiek byłbym, lecz jako »pierwsza osoba« jestem tym, który posiada możliwość odpowiedzi na apel” — pisze Levinas<sup>7</sup>. W tej wypowiedzi znów brzmią tajemniczo słowa: „możliwość odpowiedzi na apel”. Z jednej strony można tę „możliwość” rozumieć jako okazję, sposobność: to ja i tylko ja, nikt inny,

<sup>5</sup> Nie można w tym kontekście użyć narzucającego się terminu „odśłania się”, gdyż Levinas zdecydowanie rozróżnia obszar sensów „odślanających się” w wyniku działania intencjonalnych aktów świadomości od prawd, które „objawiają się” niezapośredniczone przez sensotwórczą aktywność podmiotu: por. E. Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. La Haye: Nijhoff 1984, s. 31—39.

<sup>6</sup> Zob. E. Levinas: *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard 1982, s. 92—93 (ten sam tekst w przekładzie polskim: *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*. Tłum. B. Opolska-Kokoszka. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991, s. 50—51).

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 93—94 (tekst polski: s. 51).

znalazłem się w tej oto sytuacji etycznej, i tylko ja mogę podjąć działanie, które tę sytuację przemieni w dobro. Ale to jeszcze za mało — mieć okazję do działania. Aby rzeczywiście podjąć odpowiedzialność i wywiązać się z niej, czyli wykazać się skutecznością działania, muszę umieć trafnie rozpoznać sytuację. Muszę wiedzieć, na czym polega „bieda” bliźniego i jak mogę mu pomóc, a także — jak mógłbym mu zaszkodzić. „Nie zabijaj” — to pierwsze słowo Twarzy, powiada Levinas, i dalej: „Twarz jest wystawiona, zagrożona, jakby zapraszała do aktu przemocy. Jednocześnie jest tym, co zabrania nam zabijać.”<sup>8</sup> Równocześnie jednak nie można ignorować faktu, że ten „apel etyczny” twarzy bliźniego odsyła do mojej wcześniejszej wiedzy o tym, że mogę go zranić, a nawet zabić, mogę go zaatakować lub powstrzymać się od przemocy, a mogę też wystąpić w jego obronie, zaangażować się w jego ocalenie, nawet umrzeć za niego. To jest wiedza „techniczna”, której zasób określa granice moich możliwości wobec drugiego. Lecz chodzi o to, bym spośród wielu możliwości wybrał tę właściwą. Do tego zaś potrzebna jest inna wiedza: czysta wiedza etyczna. Czysta, to znaczy nie zafalszowana przez prymat własnego egoizmu, oportunistycznego, obiegowych przesądów i stereotypów, oficjalnej moralności (która rzadko bywa „czysta”) itp. Jakie jest pochodzenie tej wiedzy? Sam Levinas zadaje sobie to pytanie: „Jak się to dzieje, że jest sprawiedliwość?”, i szkicując projekt odpowiedzi, zauważa: „Odpowiadam, że istnieje mnogość ludzi, [...] którzy warunkują prawa i ustanawiają sprawiedliwość. [...] Dlatego trzeba rozważać, myśleć, osądzać, porównując nieporównywalne. [...] Sprawiedliwość praktykowana przez instytucje, które są nieuniknione, musi być nieustannie kontrolowana przez początkową relację interpersonalną.”<sup>9</sup>

Myślenie Levinasa zmierza więc wyraźnie w tym kierunku, że czysta wiedza etyczna musi pochodzić z pierwotnego, bezpośredniego, źródłowego doświadczenia — oczywiście doświadczenia etycznego. Nie ulega wątpliwości, że takim doświadczeniem może być jedynie źródłowe doświadczenie dobra. Jednocześnie Levinas odsyła do „początkowej relacji interpersonalnej” jako źródła nieustannej odnowy wiedzy etycznej. Zadaniem, jakie wyłania się z tych ustaleń, jest więc taka analiza relacji międzypersonalnej, która wskaże i uwyraźni sposób źródłowego przejawiania się dobra.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 93 i 90 (tekst polski: s. 51 i 49).

<sup>9</sup> Ibidem, s. 94—95 (tekst polski: s. 51—52).



## ROZDZIAŁ 2

## Paradoksalna struktura czasowości a źródłowe doświadczenie dobra

W tym miejscu niniejsza analiza wychodzi już zdecydowanie poza obszar ustaleń Levinasa, który po prostu przyjmuje aksjomatycznie, bez dalszych wyjaśnień, że „dostęp do twarzy jest od razu etyczny”<sup>10</sup>, to znaczy, że w każdym doświadczeniu spotkania pojawia się już czytelny wymóg etyczny. Ten „aksjomat” dotyczy jednak „relacji etycznej” wówczas, gdy ujmuje się ją za pomocą metody „inscenizacji konkretnych sytuacji”<sup>11</sup>: jedną z takich „sytuacji” jest epifania twarzy, a w jej „inscenizacji” Inny wstępuje jako Mistrz, który poucza, i równocześnie jako biedak (cudzoziemiec, sierota, wdowa), który prosi, ja zaś („pierwsza osoba”) występuje jako zagadnięty, wezwany, a zarazem jako zobowiązany do sprawiedliwości i odpowiedzialności — a więc w szczególności jako wyposażony w określone możliwości (*pouvoir*), jako ten, kto może zabić i może ocalić, może uderzyć lub osłonić przed ciosem. Dysponuję zatem siłą, rozumem i wolą, dysponuję też wiedzą i rozeznanie. Jakie jest pochodzenie tego całego mojego „uzbrojenia”, z którym przystępuję do spotkania i wchodzę w relację etyczną? Tego nie wiem i właśnie nie mogę wiedzieć! Tu pojawia się w myśleniu Levinasa niemożliwy do rozwikłania paradoks — niemożliwy też do uniknięcia, ponieważ wynika on wprost z tezy o radykalnej transcendencji Innego. Rzecz w tym, że przyjmując odpowiedzialność za Drugiego, czyli nawiązując relację etyczną, „wylamuję się” zarazem z dotychczasowej struktury czasowości — struktury zwanej „synchronią”, właściwej jedynie egoistycznej postawie *inter-esse*<sup>12</sup>, a wówczas „tracę” niejako własną przeszłość, gdyż czasowość „diachroniczna”, to znaczy czas mojego *dés-intér-essement*, staje się czasem „an-archicznym”, w którym wydarzenia nie układają się w porządku chronologicznym zorientowanym wokół „punktu teraźniejszego”, gdyż nowym punktem orientacji czasu staje się nieskończona przyszłość.

Tę wysoce nieuchwytną intuicję Levinasa próbuje następująco przybliżyć Ludwig Wenzler: „»Punkt«, w którym akt bycia (*inter-esse*) przeobraża się w »bycie-dla-drugiego« (*dés-intér-essement*), [...] ten punkt »rozciąga się« na całą ludzką egzystencję, która w an-archicznej pasywności zmysłów »po tej

<sup>10</sup> Ibidem, s. 89 (tekst polski: s. 49).

<sup>11</sup> Zob. E. Levinas: *En decouvrant de l'existence...*, s. 132; Idem: *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata morgana 1979, s. 87; por. L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden*. Nachwort. In: E. Levinas: *Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner 1984, s. 83—84.

<sup>12</sup> Por. E. Levinas: *De l'évasion*. Montpellier: Fata morgana 1982, s. 75—76 i 95—99.

stronie (*diesseits*) wszelkiej intencjonalności« nie może zwrócić się do żadnego dającego się przypomnieć początku ani też nie »kończy się« »z tamtej strony« (*jenseits*) wszelkiej intencji bądź aktu, lecz rozpościera się w nieskończoną przyszłość (*sich verunendlich*). Ta egzystencja, jeśli przeżywa się ją w pełni, jest »w każdej chwili« zarówno »umieraniem« za Innego, jak i »rodzeniem się« dla absolutnej przeszłości. »Cierpliwość« (fr. *patience*) jako cierpienie i umiarnie-za, jako bycie-zakładnikiem (fr. *substitution, être otage*), a także jako zmartwychwstanie w dziecku tworzą »długość czasu«, przeżywanie czasu, który jest »A-Dieu«, »rozstaniem ku Bogu«. Przez to, że diachronia otwiera się zarówno na wymykającą się przypomnieniu (*unvordenkliche*) przeszłość, jak i na niedościgłą przyszłość, obydwa te wymiary czy »kierunki« diachronicznego czasu przenikają każdy moment. [...] Wydarzenie »natchnienia« czy »obudzenia« podmiotu przez prośbę twarzy nie daje się rozróżnić jako własny akt w rozciągłości czasu, bo to oznaczałoby sprowadzenie »dziania się« diachronii, »czasowienia się« czasu, z powrotem do terażniejszości, do wyobrazenia, do punktu w chronologii.”<sup>13</sup>

Innymi słowy, w odniesieniu do nie rozwiązane-go problemu genezy mojej szczególnie uposażonej, „etycznie wrażliwej” podmiotowości w sytuacji spotkania, oznacza to, że nie mogę analizować „zawartości” mego ja, nie mogę pytać o wcześniejsze doświadczenia, które w taki czy inny sposób mogły ukształtować moją „wrażliwość na apel twarzy” i moją „wiedzę etyczną”, bo owej „początkowej relacji interpersonalnej” nie da się umieścić w czasie jako punktu, przed którym nastąpiły określone wydarzenia i po którym rozgrywa się dalszy ciąg historii mojego zbożnego żywota. „Początkowa relacja interpersonalna” jest jak pierwsza miłość kobiety, o której powiedziano, że kobieta może kochać tysiąc razy i za każdym razem będzie absolutnie szczerze przekonana, że kocha po raz pierwszy<sup>14</sup>. Spotkanie z twarzą bliźniego nie jest wydarzeniem jednorazowym, a nawet nie można go uznać za serię wydarzeń „historycznych”, z których każde da się dokładnie usytuować w czasie, przestrzeni i okolicznościach towarzyszących; ono bowiem właśnie transcenduje historię, kwestionuje „chronologiczny” sposób przeżywania czasu, „wyłamuje się” z porządku zdarzeń „jedno-po-drugim”, „wytwarza” własny, autonomiczny czas i zmusza do myślenia „wieloczasowości” czy też „czasu wielowymiarowego”<sup>15</sup>. Wszystko to — pomimo swej nieuchwytności i całkowitej nieprzystawalności do potocznego, zdroworoządkowego myślenia — brzmi szalenie przekonująco; bardzo by się chciało przyznać rację Levinasowi, a jednak... jednak czegoś tu brak; jednak pojawia się odczucie, że analizy Levinasa zatrzymują się w pewnym punkcie, gdy — powtórzmy — „aksjomatyzują” doświadczenie spotkania jako „od razu etyczne”. Dlatego — na samo zakończenie rozważań zawartych w niniejszym tomie — chciałbym

<sup>13</sup> L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden...*, s. 85—86.

<sup>14</sup> M. Rodziewiczówna: *Czahary*. Kraków: Wyd. Literackie 1957, s. 128.

<sup>15</sup> Por. L. Wenzler: *Zeit als Nähe des Abwesenden...*, s. 89.

przeciwstawić stanowisku Levinasa własną próbę takiego ujęcia wydarzenia spotkania, która z nieco innej strony przybliży się do problemu źródłowego doświadczenia dobra.

Przyjęcie przez Levinasa — w punkcie wyjścia refleksji metafizycznej — apriorycznej wiedzy etycznej podmiotu (bo do tego wniosku prowadzą ostatecznie dotychczasowe rozważania) jest równoznaczne z odrzuceniem Husserlowskiego postulatu „absolutnej ascezy poznawczej”, nakazującego rygorystycznie odrzucać wszystkie twierdzenia nie oparte na „zdobytych przez siebie samego naocznych zrozumieniach” [*Medytacje Kartezjańskie*, s. 3], ugruntowujących oczywistość. Jeśli więc Levinas jest kontynuatorem tradycji fenomenologicznej, to w każdym razie kontynuatorem „nieortodoksyjnym”, „kacierzem fenomenologii” lub przynajmniej jej „reformatorem”. Twierdzi się powszechnie, że Levinas „nadał fenomenologii głębszy wymiar”<sup>16</sup>, lecz stało się to — jak zauważył Stephan Strasser [*ibidem*, s. 383—384] — kosztem dokonania na niej „chirurgicznego cięcia”, którego ofiarą padły najbardziej podstawowe założenia wypracowane przez Husserla, a wśród nich postulat „czysto egologicznego” punktu wyjścia analiz. Czy jednak tak radykalna operacja była absolutnie konieczna? Jej celem było dokonanie „wyłomu” w strukturze myślenia i doświadczenia podporządkowanej idei „horyzontu”; lecz rezultat jest taki, że analizy Levinasa odwołują się do zupełnie innej struktury myślenia i doświadczenia, wywodzącej się ze specyficznego obszaru doświadczeń etycznych, którym Levinas przypisuje absolutną pierwotność. Twierdzeniu temu brakuje wszakże owej zniewalającej apodyktyczności, którą niewątpliwie odznacza się egologiczny punkt wyjścia. Rodzi się więc pokusa, by wrócić jeszcze raz do kartezjańskiego początku, do „archimedesowego punktu” opierającego się apodyktycznie wszelkim próbom wątpienia, i spróbować wyprowadzić stamtąd — unikając konieczności arbitralnego przyjęcia tak silnych założeń, jak aprioryczna wiedza etyczna — wnioski, potwierdzające Levinasowskie twierdzenia o prymacie etyki przed ontologią i o potrzebie dialogicznego ugruntowania nowej metafizyki.

<sup>16</sup> Zob. np. S. Strasser: *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: Nijhoff 1978, s. 384; Idem: *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. „Revue Philosophique de Louvain” 1977, n° 75, s. 125; por. wypowiedź Ch. von Wolzogen: *Intention, Ereignis und der Andere*. In: E. Levinas: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989, s. 131; M. Jędraszewski: *Europa i Biblia*. W: E. Levinas: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Atext 1991, s. II.

## ROZDZIAŁ 3

## Jak zaczyna się myśleć?

„Comment commence-t-on à penser?” (Jak zaczyna się myśleć?) — zapytał Levinasa redaktor Philippe Nemo. Zapytany odpowiedział bez wahania: Na początku myślenia jest szok — jakieś wstrząsające przeżycie, które wyprowadza poza zwyczajną codzienność, wytrąca z utartego trybu życia i potocznego myślenia. Potem dopiero, w dużej mierze pod wpływem lektury (niekoniecznie filozoficznej) wytwarza się niezbędny dystans, z przeżyć rodzą się pytania, problemy, które dają do myślenia<sup>17</sup>. Ten szok nie musi się wiązać z jakimś gwałtownym wydarzeniem zewnętrznym, spadającym zniecka. Czasem może to być nagłe uświadomienie sobie pustki i monotonii życia<sup>18</sup>, czasem pojawienie się w umyśle w dojrzałej, uformowanej postaci jakiejś idei, która dojrzewała i torowała sobie drogę od lat... Zewnętrznym — to znaczy świadomościowym, a więc dającym się wyartykułować — wyrazem owego szoku jest zdumienie, które przybiera postać pytania: „Jak to możliwe?”<sup>19</sup> Smutne refleksje w odniesieniu do naszych czasów musi budzić fakt, że pytaniem najtrwalszym i najgłębiej inspirującym filozofa tak wybitnego jak Levinas okazało się nie pytanie o to, jak stały się możliwe wszystkie te przerażające zbrodnie, których świadkami (i sprawcami) byli ludzie XX wieku — jak jest możliwa wojna i przemoc, nienawiść i pogarda; na tle tych wszystkich wstrząsających wydarzeń wyrasta jak gdyby pełne smutnej rezygnacji pytanie: Jak jest możliwa sprawiedliwość?<sup>20</sup>

W pytaniu tym chodzi przecież nie tylko o formy organizacji społeczeństwa, o sprawiedliwość w sensie instytucjonalnym; sięga ono zarazem w głąb struktury ludzkiego jestestwa. Sądzę, że można tak naszkicować tło, z którego pytanie to wyrasta: Jak to jest możliwe, że przeciętny człowiek XX wieku może

<sup>17</sup> E. Levinas: *Ethique et Infini...*, s. 15.

<sup>18</sup> Zob. analizy nudy (*l'ennui*): E. Levinas: *En decouvrant de l'existence...*, s. 37—38 i 144—151, oraz wstrętu (*la nausée*): Idem: *De l'évasion*. Montpellier: Fata morgana 1982, s. 89—92; por. K. Huizing: *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*. Frankfurt am Main: Athenäum 1988, s. 50—57.

<sup>19</sup> Por. J. Tischner: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 81.

<sup>20</sup> Pytanie to pojawia się w następującym kontekście: „[E. L.:] »Nie zabijaj« jest pierwszym słowem twarzy. Jest to rozkaz. W objawieniu się twarzy jest pewne przykazanie, tak jak gdyby mówił do mnie jakiś mistrz. [...] [Ph.N.:] Ma się ochotę powiedzieć: zgoda, w pewnych przypadkach... Ale w innych przeciwnie, spotkanie drugiego dokonuje się poprzez przemoc, nienawiść, pogardę. [E. L.:] [...] Mówił Pan o uczuciu nienawiści. Obawiałem się dużo poważniejszego zarzutu: jak to się dzieje, że można karać i prześladować? W jaki sposób dochodzi do tego, że jest sprawiedliwość?” (E. Levinas: *Etyka i Nieskończony...*, s. 51).

być jeszcze zdolny do poświęcenia i heroizmu, może dać się porwać bezinteresownej gotowości służenia innym? Pytanie to, jak zresztą cała filozofia Levinasa, przypomina nieco biblijny obraz „głosu wołającego na pustyni” [zob. Iz 40,3 i Mk 1,3], upartego upominania się o dawno zapomniane wartości, trochę śmiesznego i bezradnego pokazywania ludziom, że są lepsi, niż sami o sobie myślą.

W imię tej krzepiącej nadziei, że ludzie rzeczywiście są lepsi, niż myślą i niż to okazują, warto podążyć dalej śladem tej myśli. Aby przygotować grunt pod dalszą analizę filozoficzną, chciałbym sformułować pytanie wyłaniające się z perspektywy egologicznej — w nadziei przewyciężenia tej perspektywy za pomocą stojących do dyspozycji filozoficznych środków i metod — pytanie, zmierzające do zrozumienia konkretnej sytuacji egzystencjalnej, w której się znajduję lub mogę się znaleźć; ja lub ktokolwiek inny, kto także może powiedzieć o sobie „ja” i komu także zależy na odnalezieniu źródłowego sensu sprawiedliwości, odpowiedzialności, bezinteresowności. Oto stoję naprzeciw drugiego człowieka — takiego, jakim w danej chwili jest: może umiera, może cierpi, może żyje jakąś sprawą, która jest dla niego wielka i najważniejsza. Stoję wobec niego nie wyposażony w żadną filozoficzną mądrość; nie apróbuję ani nie kwestionuję prymatu ontologii, nie przeprowadzam analizy dzieł zebranych Heideggera czy Levinasa, lecz podejmuję konkretną decyzję. Ta decyzja może być diametralnie różna. Mogę zabić. Mogę człowieka zostawić jego własnemu losowi — w jego umieraniu, w jego cierpieniu, w jego troskach i przedsięwzięciach. Mogę go wykorzystać, by potem się go pozbyć. Mogę także wejść w jego życie z gotowością pomocy, godząc się z góry na poniesienie ofiary, o której nie wiem, jak będzie wielka i czym przyjdzie mi ją okupić. Jak to możliwe, że mam do wyboru tak różne odpowiedzi, które nie są tylko teoretycznymi roztrząsaniami, bo każda z nich jest całkowicie realna i owocuje bardzo konkretnymi rezultatami? Dlaczego mogę postąpić albo we własnym interesie, albo wbrew sobie? Jaka siła pozwala przelamać mój egoizm? Skąd wypływa źródło tej autentycznej bezinteresowności, która każe mi odrzucić wszelkie pozory i wymówki, pozwala zobaczyć Drugiego w jego „nagości” i ofiaruje gotowy, stojący do mojej dyspozycji, sposób praktycznego działania?

Analizy Levinasa ukazują zapomnianą rzeczywistość, przekraczającą horyzont rozumienia, rzeczywistość żywej transcendencji. Lecz to nie te analizy, to nie wielka i genialna filozofia czyni mnie zdolnym do wspaniałomyślności i do bezinteresownego działania, tylko jakiś impuls wypływający ze mnie samego. Oczywiście, impuls ten musi zostać pobudzony: tym pobudzeniem jest epifania twarzy, bezbronne wyznanie: „ty możesz...” Na cóż jednak by się zdały wszelkie wysiłki Innego, aby ukazać mi swoją twarz, gdyby nie było we mnie nic, co pozwoliłoby mi ją spostrzec? Wiem już, dzięki lekturom filozoficznym, że posiadam wysoko rozwiniętą zdolność zasłonięcia twarzy drugiego człowieka; mogę, posługując się własnymi zmysłami i dowolnie wybraną metodą interpretacji spostrzeżeń, dojrzeć w drugim wszystko, tylko nie to, czym jest on w swej aksjologicznej nagości — więc „skądże mi to”,

że w konkretnej sytuacji spotkania zapominam o całej tej — zarówno filozoficznej, jak i zdroworoządkowej — mądrości, a odnajduję w sobie ślad mądrości zupełnie innej: „pragnienie metafizyczne”, które nieomylnie wskazuje mi twarz?

Odpowiedź, której się spodziewam i którą chciałbym umieć uzasadnić, wzmacnia i podbudowuje sens „pragnienia metafizycznego” jako czegoś, co jest nie tylko „śladem Nieskończonego” i ruchem transcendowania, przekraczającym horyzont bycia (przemieniającym „bycie-w-świecie”, równoznaczne z „byciem-ku-śmierci”, w „bycie-dla-drugiego”), lecz także pragnieniem bliskości Kogoś, pragnieniem silniejszym niż mój egoizm, pragnieniem obecnym we mnie, ponieważ od początku kształtowania się mojego „ja” — tego, którym jestem — noszę w sobie przypomnienie i ślad Obecności Kogoś Innego, obecności wcześniejszej niż moja świadomość. W pewnym sensie ów „Ktoś Inny” jest mi bliższy i bardziej znany niż ja sam, ponieważ moje „ja”, które w swojej osobistej historii rozwinęło się do takiej postaci, że uznało „egoizm” i „odseparowanie od Innych” za „najbardziej własną możliwość bycia sobą”, wyrosło z innej, wcześniejszej, a dziś już (z premedytacją?) zapomnianej postaci, w której bliskość Innego była źródłem czystego doświadczenia dobra, a własna niezakłócona otwartość wystawiała mnie bezbronnie na „zewnątrzność”, dopóki owo ufnie otwarte „ja” nie zostało zranione pierwszym doświadczeniem zła i zmuszone do wycofania się w samotność: początkowo bolesną i pocieszaną jedynie powrotami do dawnej bliskości, następnie coraz wygodniejszą, coraz lepiej „zagospodarowaną” (*erschlossen*), lecz nigdy do końca nie wyzwoloną od bólu samotności, który jest ceną za wygodę odseparowania i samodzielności.

## ROZDZIAŁ 4

### Redukcja egologiczna

Absolutna asceza poznawcza, która ma zabezpieczyć przed iluzją już w punkcie wyjścia, nakazuje rozpocząć od takiej tezy, która prezentuje mi się w sposób najbardziej jasny jako niepowątpiewalnie i nieodwołalnie prawdziwa. Jedyna taka teza brzmi: „ja jestem”. Temu w żaden sposób nie potrafię sensownie zaprzeczyć. Fundament pewności owego sądu nie spoczywa jednak, jak u Kartezjusza, na logice pośredniego wnioskowania: „myślę, więc jestem”. Tym bardziej nie widzę powodu, by zredukować moje „jestem” do bycia-rzeczą-mysłącą i podawać w wątpliwość realność owego bycia, gdybym przestał myśleć [por. część pierwsza, rozdział 3, s. 26—31].

Apodyktyczna oczywistość sądu „ja jestem” nie wynika bynajmniej z faktu (jakiegokolwiek) uprzedniego rozumienia literalnej treści owego sądu, które musiałoby milcząco zakładać określoną koncepcję „ja” oraz określoną koncepcję „bycia”. Jest raczej tak, iż ujmuję ów sąd jako pojawiający się (w mojej świadomości) wraz z apodyktycznie przyporządkowanym mu charakterem oczywistości, i nie kwestionując owej oczywistości, lecz starając się dociec jej podstaw, usiłuję dotrzeć do źródłowego sensu tego stwierdzenia.

„Jestem” — w początkowej fazie tworzenia własnego podejścia do problematyki metafizycznej — nie oznacza dla mnie „jestem bytem” czy w ogóle „jestem czymś”; nie oznacza „uczestniczę w byciu” ani „odnajduję w sobie akt istnienia”; generalnie — ów sąd nie orzeka o mnie jako określonym, szczególnym przypadku jakiegokolwiek ogólnej prawidłowości, która odnosiłaby się oprócz mnie do szerszej klasy obiektów; nie polega na podstawieniu w miejsce zmiennej wolnej w jednoargumentowej funkcji zdaniowej „x jest” stałej logicznej — nazwy „ja, Krzysztof Wieczorek”. „Ja jestem” to dla mnie sposób opisu bezpośredniego doświadczenia mojego własnego bycia, które jest doświadczeniem całkowicie swoistym, jedynym i niesprowadzalnym do innych doświadczeń. Niczego innego nie doświadczam w taki sposób, jak własnego bycia. Jeśli mówię o jakimś przedmiocie materialnym „jest”, ściśle biorąc to słowo oznacza dla mnie zupełnie coś innego niż w sądzie „ja jestem”, ponieważ odnosi się do zupełnie innego doświadczenia. Podobnie jeśli słyszę kogoś innego mówiącego o sobie „jestem” lub czytam te słowa (na przykład w *Medytacjach* Descartes’a), w tych wypadkach nie odsyła ono do mojego bezpośredniego doświadczenia, lecz skłania mnie do przyjęcia pewnego teoretycznego sądu.

Kiedy ponownie rozważam dokonaną przez Kartezjusza, a podchwyconą przez Husserla, natychmiastową redukcję własnego „ja” do „substancji myślącej” (Descartes) resp. „podmiotu czystej transcendentnej świadomości” (Husserl), dostrzegam istotną nietrafność tak wyznaczonego kierunku opisu i interpretacji doświadczenia własnego bycia. „Ja jestem” znaczy: doświadczam mojego bycia w każdym akcie, czynności, przeżyciu czy doznaniu — a więc nie tylko w „czystych” intencjonalnych aktach świadomości. Dokładniej: „współdoświadczam” w taki sposób, że to ja jestem podmiotem, czyli nieredukowalnym, nieusuwalnym źródłem (a nie składnikiem czy elementem) każdego aktu, czynności etc. Cokolwiek robię, to właśnie ja to robię; mogę nie zwracać na to uwagi, mogę tego nie spostrzegać (to znaczy nie kierować w tę stronę intencji świadomości), ale skutek tego oczywiście bynajmniej nie przestają być. Aby być, nie potrzebuję myśleć, że jestem; w ogóle nie potrzebuję myśleć. (Podobnie, jak mówie towarzyszy nieodłącznie milczenie, tak też myśleniu towarzyszy — wyłączone przez Norwida — „bez-myślenie”<sup>21</sup>, i kiedy nie

<sup>21</sup> C. K. Norwid: *Moja piosnka (II)*. W: Idem: *Pisma wybrane*. Opr. J. W. Gomulicki. T. 1: *Wiersze*. Warszawa: PIW 1968, s. 182. Norwidowskiego „bez-myślenia” nie należy mylić z „bezmyślnością”, która — wbrew pozorom — jest rodzajem myślenia, tyle że głupio.

myślę, jestem podmiotem „bez-myślenia”). Jest to pewna obiektywna prawidłowość: obiektywna, to znaczy niezależna od mojej świadomości, gdyż bez względu na to, czy w chwili spełniania określonej czynności uświadamiam sobie, że to ja jestem jej podmiotem, czy nie — jestem nim i tak. Co więcej: w ogóle nie mogę przestać być, to znaczy: nie jest możliwe, bym doświadczył źródłowo i bezpośrednio własnego nie-bycia. Coś takiego, jak „nie ma mnie” w ogóle nie mieści się w zasobie moich doświadczeń<sup>22</sup>; odwrotnie: cały zasób moich doświadczeń mieści się „we mnie” w tym sensie, że warunkiem koniecznym, bym czegoś doświadczył, jest to, że to ja doświadczam.

Do elementów metody fenomenologicznej należy „redukcja fenomenologiczna”, czyli „zmiana nastawienia” podmiotu, tzn. skierowanie aktów świadomości na określoną „dziedzinę przedmiotową”. W tym miejscu moich rozważań zarysowuje się potrzeba dokonania takiej redukcji, której Husserl nie uwzględnił w swoim repertuarze, mianowicie skierowanie uwagi na moje bezpośrednio doświadczone i obiektywnie istniejące ja<sup>23</sup>. Rozsądnie będzie nazwać ten nowy rodzaj redukcji „redukcją egologiczną”. Nie jest ona identyczna z redukcją transcendentálną, ponieważ dziedzina przedmiotowa czystej transcendentálnej świadomości to zupełnie coś innego niż moje prywatne, źródłowo doświadczone, wolne od wszelkiej abstrakcji, „czysto konkretne ja”. Próbuję więc skierować i zatrzymać myśl na owym ja. Dochodzę w rezultacie do następujących obserwacji:

1. Obejmując aktem świadomości całość — *residuum* złożone ze strumienia aktów świadomości oraz wszystkich innych „aktowych” przejawów mojego bycia, ich korelatów przedmiotowych oraz ich zawsze-tego-samego źródła, którym jestem ja, spostrzegam „ja” jako jedyny punkt stały tej „przepływającej przez czas” całości. Stwierdzam trwałość i niezmienność ja: w każdym akcie, który mogę odtworzyć w przypomnieniu, który spełniam w tej chwili lub który mogę zaprojektować, ja zajmuję tę samą pozycję, mianowicie jestem. Mogę, oczywiście, powiedzieć: „zmienilem się”, „nie jestem już taki, jaki byłem kiedyś” albo wręcz „nie jestem już tym, czym byłem kiedyś” — ale te wypowiedzi kryją w sobie błąd ekwiwokacji: nie dostrzeżoną dwuznaczność słowa „jestem”, które co innego znaczy w zdaniu „ja jestem”, a co innego w zdaniu o schemacie „ja jestem x”. Pierwsze z nich to sprawozdanie z bezpośredniego doświadczenia trwania czegoś niezmiennego,

<sup>22</sup> Zwrócił na to uwagę Epikur, krzepiąc pesymistów pocieszeniem, iż „śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma” (Epikur z Samos: *List do Menoikeusa*. W: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa: PWN 1982, s. 645).

<sup>23</sup> Zob. wypowiedzi Husserla o konieczności objęcia redukcją „ja psychologicznego” oraz o zagadnieniu konstytucji *ego* w: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1967, s. 185—187 i 206—207, oraz *Księga druga*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1974, s. 132—149, 152—154, 229—231, 299—310 i 347—393.



co nazywam „ja”. Natomiast każde zdanie o schemacie „ja jestem  $x$ ” jest już sprawozdaniem z teoretycznej interpretacji owego „ja”, wyraża sąd o relacji łączącej „ja” z  $x$ . Co więcej, nie wiadomo dokładnie, jakiej relacji, ponieważ zdań o schemacie „ $A$  jest  $B$ ” używa się w odniesieniu do zgoła różnych sytuacji, na przykład „ $A$  jest tożsame z  $B$ ”, „ $A$  ma cechę  $B$ ”, „ $A$  należy do zbioru  $B$ ”. W szczególności zdanie typu: „nie jestem tym (taki), czym (jaki) byłem” można rozumieć jako niejasne stwierdzenie koniunkcji takich oto przekonań:

a) ja jestem, to znaczy trwam niezmiennie;

b) ja jestem „czymś” („jakiś”), to znaczy interpretuję „ja” w określony sposób;

c) moja interpretacja „ja” jest mniej trwała niż samo „ja” i zmienia się, podczas gdy samo „ja” się nie zmienia — tylko wówczas wypowiedź tego rodzaju ma w ogóle sens.

2. Trwałość i niezmienność ja nie jest wynikiem żadnego rozumowania: doświadczam jej bezpośrednio, zastaję ją tak samo jak własną zdolność myślenia; rozpatrując różne spełnione przeze mnie akty, stwierdzam wprost identyczność ich podmiotu. Nie ze względu na odnalezioną w strukturze tych aktów identyczność miejsca czy sposobu odniesienia, jakie przyjmuje wobec nich podmiot. Mogę wyobrazić sobie dokładnie te same akty świadomości, spełniane przez inny podmiot, nie będący mną. Ja zatem jestem tożsamy z sobą nie ze względu na to, że różne „przejawy” czy „manifestacje” mojego ja zostają połączone przez jedność strumienia świadomości, lecz odwrotnie: tym, co łączy z sobą moje akty, jest wyłącznie to, że są moje, to znaczy, że ja jestem ich podmiotem. Tożsamość mojego ja nie może także naruszyć treść moich myśli: mogę w myślach utożsamiać siebie z różnymi „przedmiotami pomyślanymi”, na przykład mogę myśleć o sobie jako o podmiocie świadomości, jako o istocie czysto biologicznej, jako o uduchowionym tworze Boga, jako o *substantia cogitans* itd.; poszczególne sposoby mojego samorozumienia mogą się wzajemnie wykluczać, a mimo to ja pozostaję wciąż tym samym, czym byłem, niezależnie od wszelkich przekonań, jakie żywię na własny temat. Mogę zatem tworzyć sobie dowolne modele myślowe siebie samego, żaden z nich jednak nie jest mną. Ja jestem tożsamy z sobą samym i tylko z sobą samym. Mam zdolność, mam prawo i mam powody, by myśleć o sobie i by w myślach przedstawiać sobie siebie na wiele różnych sposobów. Zawsze jednak będą to tylko sposoby myślenia.

3. Dzięki temu, że dysponuję bezpośrednim doświadczeniem mojego ja, które jest stale tym samym podmiotem coraz to nowych moich aktów, mogę porównać bezpośrednio doświadczane ja z wszystkimi po kolei noematycznymi korelatami mojej samowiedzy i za każdym razem uzyskam wyraźną nietożsamość: ja, doświadczane bezpośrednio jako podmiot, jest nieporównywalne z żadnym ze swoich „modeli myślowych”. O owym pierwotnym ja bezpośredniego doświadczenia mogę powiedzieć wprost, że jest, ponieważ za każdym razem je „zastaję”. W aktach skierowanych na samo myślenie (w aktach autorefleksji) zastaję ja jako niezbywalny podmiot myślenia,

natomiast w aktach skierowanych wprost na „ja” pojawia się osobliwa dwoistość: odnajduję „ja” na „końcu” aktu myślenia, jako jego „cel”, ale zarazem ten sam akt myślenia ma swój stały, to znaczy ten sam co zawsze wtedy, gdy ja myślę, podmiot, którym jestem ja. Te dwie postacie mojego „ja” oddziela od siebie akt myślenia, lecz tylko o jednej z nich mogę powiedzieć: to ja — o tej, która trwa na swoim właściwym miejscu, na miejscu podmiotu. „Ja” — korelat noematyczny aktu świadomości — stanowi jedynie refleks, odbicie tego ja, które jest; zawsze ma jakąś treść, jakieś uposażenie jakościowe: o „ja pomyślanym” da się zawsze orzec jakiś predykat typu „A jest P”. Z kolei ja zajmujące stale pozycję podmiotu nie pozwala się zredukować do żadnej listy jakości, do żadnej skończonej treści. Poza tym „ja pomyślane” jest korelatem tylko tych moich aktów, które się doń odnoszą. Kiedy przestaję myśleć o sobie, „ja pomyślane” znika, podczas gdy obiektywne ja zostaje.

4. Poczynione tu spostrzeżenia prowadzą do uchwycenia pewnej istotnej właściwości mojej świadomości. Kiedy kieruję intencję aktu świadomości na siebie samego, „nie trafiam myślą” w samo ja — zamierzony przedmiot aktu — tylko zamiast tego konstruję jego świadomościowy odpowiednik, „ja pomyślane”, które moja świadomość traktuje jak rzeczywiste ja, utożsamiając ja rzeczywiste z „ja pomyślanym”, które jednak pozostaje tylko formalnym ekwiwalentem: „re-prezentacją”. To spostrzeżenie można wyrazić obrazowo, mówiąc, że „moje oczy są jak odwrócone”<sup>24</sup>, bo kiedy spoglądam w wybranym kierunku, nagle zauważam, że to, co chcę zobaczyć, jest „po drugiej stronie spojrzenia”, „za oczami”, a „przed oczyma” mam tylko swoje wyobrażenie, „postać”. Nie mogę więc mówić o „bezpośredniej świadomości siebie samego”. Jeśli uznaję sąd „ja jestem” za oczywisty, to jedynie ze względu na bezpośrednią oczywistość moich przeżyć i doznań, przez co rozumiem usytuowanie ich „po tej samej stronie świadomości”, po której ja jestem. Na przykład, zanim jeszcze zacznę myśleć, że boli mnie ząb, „wiem”, że mnie boli; moje doznanie poprzedza myślenie o nim, nadaje mu kierunek, ale myśląc o moim bólu, nieuchronnie rozmijam się z nim, ponieważ ból pomyślany to nie to samo, co ból, który boli. To, co pomyślane, nie jest już oczywiste. Oczywistość sytuuje się przed myśleniem, *au-delà de pensée, jenseits vom Denken*, a właściwie nie „po tamtej (drugiej) stronie” myślenia, tylko „po tej (pierwszej)”, dla której „drugą stroną” jest to, co pomyślane. Myślenie jest zasadniczo odwoływalne; jeśli w tej chwili myślę, że A, to nie mogę wykluczyć, że w następnej chwili pomyślę w odniesieniu do tego samego przedmiotu czy stanu rzeczy, że nie-A. Sens, jaki nadaję moim przeżyciom, może się zmieniać: sądzę, że widzę w mroku przed sobą człowieka, a po chwili okazuje się, że to kołysany wiatrem

<sup>24</sup> Jak w *Ósmej elegii duinejskiej* Rainera Marii Rilkego: „Stworzenie widzi wszystkimi oczami / Przewstwór. Jedynie nasze oczy są / jak odwrócone, zastawione gęsto / jak siadła w krąg jego wolnego wyjścia. / [...] Któż to nas tak odwrócił, że cokolwiek / byśmy czynili, jesteśmy w postawie / odchodzącego, kiedy na ostatnim wzgórzu, / co mu raz jeszcze całą ukaże dolinę / rodzinną, staje [...]” (R. M. Rilke: *Poezje*. Tłum. i opr. M. Jastrun. Kraków: Wyd. Literackie 1987, s. 225 i 229).

krzak jałowca. Ale samo przeżycie pozostaje nie zmienione, nie naruszone: widzę coś, co wygląda jak poruszająca się w ciemności ludzka sylwetka. Jedyna bezpośrednio mi dostępna oczywistość dotyczy mojego bycia i moich przeżyć. Wszystko inne, co w naturalnym nastawieniu uznaję za istniejące, jest mi dostępne tylko pośrednio.

5. Kiedy analizuję pod tym samym kątem inne akty mojej intencjonalnej świadomości (nie skierowane na własne ja), dochodzę do wniosku, że i tu dzieje się tak samo: myśl, skierowana w stronę jakiegoś przedmiotu, nie trafia tam, dokąd została wysłana, tylko zadowala się ukonstytuowaniem swojego własnego „przedmiotu”. (Pod tym względem jako podmiot pozaświadomościowej aktywności, skierowanej ku rzeczom, na przykład gdy wyciągam rękę po jabłko, jestem „mądrzejszy” niż moja własna świadomość). Ale w takim razie fakt, że świadomość ma do czynienia wyłącznie z ukonstytuowanymi przez siebie „noematami”, jawi się wyłącznie jako jej immanentna własność. Stwierdzam po prostu, że moja świadomość ma zdolność „reprezentowania” we własnym tworzywie wszystkiego tego, o czym chcę myśleć. Uznaję, że trwałą cechą mojego myślenia stanowi „nienadążanie” za swoim przedmiotem, „odwracanie się” od właściwego kierunku i „nietrafianie” w zamierzony cel. Funkcją myślenia jest „zastępowanie” rzeczy noematycznymi korelatami aktów świadomości, „reprezentowanie” rzeczywistości za pomocą konstruktów świadomości. W tym właśnie tkwi przyczyna niemożności wyjścia świadomości poza sferę fenomenów, niemożności apodyktycznego stwierdzenia przez świadomość realności bytu przedmiotowego. Ta charakterystyczna dla świadomości nieunikniona nietożsamość „idei” (to znaczy tego, co pomyślane) i *ideatum* (realnego bytu, o którym się myśli) nie wyklucza jednak adekwatności sądu o przedmiocie przedstawionym przez świadomość. Owa adekwatność jednak jest w pewien sposób ograniczona, ponieważ świadomościowa charakterystyka przedmiotu każdorazowo mieści się w ramach jakiejś mniej lub bardziej uniwersalnej teorii (ściślej: w ramach teorii, będącej mniej lub bardziej doskonałym przybliżeniem teorii uniwersalnej, tzn. obejmującej całą rzeczywistość jednolitym systemem opisu i wnioskowania). Jest jednak szczególnie ważne, bym zajmując się przedmiotami pomyślanymi w obrębie nastawienia egologicznego — gdy uświadamiam sobie i analizuję aktywność własnej świadomości, gdy wyodrębniam jej podmiot, jej następujące po sobie w horyzoncie czasowym akty i ich korelaty przedmiotowe — stale pamiętał o tym (to znaczy, aby równocześnie w mojej świadomości było współobecne przeświadczenie), że cały czas mam do czynienia wyłącznie z noematycznymi reprezentantami rozpatrywanej rzeczywistości. W ten sposób właśnie dokonuję „redukcji” analogicznej jak w wypadku przejścia od sądów o przedmiotach doświadczenia zmysłowego ujmowanych jako realnie istniejące do sądów o przedmiotach ujmowanych jako zjawiska świadomości — tyle, że przedmiotem tej redukcji jestem ja sam, moja świadomość, moja wewnętrznie doświadczana aktywność, moje przeżycia, doznania, uczucia. To właśnie w ścisłym sensie redukcja egologiczna. Ma ona inny kierunek niż redukcje Husserlowskie,

które w szczególności „wylęczały poza nawias” faktyczne, konkretne, samoświadome ja. W redukcji egologicznej to właśnie konkretne ja ze wszystkimi swoimi przeżyciami i przypomnieniami znajduje się w centrum uwagi, lecz rozpatrywane we współświadomości różnicy między obiektywnie istniejącym ja i jego faktycznie spełnianymi aktami oraz bezpośrednio doznawanymi przeżyciami a ich noematycznymi, „pomyślanymi” reprezentantami w świadomości. Inną istotną różnicą między redukcją fenomenologiczną a egologiczną jest to, że w tej pierwszej „zawieszeniu” ulega przekonanie o istnieniu przedmiotów, którymi zajmuje się świadomość noetyczno-noematyczna, podczas gdy w redukcji egologicznej takie zawieszenie nie miałoby sensu, ponieważ istnienia własnego ja oraz faktyczności moich aktów i przeżyć doświadczam bezpośrednio i przedświadomie.

## ROZDZIAŁ 5

### Od horyzontu egologicznego do postawy dialogu

Równie bezpośrednio i przedświadomie (jeśli w tym punkcie rację ma Heidegger) zastaję w sobie zdolność rozumienia bycia. Ale — jako odnosząca mnie poza mnie samego — jest ona mi dana w zapośredniczeniu, w „zapomnieniu”, niejasno i niewyraźnie. Jedyne, co w moim rozumieniu bycia jest zawsze-już-obecne, to ujmowanie mnie samego jako „wrzuconego w świat”, jako „bycie-już-w-świecie” (*schon-sein-in-einer-Welt*; *Sein und Zeit*, s. 192). Co prawda Heidegger w swych dalszych analizach stara się transcendować „wewnątrzświatowość” jestestwa; lecz — upominając się o zapomniane bycie — skłania się ku zapomnieniu (dokładniej: ku „pozbawieniu znaczeniowości” — *Unbedeutsamkeit*; *ibidem*, s. 187) faktyczności bytu. Dlaczego? Gdyż jego wysiłek kieruje się ku stotalizowaniu samowiedzy: ku „egzystencjonalno-ontologicznemu określeniu całokształtu (*die Ganzheit*) ukazanej całości struktury jestestwa” [*ibidem*, s. 181]<sup>25</sup>. To, że byt jest, nie podlega zakwestionowaniu, ale zarazem jest pozbawione znaczenia (*unbedeutsam*). Istnienie bytów „wewnątrzświatowych” oraz istnienie innych jestestw ma więc w analizach Heideggera charakter „zapomnianej” — właściwie trafniej będzie powiedzieć: „zaniedbanej” — oczywistości.

<sup>25</sup> „Warunkiem właściwej interpretacji ontologicznej — powie Heidegger — jest zawsze ujęcie bytu w jego całości ontologicznej [...], ujęcie całościowe” — podkreśla B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice: Uniwersytet Śląski 1990, s. 82.

Zapytajmy — już teraz wbrew Heideggerowi — o źródło owej oczywistości. Nie jest ona apodyktyczna, skoro (jak dowiódł Husserl) świadomość może dokonać „zawieszenia” sądu o istnieniu świata. Nie jest ona rezultatem logicznej ani transcendentalnej dedukcji, skoro czysty rozum teoretyczny ani czysta transcendentalna świadomość nie mogą odnieść się do bytu bezpośrednio. Jest to pewna specyficzna postać oczywistości, którą chciałbym nazwać „oczywistością analogiczną”: realne istnienie przedmiotów i osób „zewnętrznych” (tzn. innych niż ja — Levinasowskie *l'autre*) jest analogicznie niedostępne świadomości aktowej, jak moje własne istnienie, ale zarazem jest analogicznie rzeczywiste. Dlategoż bowiem miałbym odmawiać istnienia doświadczanym rzeczom i spotykanym osobom jedynie na podstawie pewnej immanentnej własności mojej świadomości — własności polegającej na tym, iż nie jest ona władna bezpośrednio ogarnąć fakt istnienia i bezspornie go udowodnić?

Problemem istotnym staje się w tym momencie nie tyle sama owa niedoskonałość czy ograniczoność świadomości noetyczno-noematycznej, ile — wobec niemożności czysto świadomościowego obcowania z bytem — odnalezienie właściwej postaci odniesienia, wglądu bądź kontaktu z bytami, nie będącymi mną, „absolutnie innymi”, lecz istniejącymi analogicznie. Drogą do jej odnalezienia ma być — w ślad za Levinasem, a także w myśl inspiracji płynącej od jego poprzedników — dialog.

Jeśli chcę sprostać wymaganiom, które powinna spełniać metafizyka jako filozofia pierwsza, dostarczająca adekwatnej wiedzy o realnie istniejących bytach, powinienem ponownie przeanalizować wszystkie pytania i twierdzenia metafizyczne tak, by uzyskać jasność, czy i na jakiej podstawie odnoszą się one faktycznie (a nie tylko intencjonalnie) do bytów samych (a nie do noematycznych korelatów świadomości konstytuującej ani do — ugruntowanego „bycie” bytu — horyzontu rozumienia).

Analiza możliwości świadomości — czy to w nastawieniu naturalnym, czy transcendentalnym, ontologicznym czy wreszcie egologicznym — dowodzi, iż sądy formułowane przez czystą świadomość nie mogą odnosić się adekwatnie do samych bytów. Wniosek ten potwierdza zresztą konkluzję *Krytyki czystego rozumu* Kanta, iż „czysty rozum w użytku spekulatywnym” jest powołany jedynie do formułowania sądów nie przekraczających granic możliwego doświadczenia, tj. sądów dotyczących zjawisk<sup>26</sup>.

Kontakt z bytem *kath'auto* wymaga zatem czegoś innego niż czysty rozum spekulatywny resp. czysta transcendentalna świadomość. Wymaga postawy intelektualnej ascezy, którą Levinas (jak już wiemy) proponuje nazwać „postawą religijną”. Jest to postawa „milczenia rozumu”; milczenia i słuchania, bo milcząc i słuchając otwieram się na źródłowe pouczenie, które jest

<sup>26</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN 1986, T. 1, s. 231; por. R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991, s. 52—53.

objawieniem się zewnętrzności, „głosem Innego” (*d'Autre*). Milczenie pozostaje w ścisłym związku z wyrzeczeniem. Wyrzeczenie zaś oznacza przeformułowanie treści własnej samowiedzy, przeobrażenie sensu własnego ja.

Zgodnie z uniwersalną strukturą gramatyki, „ja” to pierwsza osoba. Nie ma to jednak znaczyć: „pierwsza w hierarchii przywilejów”, lecz najpierw: „pierwsza manifestacja bytu” (zrazu o sobie wiem, że jestem, i to staje się podstawą poszukiwania bytu także poza mną), następnie: „pierwszy powołany do działania”, „pierwszy wezwany do odpowiedzialności”.

Z tego wynika, że mój sposób bycia nie powinien być „projektem bycia” wywiedzonym z wewnątrz mnie (z „najbardziej własnej możliwości bycia sobą”), lecz „odpowiedzią na byt” objawiający się w milczeniu. Moje milczenie jest początkiem dialogu z bytem. Dialog z bytem — a nie monolog narcystycznej świadomości — to właśnie metafizyka. Metafizyka nie może więc składać się z „twierdzeń” ani „sądów” (zakładających, że pierwsze słowo pada z mojej strony), lecz z odpowiedzi. Oto sens pierwotnej asymetryczności relacji metafizycznej.

## ROZDZIAŁ 6

# Ślad Innego

Na początku metafizyki jest milczenie. Milczenie stanowi warunek objawienia się bytu; dlatego metafizyka nie może zacząć od pytania, bo pytanie to narzucenie własnego pierwszeństwa, przejęcie od samego początku inicjatywy. Pytając, przygotowuję od razu grunt pod możliwą odpowiedź. Aby odnalazł się w prawdzie bytu, najpierw właśnie ja muszę zostać „zapytany”: zagadnięty lub zakwestionowany<sup>27</sup>.

W ostatnim rozdziale prezentowanego studium chciałbym przedstawić (w formie bardzo jeszcze szkicowej i prowizorycznej) jedną z możliwości takiego odniesienia się do bytu, które rodzi się z wysiłku przekroczenia horyzontu sensów noematycznych, przezwyciężenia nieuchronnej nieadekwatności idei rozumu wobec transcendentnego *ideatum*, w kierunku odnalezienia — w analizowanym niżej przypadku „w czystym nastawieniu egologicznym”

<sup>27</sup> O „zagadnięciu” (*Ansprechen*) jako początku relacji dialogicznej pisze F. Ebner: *Schriften*. Bd. 2: *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*. München: Kösel 1963, s. 260, 264, 272 i in.; por. B. Casper: *Das dialogische Denken*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1967, s. 204—205; o „zakwestionowaniu mojej spontaniczności”, które inicjuje relację etyczną, zob. E. Levinas: *Totalité et Infini* ..., s. 13.

— śladu objawiającego się bytu. Nie: odstawianego w aktywnym wysiłku spekulatywnego rozumu, lecz właśnie objawiającego się w faktyczności bezwzględnie poprzedzającej jakiegokolwiek możliwe rozumienie czy interpretację.

Adekwatność przedstawień przedmiotów (lub ogólniej: adekwatność idei względem *ideatum*) w szczególności nie dotyczy i nie może dotyczyć czasu. Wszelka prezentacja czegokolwiek w świadomości jest zawsze spóźniona wobec swego pierwowzoru — ale przecież nie tylko o to chodzi. Problem czasu jest jądrem i zarazem podstawową trudnością wszelkiej poważnej metafizyki. Zdawał sobie z tego sprawę Kant, wiedzieli o tym Heidegger i Levinas. Nie sposób tutaj skwitować tego problemu w jednym lub kilku zdaniach. Trzeba jednakże zasygnalizować parę podstawowych ustaleń, które wyznaczają dalszy sposób myślenia o czasie.

Świadomość czasu jest zawsze i nieuchronnie paradoksalna, uwikłana w niemożność jednoznacznego odtworzenia pierwotnej struktury czasowości. Z jednej bowiem strony struktura relacji porządku czasowego jest trwale wpisana w moją świadomość i nie da się z niej usunąć ani zredukować. Da się jedynie „zawiesić” w takim sensie, że rozpatrując pewne abstrakcyjne zależności, np. arytmetyczne czy algebraiczne, wykonując operacje myślowe na symbolach formalnych oznaczających liczby, funkcje matematyczne lub tym podobne, mogę „zaniedbać” wymiar czasu, w nadziei że prawdziwość np. twierdzenia „ $1 + 1 = 2$ ” jest niezależna od upływu czasu. Ale chcąc zrozumieć naturę czasu, nie mogę już „zaniedbywać wymiaru czasu”. Otóż odnajdując tę samą strukturę czasowości także „z drugiej strony”, w świecie, który poznaję będąc podmiotem, nie wiem i mogę tylko zgadywać, któremu z tych czasów przysługuje faktyczna pierwotność: czy jest tak, jak wierzone od czasów Arystotelesa, że czas stanowi miarę ruchu materii, występuje zatem obiektywnie wszędzie tam, gdzie istnieje byt materialny, czy tak, jak sądził Kant, że czas to aprioryczna forma zmysłowości, która służy jedynie podmiotowi do porządkowania strumienia wrażeń zmysłowych. Paradoksalność polega na tym, że czas „znajduje się” po obu stronach świadomości — lecz nie jest to ani „ten sam” czas (w jakimkolwiek sensie), ani też czasu świadomości nie mogę rozumieć jako izomorficznego odwzorowania czasu „realnego”: po stronie „przedmiotowej” odnajduję czas w postaci relacji porządkującej kolejność dziejących się zdarzeń, lecz po stronie mojego ja formalnie taki sam czas porządkuje kolejność moich aktów świadomości. Pytanie, czy to ja, będąc zależny od świata materialnego, podlegam w szczególności jego obiektywnej strukturze czasowej, czy też dopiero w procesie poznania projektuję tę strukturę, która „po stronie bytu-w-sobie” w ogóle nie występuje — pozostaje nierozstrzygalne. Owszem — Kant miał rację o tyle, że struktura relacji czasu jest aprioryczna wobec mojej świadomości, gdyż poprzedza wszelkie doświadczenie, które mogę objąć aktem autorefleksji lub zaprojektować. Ale Kant nie stawiał pytania o genezę apriorycznej struktury podmiotu. Może więc być tak, że moja aprioryczna struktura czasowości stanowi wtórny refleks obiektywnego czasu obowiązującego w świecie, z którego ja jako podmiot się wywodzę i z którym wiąże mnie układ zależności.

Czasu jako takiego nie mogę więc uczynić „przedmiotem” aktu świadomości z podobnych powodów, z których „nie trafiam” myślą w moje obiektywne ja. Mogę jedynie utworzyć w świadomości formalną reprezentację relacji następstwa czasowego. Ale z racji swego „formalizmu” ów „czas świadomości” odnosić się może wyłącznie do przedmiotów pomyślanych, jest „czasem teoretycznym”. Nie może zresztą być inny, skoro czas — jako aprioryczny — nie należy do treści moich doświadczeń, czyli, innymi słowy, nie zostałem wyposażony w zdolność doświadczenia czasu. Brzmi to dość zaskakująco, ale w gruncie rzeczy jest oczywiste: abym mógł prawidłowo wmontować element czasu w strukturę tworzonej przeze mnie teorii, muszę posłużyć się sztucznie skonstruowanym przyrządem pomiarowym, jakim jest zegar. Do banalnych zaś należy twierdzenie, że patrząc na zegar, nie widzę „czasu” ani jego „upływu”, widzę jedynie wskazówki, które zajmują różne pozycje względem nieruchomej tarczy. A jeśli w naturalnym odruchu zapytam: skoro zegar jest przyrządem pomiarowym, to w takim razie co mierzy? — będę mógł równie dobrze odpowiedzieć: mierzy obiektywnie, faktycznie płynący czas, jak też: dzięki swojej konstrukcji ułatwia porządkowanie moich subiektywnych wrażeń, które mogę „ponumerować” kolejnymi pozycjami poruszających się wskazówek.

Kiedy w „nastawieniu egologicznym” zwracam się ku mojemu źródłowemu ja, prezentuje mi się ono jako beczasowe<sup>28</sup>, stale tożsame z sobą, niezależne ani od czasu przyrody (któremu niewątpliwie podlega „ja psychologiczne”), ani od czasu świadomości, od „historii moich myśli”. Nie mogę jednak zaprzeczyć, że moja osobowość zmienia się w czasie, wszystkie empirycznie dostrzegalne cechy, poprzez które manifestuje się mój byt, podlegają modyfikacjom pod wpływem czynników i zdarzeń rozgrywających się w czasie. Uzyskany w ten sposób model myślowy mnie samego jest dokładnym powtórzeniem klasycznego metafizycznego pojęcia „złożenia bytowego” z substancji (niezmienne w czasie, źródłowe ja) i przypadłości (wszystkie cechy osobowości).

Zbliżam się w tym momencie do kluczowego pytania: Czy moja zdolność „otwarcia się” na to, co bezwarunkowo inne, rodzi się w wyniku jakiegoś konkretnego, umiejscowionego gdzieś w czasie, w mojej historycznej biografii, doświadczenia względnie procesu (wychowania, dojrzewania, samokształcenia się osobowości itp.), czy też jest „aprioryczną formą” doświadczenia Innego, obecną już przed wszelkim możliwym doświadczeniem i „ofiarującą się do dyspozycji” w każdym moim kontakcie z innymi bytami?

Jeśli na wzór analiz Husserlowskich sporządzić czysty opis fenomenologiczny w redukcji egologicznej, to znaczy opisać źródłowe doświadczenie własnego ja ściśle według sposobu, w jaki się ono sobie samemu prezentuje, to w ramach owego opisu pojawi się konieczność rozróżnienia tego, co jest *moje*,

<sup>28</sup> O beczasowości ja pisze K. Kłósak: *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*. Warszawa: PaX 1955, T. 1, s. 72—78.



i tego, co jest *mną*, czyli: tego, co „należy do mnie” w jakikolwiek sposób, lecz daje się pomyśleć osobno, w oderwaniu od mojego źródłowego ja, i tego, co mnie „stanowi”, bez czego nie byłoby mnie w ogóle. Do sfery „tego, co moje”, należą, oczywiście, nie tylko przedmioty, które posiadam; należą tam także na przykład moje przyzwyczajenia: mógłbym mieć zupełnie inne, będąc nadal tym samym ja; podobnie język — to, że moje myśli przybierają formę językową akurat polskiej mowy, jest czysto zewnętrznym przypadkiem. Do sfery „mojego” należy również moja świadomość: gdy skieruję i próbuję dłużej zatrzymać uwagę na własnej świadomości, odkrywam efekt „uciekania myśli”, „rozpraszania uwagi”<sup>29</sup>. Spostrzegam, że moja świadomość może przybierać stany o różnym natężeniu: może być jasna i ostra, może być zmacona; może być czujna i rozbudzona albo senna i rozmarzona. Mogę nawet całkowicie wyłączyć („wyciszyć”) świadomość, przenieść się w stan biernego trwania, kiedy bodźce zmysłowe „przepływają” przeze mnie, nie poruszając myśli, jak fale świetlne przez idealnie przezroczysty ośrodek. Znam stan marzeń na jawie, kiedy świadomość zajmuje się własnymi przedmiotami całkowicie oderwanymi od bieżącego strumienia wrażeń; stan marzeń sennych; stan głębokiego uśpienia, po którym budząc się, muszę dopiero stopniowo odbudowywać swoje świadome „bycie-w-świecie”, począwszy od skonstatowania własnego bycia, a następnie dopiero rekonstruować świadomość okoliczności — miejsca, czasu, warunków otoczenia, ciągłości minionych zdarzeń. Jeśli dołączyć do tego relacje o „odmiennych stanach świadomości”<sup>30</sup> i opisy metod ich osiągnięcia — relacje, które przynajmniej „dają do myślenia”, poszerzając obszar stanów mojej świadomości o takie, których nie doświadczyłem, lecz mogę sobie wyobrazić ich możliwość — wszystkie te doświadczenia przekonują mnie jedynie o tym, że nie mogę utożsamiać siebie ani swojego bycia z ciągłym trwaniem „strumienia świadomości”. Nie jestem jakąś rybą, która nigdy nie śpi. Stany świadomego czuwania przeplatają się zróżnorodnymi innymi stanami świadomości, podczas gdy ja w czystym nastawieniu egologicznym odnajduję siebie „przed” świadomością, jako podmiot, który może — przy pewnym (czasem, choć nie zawsze, bezpośrednio odczuwalnym) wysiłku — posługiwać się czy „sterować” swoją świadomością: pobudzać ją, wyciszać, gasić, przestrajać, kierować w dowolną stronę, zadawać jej problemy do rozwiązania. Są też chwile, kiedy nie panuję nad własną świadomością, tracę nad nią kontrolę, staję się w jakimś sensie biernym, bezradnym obserwatorem jej wyalienowanych poczynań, lecz nawet wtedy nie przestaję być zasadniczo jej podmiotem: moja świadomość nie może przestać być „moją”, oddzielić się całkiem ode mnie i stać się świadomością niczyją, bezosobową świadomością „w sobie” pozabawioną podmiotu. Świadomość zatem nie jest „mną”, lecz jest „moja”, jest

<sup>29</sup> Por. M. Merleau-Ponty: „Uwaga” i „sąd”. W: Idem: *Fenomenologia percepcji (fragmenty)*. Tłum. i opr. J. Migasiński. Warszawa: IFIS PAN 1988, s. 11—13.

<sup>30</sup> Por. J. Bukowski: *Zarys filozofii spotkania*. Kraków: Znak 1987; rozdz. 3, §3: *Zmienne stany świadomości*, s. 105—113.

moją „daną”, czymś do dyspozycji, narzędziem, instrumentem; choć nie jest czymś zewnętrznym wobec mnie, co mogę wykorzystać i porzucić, jednak doświadczam, że wytworzenie i trwanie właściwej, pożądanej relacji między mną a moją świadomością wymaga ode mnie konkretnie odczuwalnego wysiłku.

Granice mojej świadomości nie są granicami mojego bycia. Na obrzeżu horyzontu czasowego przeszłości odnajduję ślady przeżyć i aktów, którym dopiero zaczyna towarzyszyć stopniowo kształtująca się świadomość, podczas gdy ich podmiotem byłem wciąż ten sam ja. W horyzoncie czasowym przyszłości rysuje się z kolei możliwość mojego dalszego bycia bez zdolności sprawnego posługiwania się świadomością. Aby doświadczyć bycia, wystarczy zaledwie mały skrawek, „brzeg” świadomości, za mały nawet na to, bym mógł sformułować myśl „ja jestem”, bym mógł owo bezpośrednie doświadczenie bycia „podwoić” i „reprezentować” w myśleniu pojęciowym.

Wszystko to jednak dotyczy mojego bycia. Kiedy natomiast próbuję znaleźć rozstrzygający dowód istnienia bytu nietożsamego ze mną, nieuchronnie ponoszę klęskę. Co prawda w momencie kontaktu zmysłowego z rzeczywistością zewnętrzną przekonanie o istnieniu przedmiotów zewnętrznych narzuca się z całą oczywistością. Doświadczam pobudzenia świadomości, którego sam nie jestem sprawcą, które pochodzi z zewnątrz, jawi mi się jako niezależne od mojego ja: coś „daje mi do myślenia”, zjawia się, narzuca się mojej świadomości, domaga się reakcji, zmusza do wysiłku interpretacji. Ale w momencie, gdy moja świadomość zwraca się tam, skąd doznała pobudzenia, w wyniku aktu intencjonalnego zostaje ukonstytuowany przedmiotowy korelat aktu, który staje się „reprezentantem dla świadomości” tego czegoś zewnętrznego, co ją pobudziło — pod warunkiem że to „coś zewnętrznego” rzeczywiście istnieje. Rzecz w tym, że dowolny przedmiot mogę pomyśleć jako „coś istniejącego”, lecz będzie to już narzucona przez mój umysł interpretacja. Bezpośrednio moja świadomość ma do czynienia wyłącznie z sensami przedmiotowymi bądź korelatami przedmiotowymi własnych aktów konstytucji. Mogę wierzyć, że skoro w nastawieniu egologicznym moja świadomość „nie trafia” w swój zamierzony cel — moje ja, tylko tworzy nietożsamego z nim „reprezentanta” — „ja pomyślane”, to w takim razie analogiczny proces zachodzi w nastawieniu transcendentálním: kierując się ku zewnętrznemu przedmiotowi, który pobudza moją sferę zmysłowości, świadomość „nie trafia” wprost w zamierzony cel, którym jest sam przedmiot, lecz zadowala się ukonstytuowaniem sensu przedmiotowego. Tylko że tak zrodzone przekonanie o istnieniu przedmiotów zewnętrznych nie może zostać uznane za bezpośrednie doświadczenie kontaktu z nietożsamym ze mną bytem. Pod wpływem danych aktualnego doświadczenia, połączonych z wiedzą uobecnioną w postaci przypomnień, świadomość konstytuuje sens przedmiotowy pobudzającego ją bytu, czyli — mówiąc językiem tradycyjnej metafizyki — podmiot poznaje jedynie formę. Do owej formy dołącza się następnie (logicznie niezależny) sąd o istnieniu. Połączenie sensu przedmiotowego (charakterystyki treściowej) z sądem

o istnieniu bądź jedną z jego modalności jest formalną operacją świadomości, w której wyniku powstaje świadomościowy model przedmiotu ujmowanego jako istniejący. Ale sąd o istnieniu i charakterystykę treści mogą rozpatrywać oddzielnie i niezależnie od siebie. Mogą zinterpretować jako istniejące coś, co jest tylko fikcją mojej świadomości. Tak więc, zwracając się ku doświadczeniu zmysłowemu i ku badaniu przedmiotów, które w nastawieniu naturalnym interpretuję jako obiektywnie istniejące przedmioty zewnętrzne — świadomość paradoksalnie potwierdza swoją samotność. Ma do czynienia wyłącznie z przedmiotami, które sobie „przyswoiła”, czyli którym narzuciła swój sens.

Pośród moich doświadczeń odnajduję jednak inny rodzaj „pobudzenia”, nie pochodzący od receptorów zmysłowych i nie odwołujący się do intelektu. Właśnie dlatego, że jest to pobudzenie przebiegające zupełnie innym torem niż ten, który jest zastrzeżony dla poznania zmysłowo-rozumowego i prowadzi do powstania zjawisk świadomości oraz konstytucji sensów przedmiotowych, a który jest objęty horyzontem przedpojęciowego rozumienia bycia — właśnie dlatego dostrzeżenie i zwrócenie uwagi na ten „inny tor pobudzenia” wymaga specjalnego nastawienia, wymaga redukcji egologicznej skierowanej na źródłowe ja i nie ograniczonej jedynie do intencjonalnej świadomości. Jest to pobudzenie, które — jako nie skierowane do intelektu — nie odwołuje się ani do mojej nabytej wiedzy, ani do apriorycznej zdolności rozumienia czy konstytuowania sensu. Odwołuje się wprost do mojego źródłowego ja i jest wezwaniem do akceptacji. Wezwaniem do akceptacji, które dopiero w świetle mojej wiedzy, mojego zasobu doświadczeń i mojej samowiedzy o zdolności do projektowania i realizowania określonych działań, a w szczególności w świetle posiadanej przeze mnie wiedzy etycznej, przyjmuje postać „jakby-przykazania”: ty mnie nie zabijesz. Ta formuła, świadomie odwołująca się do tradycyjnych wzorców etycznych (piąte przykazanie Boże), odsyła do szeregu przekonań zaczerpniętych czy to z potocznego doświadczenia, czy też ze stanowiska ontologicznego realizmu: wymaga między innymi założenia, że oprócz mnie istnieje ktoś, kto aktualnie żyje, lecz jest śmiertelny, można go zabić, a ja dysponuję takimi środkami i sposobami, za pomocą których mogę stać się sprawcą jego śmierci. Lecz te wszystkie konieczne presupozycje odnoszą się do formuły „reprezentującej” w moim umyśle czyste i proste wezwanie do akceptacji, a nie do niego samego. To wezwanie przychodzi ze strony drugiego człowieka. Pozostaje niedostępne dla moich aktów świadomości, których zadaniem jest integracja pojawiającego się w zasięgu mojego poznania przedmiotu poprzez ukonstytuowanie jego sensu, koherentnego wobec całościowego horyzontu sensów. Pozostaje niedostępne nawet wówczas, gdy przybierze formę wypowiedzi *expressis verbis*: prośby o oszczędzenie lub ocalenie życia, gdyż i ta wypowiedź zostaje umieszczona w całościowym horyzoncie rozumienia, to znaczy zostaje doń zrelatywizowana. Słów „nie zabijaj mnie” nie interpretuję w tym horyzoncie jako zmanifestowania się pierwotnej, nieredukowalnej relacji etycznej między mną a proszącym, jedynie jako jego prośbę, to znaczy werbalizację określonego interesu, który może być zbieżny bądź

rozbieżny z moim (szeroko rozumianym) interesem i w zależności od tego skłania mnie do spełnienia prośby lub też ulega silniejszym, przeciwstawnym motywom. Źródłowy „sens” wezwania do akceptacji (termin „sens” trzeba tu rozumieć nie fenomenologicznie, jako rezultat konstytuującego aktu świadomości, lecz jako pierwotny, niezależny od mojej świadomości, podstawowy składnik owego wezwania) muszę dopiero odnaleźć gdzie indziej — nie w sferze sensów, konstytuujących się w świadomości. Odnajduję go dzięki temu, że owo pobudzenie ożywia we mnie pewien ślad, który noszę w sobie, a który w świetle analizy egologicznej prezentuje się jako ślad przeżycia poprzedzającego wszystkie inne przeżycia i doświadczenia.

Pojęcie „ślad” pochodzi od Levinasa i analizowane jest między innymi w pracy *La trace de l'autre* [*Tijdschrift voor Filosofie*. Löwen 1963, przedruk w: *En decouvrant...*, s. 187—202, zwłaszcza zob. s. 197—199], lecz wyjaśnienia Levinasa dalekie są od precyzji. Chciałbym więc na koniec spróbować opisać ślad źródłowego przeżycia obecności, by w ten sposób zasygnalizować kierunek dalszych poszukiwań.

Kiedy próbuję w egologicznej samoprezentacji uchwycić to, co zostaje pobudzone przez nawiązanie się pozapoznawczej relacji między mną a drugim człowiekiem, docieram do czegoś, czego nie umiem na razie nazwać inaczej niż śladem pierwotnych stanów mojego ja; tak pierwotnych, że nie potrafię odnaleźć nic takiego, o czym mógłbym powiedzieć, że „poprzedza” owe stany. Nazywam je stanami mojego ja, a nie stanami świadomości, by podkreślić, że jawią się one jako nie związane z żadnym konkretnym, poznawalnym przedmiotem czy zdarzeniem, natomiast każdy ich opis — także ten, którego właśnie próbuję dokonać — niesie w sobie niebezpieczeństwo deformacji wskutek reinterpretacji i nieuchronnej wtórnej racjonalizacji. Nie wiem zatem, ile w zamieszczonym niżej opisie zawiera się „fantazji”, będącej wynikiem nieudolnego przekształcenia przez rozum czegoś, co z racji swej „natury” nie poddaje się jego władzy. Natomiast dalsza analiza dotyczy procesu stopniowego „pochłaniania” przez świadomość owych pierwotnych stanów, nadawania im określonych „sensów”, w rezultacie czego zostają one umieszczone w kontekście horyzontu sensu transcendentального, który wypiera stopniowo ich właściwą, pierwotną postać, pozwalając jej trwać tylko w postaci śladu i „działać” jedynie poza owym horyzontem.

„To zdumiewające, że jest ktoś, czyje spojrzenie potrafi obudzić mnie we mnie” — mówi bohater dramatu P. Calderóna *Życie snem*<sup>31</sup>. W tym zdaniu kryje się poszukiwany przeze mnie sens. Niech nas nie zmyli użycie słowa „sposrzenie”, które sugeruje związek z analizami Sartre'a<sup>32</sup>. Nie o takie spojrzenie tu chodzi: „sposrzenie, które budzi mnie we mnie”, to inaczej apel

<sup>31</sup> P. Calderón de la Barca: *La vida es sueño*. Madrid: Espasa—Calpe 1964, s. 10; por. *Życie jest snem*. Imitował J.M. Rymkiewicz. Warszawa: PIW 1971, s. 24.

<sup>32</sup> Por. J.-P. Sartre: *Sposrzenie* (fragmenty z *L'Être et le Néant*). Tłum. S. Grygiel. „Znak” 1974, nr 3 (237), s. 327—330.

etyczny Twarzy Drugiego, a prawda owego apelu nie polega na „rozpoznaniu” czy „zrozumieniu” w kategoriach intelektu ani na „powołaniu się” na powinność płynącą z obiektywnych racji moralnych, lecz na przypomnieniu źródłowej bliskości pomiędzy nami. José Ortega y Gasset, próbując dotrzeć do źródeł prawdy o własnym ja, napisał (celowo lekceważąc podstawowe prawa logiki): *yo soy yo y mia circunstancia* („ja to ja plus okoliczności”) <sup>33</sup>. Myśl tę można rozwijać w różnych kierunkach; w obecnym kontekście ważne jest to, by nie traktować wszystkich współtworzących ja okoliczności równorzędnie: na osobne uwzględnienie zasługują te, które mają wymiar współobecności. Ja jestem ja dzięki byciu ze mną tych, którzy obudzili mnie we mnie. Każde spotkanie z twarzą drugiego człowieka budzi mnie na nowo, odwołując się i ożywiając we mnie pierwotny, aksjomatyczny ślad więzi, bliskości, komunii. Istnienie tego śladu — jeśli nie było negowane — bywało albo milcząco uznawane za coś oczywistego, albo określane różnymi terminami filozoficznymi, jak np. u M. Schelera „aprioryczna oczywistość sfery ty” <sup>34</sup>.

W nastawieniu egologicznym ów ślad prezentuje się jako przeżycie nieskończenie bliskiej obecności, zabarwionej jakościowo jako kojący stan pełni, całkowite zaspokojenie, nieograniczona akceptacja. Należy on do najgłębszych, najpierwotniejszych śladów, poprzedzających wszystkie przechowywane w pamięci wydarzenia „chronologiczne”, które moja świadomość w jakikolwiek sposób odnosi do czasu mojego życia.

Ze śladem kojącej obecności graniczy bezpośrednio drugi, równie źródłowy — ślad czystego strachu samotności. Nie jest to strach przed samotnością ani w ogóle przed czymkolwiek; nie jest to wyprzedzająca świadomość możliwości nadejścia czegoś groźnego, negatywnego, jak zwykle się interpretować uczucie strachu. Jest to po prostu czysty strach, wypełniający całą istotę w miejsce poprzedniej kojącej pełni, bardzo podobny do „strachu metafizycznego” opisanego przez Hegla w *Fenomenologii ducha* <sup>35</sup>, z tą zasadniczą różnicą, że strach metafizyczny w opisie Hegla wywołany jest bezpośrednim zagrożeniem mojego bycia, stanowi formę doświadczenia możliwości własnej śmierci, natomiast odnaleziony jako ślad dzięki redukcji egologicznej czysty strach samotności jest jak gdyby pozbawiony rozumnej przyczyny, w tym sensie, że daje się zracjonalizować jedynie za pomocą wtórnej interpretacji. Nie może w szczególności łączyć się z doświadczeniem czy przypuszczeniem możliwości własnej śmierci, ponieważ na tym poziomie, do którego docieram w czystym nastawieniu egologicznym, nie ma miejsca na tego rodzaju doświadczenia.

Na pierwotnym kontraście kojącej pełni i metafizycznego strachu nadbudowują się następnie doświadczenia bardziej złożone, które moja (ukształ-

<sup>33</sup> J. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente 1958, s. 18.

<sup>34</sup> Zob. M. Scheler: *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN 1986, s. 350—355.

<sup>35</sup> Zob. G. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN 1963, T. 1, s. 224—225.

towana w czasie, rozwijająca się „chronologicznie”) świadomość próbuje retrospektywnie zinterpretować, wpisując je w historyczny proces rozwoju osobowości; lecz „czasowość” tych stanów ja, nieuchronnie towarzysząca każdej próbie uświadomienia ich sobie, może być jedynie efektem owej wtórnej, zracjonalizowanej rekonstrukcji. Natomiast istotą i nieredukowalną cechą jest ich zależność, pochodność od pierwotnych śladów.

W miejsce czystego, dwuargumentowego kontrastu pojawia się mianowicie zróżnicowana gama stanów pośrednich. Doświadczenie obecności zabarwia się częściowo lękiem, który jest już lękiem przed możliwą samotnością, z kolei strach samotności ulega „oswojeniu”, przekształca się w niepokój, częściowo zabarwiony oczekiwaniem ponownej obecności. Rozwijająca się sprawność świadomości „czuwającej” zagospodarowuje stopniowo oba pierwotne obszary i rozprzestrzenia swoją aktywność na całą treść jawy, budząc się do różnicowania i rejestrowania przepływających przez nią treści. Pierwotnemu różnicowaniu treści towarzyszy wyraźna „nastrojowość”: doświadczenia polaryzują się w dwóch kierunkach — akceptacji („do”) i negacji („od”), między którymi rozpościerają się zróżnicowane odcienie ambiwalencji. Skojarzenia przestrzenne („od” — „do”), wiążące się z akceptacją i negacją przeżyć, mają źródło w wewnętrznych doznaniach towarzyszących reakcjom ruchowym (kinestezach), które nie tylko są podstawą ukształtowania się wyobrażeń przestrzennych<sup>36</sup>, lecz także kształtują sposób przeżywania emocji: ocenie emocjonalnej przeżycia lub doświadczenia towarzyszy impuls ruchu, który nie zawsze uruchamia reakcję ruchową, niekiedy realizuje się tylko częściowo bądź pozostaje „na progu” reakcji ruchowej (stąd, być może, wywodzi się metaforyczne określenie emocji jako „poruszeń duszy”).

Umiejętność wewnętrznego różnicowania akceptacji i negacji oraz niejasne, lecz wyraźnie pozytywnie nacechowane emocjonalnie poczucie „mogę”, towarzyszące próbom coraz sprawniejszego sterowania własną świadomością i aktywnością, prowadzą do doniosłego odkrycia woli: „chcę”. To odkrycie dokonuje się pod wpływem wewnętrznych doświadczeń związanych z własną aktywnością, skierowaną na poznawanie, rozumienie i przekształcanie (w granicach możliwości, lecz zarazem z wyraźną świadomością istnienia tych granic) świata zewnętrznego. Po odkryciu woli następuje kolejny stopień samowiedzy. Jest nim doświadczenie sprzeciwu: „nie chcę” — pozornie szczególnie przypadek woli, w dodatku nietwórczy, bo ograniczający się do samej negacji. Wbrew pozorom jednak doświadczenie sprzeciwu jest niezmiernie doniosłe, gdyż wskazuje na nowy fundamentalny wymiar rozumienia świata i własnego bycia. Sprzeciw powstaje bowiem w zupełnie innym obszarze doświadczeń niż poprzednie odkrycia: pierwotnie umiejscawia się on wyłącznie w promieniu doświadczenia obecności, podczas gdy wola działa w obu

<sup>36</sup> Zob. omówienie fenomenologicznej koncepcji przestrzeni: S. Judycki: *Niektóre problemy husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*. „Roczniki Filozoficzne KUL”. T. 29. Lublin 1981, z. 1, s. 125—161.

pierwotnych obszarach doświadczeń — obecności i samotności — i oznacza zasadniczy zwrot w interpretacji tego doświadczenia. Pierwotnie obecność wiązała się z pełnią akceptacji. Teraz, w okresie rozbudzenia własnej aktywności, zrywa się pierwotny związek: w obszarze samotności pojawiają się przeżycia akceptowalne (obok negatywnych), a w polu obecności zaczynają się pojawiać przeżycia nie akceptowane. Prawdziwy przełom dokonuje się wtedy, gdy sama obecność staje się źródłem przeżyć nie akceptowanych przez wolę. Znaczący to tyle, że pierwotne „przyłgnięcie do źródła obecności”, które pełniło funkcję „kojącą”, funkcję „ostoi”, zostało zastąpione czymś innym: znalazłem swoją „ostoję” poza podtrzymującą mnie dotąd obecnością. Tą nową ostoją jestem ja sam. Sprzeciw świadczy o osiągnięciu przeze mnie gotowości opuszczenia (choćby na chwilę) bezpiecznej przystani, gotowości przyjęcia na siebie odpowiedzialności za własny los. Oznacza także uznanie własnej obecności oraz zrównanie mojej woli z tą wolą, która mnie dotąd podtrzymywała, była moją ucieczką i ostoją. W sprzeciwie wobec woli, która nagle ujawnia swoją zewnętrżność, okazuje się nie moja, dokonuje się doniosłe, fascynujące odkrycie: odkrycie własnego ja. Nie jest to ukonstytuowanie ja, które istniało od samego „początku”, lecz teraz — w doświadczeniu „ma być tak, jak ja chcę, a nie jak chcesz ty!” — odsłania się przede mną samym jako już gotowe, świadome i aktywne. Prezentuje się najpierw jako podmiot woli: „ja chcę”, ale ten pierwszy przejaw podmiotowości pociąga za sobą cały łańcuch następnych; ja zostaje „oświetlone” przez zwróconą na siebie uwagę i ujawnia się jako stale ten sam (tożsamy z sobą) podmiot wszystkich aktów.

Odkrycie własnego ja stanowi część większego odkrycia: równocześnie bowiem spostrzegam — i jest to warunek konieczny spostrzeżenia własnego ja — że nie jestem jedynym, co więcej — nie jestem pierwszym źródłem woli, a tym samym nie jestem ani jedynym, ani pierwszym podmiotem. Moja wola bowiem ujawnia swoją obecność jako przeciwstawna nie mojej woli — tej, której źródło odnajduję w pierwotnie doświadczanej obecności. Ta zewnętrzna wola jawi mi się jako wcześniejsza, a obecnie również jako silniejsza i zagrożająca. Podejmuję więc walkę o uznanie mojej woli. Zaczynam walkę z pozycji słabszego, walkę rozpaczliwą — tym bardziej że z niedawnym sojusznikiem. Ale teraz sytuacja się zmieniła: to, co jeszcze niedawno wspierało, kierowało, niemalże zastępowało moją ledwie się zaznaczającą podmiotowość — teraz, gdy moja podmiotowość wystąpiła we własnym imieniu, mogę już odrzucić i zanegować. Aby moja świeżo ujawniona podmiotowość „weszła w swoje prawa”, muszę zmanifestować jej suwerenność. Nie wystarczy, bym sam wiedział, czego chcę; muszę uporać się z tą wolą, która staje na przeszkodzie realizacji mojej. Moja walka o uznanie nie jest oczywiście walką na śmierć i życie: nie wiem jeszcze nic o doświadczeniu śmierci, o żadnym z jego aspektów; nie wiem, że mogę zabić, a tym bardziej — że sam mógłbym zostać zabity. Walka jest od początku walką o uznanie suwerenności mojej podmiotowości. Lecz okazuje się, że ta walka nie ma końca: od chwili jej podjęcia staje się codziennym moim doświadczeniem.

Te dwa momenty, odkryte w czystym nastawieniu egologicznym — pierwotny ślad kojącej obecności i zrodzona z odkrycia własnego ja w przeżyciu sprzeciwu potrzeba walki o uznanie — prowadzą do istotnego przeformułowania mojej samowiedzy. Nie jestem pierwszym ani jedynym podmiotem, nie jestem pierwszym ani jedynym bytem. Ja sam — w „porządku odkrycia” pierwszy odnaleziony przeze mnie byt, którego istnienie jest apodyktycznie oczywiste — ja sam jestem już „odpowiedzią” na wcześniejszą niż moja obecność. Wszystko, czym jestem i wszystko, co czynię, jest wypełnianiem odpowiedzialności za byt, wobec którego jestem.

To oczywiście nie jest jeszcze konkretny program nowej metafizyki. Ale jest to ukazanie możliwości zajęcia określonej postawy, która staje się początkiem i źródłem (by sparafrazować termin Levinasa) „inaczej-niż-myślenia”, otwierającego nas na manifestację tego, co absolutnie inne.



# Bibliografia

## Ważniejsze prace filozoficzne Emmanuela Levinasa

*Theorie de l'intuition dans la phénoménologie d'Husserl.* Paris: Vrin 1930.

*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme.* „Esprit” 1934, n° 2, s. 199—208.

*De l'évasion.* In: A. Koyré, H. C. Puech, A. Spaier (ed.): *Recherches philosophiques.* Vol. 5. Paris 1935/1936, s. 373—392; wydanie drugie (osobne): Montpellier: Fata morgana 1982; introduit et annoté par J. Rolland.

*De l'existence à l'existant.* Paris: Vrin 1947.

*Le temps et l'autre.* In: J. Wahl et al.: *Le choix, le monde, l'existence.* Grenoble—Paris: Arthaud 1948; wydanie drugie (osobne): Montpellier: Fata morgana 1979.

*En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Paris: Vrin 1949;

wydanie pierwsze zawiera 4 eseje z lat 1932, 1940 i 1949:

- a) *L'oeuvre d'E. Husserl,*
- b) *M. Heidegger et l'ontologie,*
- c) *L'ontologie dans le temporel,*
- d) *De la description à l'existence;*

wydanie drugie poszerzone: Paris: Vrin 1967, zawiera ponadto:

Part 2. *Commentaires nouveaux:*

- a) *Reflexions sur la „technique” phénoménologique,*
- b) *La ruine de la représentation,*
- c) *Intentionnalité et métaphysique,*
- d) *Intentionnalité et sensation;*

Part 3. *Raccourcis:*

- a) *La philosophie et l'idée de l'Infini,*
- b) *A priori et subjectivité,*
- c) *La trace de l'autre,*
- d) *Énigme et phénomène,*
- e) *Langage et proximité.*

*L'ontologie est-elle fondamentale?* „Revue de métaphysique et de morale” 1951, s. 88—98.

*Totalité et Infini.* La Haye: Nijhoff 1961.

*Humanisme de l'autre homme.* Montpellier: Fata morgana 1972; zawiera 3 prace publikowane wcześniej w latach 1964, 1968 i 1970:

- a) *La signification et le sens,*
- b) *Humanisme et l'an-archie,*
- c) *Sans identité.*

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* La Haye: Nijhoff 1974.

*De Dieu qui vient à l'idée.* Paris: Vrin 1982 — zbiór esejów z lat 1975—1981; zawiera:

I. *Rupture de l'immanence:*

- a) *Idéologie et idéalisme,*
- b) *De la conscience à la veille,*
- c) *Sur la mort dans la pensée d'Ernst Bloch,*
- d) *De la déficience sans souci au sens nouveau;*

II. *L'idée de Dieu:*

- a) *Dieu et la philosophie,*
- b) *Questions et réponses,*
- c) *Hermeneutique et au-delà,*
- d) *La pensée de l'être et la question de l'autre,*
- e) *Transcendance et mal;*

III. *Le sens de l'être:*

- a) *Le dialogue,*
- b) *Notes sur le sens,*
- c) *La mauvaise conscience et l'inexorable,*
- d) *Façon de parler.*

*Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo.* Paris: Fayard 1982.

*Entre nous – Essais sur le penser-à-l'autre.* Paris: Grasset et Fasquelle 1991.

*La mort et le temps.* Paris: Ed. de l'Herne 1991.

## Polskie przekłady Levinasa

*Trudna wolność. Eseje o judaizmie.* Tłum. A. Kuryś. Gdynia: Atext 1991.

*Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo.* Tłum. B. Opolska-Kokoszka. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991.

*Zupełnie inaczej (polemika z J. Derridą).* Tłum. J. Skoczylas, S. Cichowicz. „Teksty” 1975, nr 3, s. 93—101.

*Bliskość* (fragment *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). Tłum. E. Bieńkowska. „Znak” 1976, nr 1, s. 85—100.

*Czas i Inne* (fragmenty). Tłum. I. Lorenc, R. Siwek. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1982, nr 11—12, s. 112—131.

*Sens i etyka* (fragment *Humanisme de l'autre homme*). Tłum. S. Cichowicz. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 179—185.

*Filozoficzne określenie idei kultury* (referat na XVII Kongres Filozoficzny, Montreal 1983). Tłum. B. Skarga. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 25—34.

*Franz Rosenzweig: współczesna myśl żydowska* (tekst wykładu wygłoszonego w Genewie w grudniu 1964). Tłum. J. Sado, T. Gadacz. W: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne.* Kraków: PAT 1985, s. 109—125.

*Metafizyka a transcendencia* (fragment *Totalité et Infini*). Tłum. B. Baran. W: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne.* Kraków: PAT 1985, s. 126—148; przedruk w: *Od Husserla do Levinasa.* Red. W. Stróżewski. Kraków: Uniwersytet Jagielloński 1987.

*Twarz* (fragment *Éthique et Infini*). Tłum. T. Gadacz. W: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne.* Kraków: PAT 1985, s. 149—153.

*Twarz i zewnętrżność* (fragment *Totalité et Infini*). Tłum. C. Rowiński. W: *Maski.* Red. M. Janion, S. Rosiek. Gdańsk: Wyd. Morskie 1986, T. 2, s. 119—127.

*Transcendencia i pojmwalność* (odczyt na konferencji *Obraz człowieka w naukach współczesnych,* Castel Gandolfo, sierpień 1983). Tłum. B. Baran. W: *Transcendencje. Teksty filozoficzne.* Kraków: PAT 1986, s. 116—126.

- Troska o bliźniego*. Tłum. W. Pstrąg-Dworzańska. „Pismo” 1986, nr 9, s. 138—140.
- Rozmowy z Emmanuelem Levinasem*. Tłum. M. Jędraszewski. „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, T. 6, s. 491—510.
- Znaczenie a sens* (fragment *Humanisme de l'autre homme*). Tłum. S. Cichowicz. „Literatura na Świecie” 1986, nr 11—12, s. 239—279.
- Ślad Innego* (fragment *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*). Tłum. B. Baran. W: *Rozum i Słowo*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1988, s. 99—115; przedruk w: *Filozofia dialogu*. Red. B. Baran. Kraków: Znak 1991.
- Bycie i odpowiedzialność* (fragment *Éthique et Infini*). Tłum. T. Gadacz. W: *Rozum i Słowo*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1988, s. 116—124.
- Niedyskrecja wobec niewypowiedzianego*. Rozmowę przeprowadził: Salomon Małka. Tłum. S. Cichowicz. „Odra” 1990, nr 4, s. 25—31.
- Rzeczywistość i jej cień*. Tłum. P. Pieniążek. „Sztuka i Filozofia” 1990, T. 2, s. 219—239.
- Korespondencja między Emmanuelem Levinasem i Simonem Decloux*. Tłum. M. Jędraszewski. „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 111—119.

## Ważniejsze monografie poświęcone Levinasowi

- Abensour Miquel, Chaliel Catherine (ed.): *Emmanuel Levinas*. Paris: Ed. de l'Herne 1991.
- A partire da Levinas*. „Aut Aut” 1985 [Milano], n° 209—210 [monotematyczny zeszyt miesięcznika].
- Becker Jürgen: *Begegnung zwischen Gadamer und Levinas: der hermeneutische Zirkel und das Alteritas*. Frankfurt am Main—Bern: Lang 1981.
- Bernasconi Robert, Critchley Simon: *Re-reading Levinas*. London: Athlone 1991.
- Bleyendaal Hermanus Lodewyk Kryntje: *Heidegger en Levinas over de tijd*. Amsterdam: Vrije Univ. Uitgev. 1984.
- Burggrave Roger: *Emmanuel Levinas. The Ethical Basis for a Humane Society. Bibliography 1929—1977 and 1977—1981*. Leuven: Center for Metaphysics and Philosophy of God 1981.
- Burggrave Roger: *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire 1929—1985*. Louven: Hoger Inst. voor Wijsbegeerte 1985.
- Chanter T.M.: *From Time to Time: Levinas and Heidegger*. New York: State Univ. Press 1987.
- Derrida Jacques: *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. In: *L'Écriture et la différence*. Paris: Ed. du Seuil 1967.
- Gadacz Tadeusz: *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1990.
- Hauck Detlef: *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*. Essen: Die blaue Eule 1990.
- Huizinga Klaas: *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*. Frankfurt am Main: Athenäum 1988.
- Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen*. In: Levinas Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989.
- Jarnuszkiewicz Antoni: *Separazione e prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Levinas*. Roma: Pontif. Univ. Gregoriana 1982.
- Jędraszewski Marek: *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1990.
- Jędraszewski Marek: *Jean-Paul Sartre i Emmanuel Levinas. W poszukiwaniu nowego humanizmu*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991.

- Klehr Franz Josef (hrsg.): *Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg—Stuttgart 1991.
- Mayer Michael: *Levinas: zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Giessen: Focus 1990.
- Reiter Josef: *Emmanuel Levinas' ethische „Verwindung“ der Metaphysik*. In: Coreth Emerich (hrsg.): *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*. Düsseldorf: Patmos 1989, s. 97—119.
- Strasser Stephan: *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: Nijhoff 1978.
- Strasser Stephan: *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. „Revue Philosophique de Louvain” 75, 1977.
- Taureck Bernhard: *Levinas zur Einführung*. Hamburg: Junius 1991.
- Treziak Heinrich: *Die konkrete Intentionalität der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach Emmanuel Levinas*. München: Univ. Phil. Fak. Diss. 1976.
- Valevičius Andrius: *From the Other to the Totally Other: The Religious Philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Lang 1988.
- Vries Hendrik de: *Theologie im Pianissimo; Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'*. Kampen: Kok 1989.
- Weber Elisabeth: *Verfolgung und Trauma: zu Emmanuel Levinas' „Autrement qu'être”*. Wien: Passagen 1990.
- Wenzler Ludwig: *Die Zeit als Nähe des Abwesenden. Nachwort*. In: Levinas Emmanuel: *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner 1984, s. 67—92.
- Wenzler Ludwig: *Menschsein vom Anderen her. Einleitung*. In: Levinas Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989, s. VII—XXVIII.
- Wenzler Ludwig: *Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur des Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Levinas*. Freiburg: Univ. Diss. der Theol. Fak. 1987.
- Wiemer Thomas: *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg—München: Alber 1988.
- Wyschogrod Edith: *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. The Hague: Nijhoff 1974.

## Polskie publikacje o Levinasie

- Adamowicz Leszek: *Pytanie o istniejącego w myśli Emmanuela Levinasa*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1986, z. 2, s. 55—69.
- Baran Bogdan: *Transcendencje: Heidegger i Levinas*. W: *Transcendencje*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1986, s. 127—139.
- Cichowicz Stanisław, Krasnodębski Zdzisław: *Wolność i odpowiedzialność*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2, s. 173—174.
- Cichowicz Stanisław: *Ten Inny*. „Znak” 1986, nr 6, s. 152—154.
- Cichowicz Stanisław: *W obronie innych: Emmanuel Levinas*. „Literatura na Świecie” 1986, nr 11—12, s. 280—287.
- Czajkowski Michał: *Levinas czytany po Soborze*. W: Levinas Emmanuel: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Atext 1991, s. 321—329.
- Gadacz Tadeusz: *Wolność ontologiczna w filozofii Emmanuela Levinasa*. „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2—3, s. 171—187.
- Gadacz Tadeusz: *Bóg bliski – Bóg daleki. Filozoficzne dylematy Emmanuela Levinasa*. „Znak” 1992, nr 8, s. 62—71.
- Gadacz Tadeusz: *Samotność po Auschwitz. Od samotności ontologicznej do samotności wobec Boga u Emmanuela Levinasa*. „Znak” 1991, nr 4, s. 38—46.

- Jarnuszkiewicz Antoni: *Emmanuela Levinasa filozofia spotkania*. W: *Twarz Innego*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1985, s. 154—165.
- Jędraszewski Marek: *Okres ontologiczny w filozofii Emmanuela Levinasa*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 1983, T. 4, s. 449—474.
- Jędraszewski Marek: „*Jakie jest zadanie poety w czasach skrajnego ubóstwa?*” *Rozumienie sensu historii filozofii u Heideggera i Levinasa*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 1984, T. 5, s. 427—445.
- Jędraszewski Marek: *Emmanuela Levinasa filozofia Drugiego*. „Przegląd Powszechny” 1984, nr 12, s. 362—374.
- Jędraszewski Marek: *Na drogach wolności: Kartezjusz, Sartre, Levinas*. „Przegląd Powszechny” 1985, nr 4, s. 9—26.
- Jędraszewski Marek: *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*. „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7—8, s. 55—65.
- Jędraszewski Marek: *Boże Abrahama*. W: Idem: *Filozofia i modlitwa*. Poznań: W Drodze 1986, s. 185—197.
- Jędraszewski Marek: *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Levinasem*. „Poznańskie Studia Teologiczne”, 1986, T. 6, s. 463—482.
- Jędraszewski Marek: *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem. Wprowadzenie*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 1986, T. 6, s. 483—490.
- Jędraszewski Marek: *Dwa spojrzenia. Filozofia spotkania Jean-Paula Sartre’a i Emmanuela Levinasa*. „W drodze” 1990, nr 6, s. 41—48.
- Jędraszewski Marek: *Między „Totalité et Infini” a „Autrement qu’être”. Korespondencja Emmanuela Levinasa z Simonem Decloux*. „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 90—110.
- Jędraszewski Marek: *Europa i Biblia*. W: Levinas Emmanuel: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Atext 1991, s. I—VIII.
- Lorenc Iwona: *Twarz nieobecności — program metafizyki Emmanuela Levinasa*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1982, nr 11—12, s. 97—110.
- Lorenc Iwona: *Philosophical Premises of Levinas' Conception of Judaism*. „Dialectics and Humanism” 1989, nr 1, s. 157—170.
- Marcinkowski Roman [Recenzja]: *E. Levinas: Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Atext 1991. „Więź” 1992, nr 4, s. 115—120.
- Michalski Apolinary Karol: „*Od miłości mądrości do mądrości miłości*”. *Emmanuela Levinasa filozofia Boga i miłości bliźniego*. „Znak” 1991, nr 5, s. 29—41.
- Pieniążek Paweł: *Levinasa próba przezwyciężenia metafizyki: ślad i Inny*. „Principia” 1991, T. 4, s. 83—105.
- Pieniążek Paweł: *W obliczu chaosu — sztuka jako dehumanizacja świata. Filozofia sztuki Emmanuela Levinasa*. „Sztuka i Filozofia” 1990, T. 2, s. 219—239.
- Rowiński Cezary: *Myśl Emmanuela Levinasa*. W: Idem: *Przestrzeń logosu i czas historii*. Warszawa: „Czytelnik” 1984, s. 343—375.
- Siemianowski Andrzej: *Źródła tradycji myśli europejskiej. Wokół Levinasa i Tischnera*. „Odra” 1990, nr 4, s. 31—33.
- Skarga Barbara: *Emmanuel Levinas: Kultura immanencji*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 9, s. 137—151.
- Skarga Barbara: *Spotkania z Levinasem*. „Przegląd Powszechny” 1985, nr 5, s. 192—204.
- Skarga Barbara: [Recenzja]: *E. Levinas: Le Temps et l'Autre*. Paris: Vrin 1979. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 181—197.
- Skarga Barbara: *Filozofia różnicy*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1, s. 47—64.
- Tarnowski Karol: *Bycie i transcendencja. Levinas i Marcel*. W: *Rozum i Słowo*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1988, s. 145—163.
- Tischner Józef: *Poza obszarami bycia*. W: Idem: *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak 1982, s. 17—42.
- Tischner Józef: *Emmanuel Levinas*. W: Idem: *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak 1982, s. 73—85.
- Tischner Józef: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10, s. 73—98.

- Tischner Józef: *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*. „Analecta Cracoviensia” 1986, T. 18, s. 61—84.
- Tischner Józef: *Spotkanie z myślą Levinasa*. W: Levinas Emmanuel: *Etyka i Nieskończony*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991, s. 5—14.
- Wóycicki Kazimierz: *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Levinasa*. „Więź” 1983, nr 5, s. 18—29.

## Prace innych autorów

- Bader Franz: *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes*. Bd. 1: *Genese und Systematik der Methodenreflexion*. Bonn: Bouvier 1979. Bd. 2, Teil 1: *Descartes' Erste Philosophie: Die Systematik des methodischen Zweifels*. Bonn: Bouvier 1983.
- Bańka Józef: *Problemy współczesnej filozofii człowieka*. Katowice: Uniwersytet Śląski 1978.
- Baran Bogdan: *Z historii „nowego myślenia”*. W: *Rozum i Słowo. Teksty filozoficzne*. Kraków: PAT 1988, s. 3—30.
- Baran Bogdan (red.): *Filozofia dialogu*. Kraków: Znak 1991.
- Bibler Władimir: *Myślenie jako dialog*. Tłum. J. Dobieszewski. Warszawa: PIW 1982.
- Bloch Johanan, Gordon Haim: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1983.
- Brands Hartmut: *„Cogito ergo sum”. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. Freiburg—München: Alber 1982.
- Buber Martin: *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Schneider 1954.
- Buber Martin: *Ich und Du*. In: Idem: *Werke*. Bd. 1. *Schriften zur Philosophie*. München: Kösel 1962.
- Buber Martin: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzip*. In: Idem: *Werke*. Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*. München: Kösel 1962.
- Bucher Alexius J.: *Heideggers Metaphysikkritik als Nihilismus-Therapie oder: Das Ende der Metaphysik als Anfang sinnvollen Seinsverständnisses*. In: Coreth E. (hrsg.): *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*. Düsseldorf: Patmos 1989.
- Bukowski Jerzy: *Zarys filozofii spotkania*. Kraków: Znak 1987.
- Buytendijk Frederik J. J.: *Zur Phänomenologie der Begegnung*. In: Idem: *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*. Stuttgart: Koehler 1958, s. 60—100.
- Carroll Lewis [właściwie: Dodgson Charles L.]: *The Philosopher's Alice. Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-Glass*. Introduction and Notes by P. Heath. London: Academy Editions 1974.
- Casper Bernhard: *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1967.
- Casper Bernhard: *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1975.
- Coreth Emerich: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*. Innsbruck—Wien—München: Tyrolia 1961.
- Coreth Emerich (hrsg.): *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*. Düsseldorf: Patmos 1989.
- Demiński Bogdan: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggersa*. Katowice: Uniwersytet Śląski 1990.
- Derrida Jacques: *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil 1967.
- Derrida Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée 1987.
- Descartes René: *Meditationes de prima philosophia*. In: *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. 7. Paris: Carf 1904.

- Descartes René: *Principia philosophiae*. In: *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. 8. Paris: Carf 1905.
- Descartes René: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa: PWN 1958.
- Descartes René: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Tłum. T. Żeleński-Boy. Red. K. T. Toeplitz. Warszawa: PIW 1980.
- Doney Willis (ed.): *Eternal Truths and the Cartesian Circle*. New York: Garland 1987.
- Ebner Ferdinand: *Das Wort und die geistige Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Innsbruck: Brenner 1921.
- Ebner Ferdinand: *Schriften*. Bd. 1: *Fragmente. Aufsätze. Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes*. München: Kösel 1963; Bd. 2: *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*. München: Kösel 1963.
- Friedmann Maurice S., Schilpp Paul A. (hrsg.): *Martin Buber*. Stuttgart: Kohlhammer 1963.
- Friedmann Maurice S., Schilpp Paul A. (ed.): *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois—London—Cambridge: Univ. Press 1967.
- Gadamer Hans-Georg: *Heideggers Wege. Studium zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr 1983.
- Gilson Étienne: *Index scolastico-cartésien*. In: *Études de philosophie médiévale*. Vol. 12. Paris: Vrin 1979.
- Gilson Étienne: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. In: *Études de philosophie médiévale*. Vol. 13. Paris: Vrin 1930.
- Gogacz Mieczysław: *Elementarz metafizyki*. Warszawa: ATK 1987.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN 1963.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski, A. Landman. Warszawa: PWN 1958.
- Heidegger Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1986.
- Heidegger Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1954.
- Heidegger Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. Bd. 26. Frankfurt am Main: Klostermann 1978.
- Heidegger Martin: *Parmenides. Vorlesungen vom Wintersemester 1942/43*. Hrsg. von M. S. Frings. Frankfurt am Main: Klostermann 1982.
- Heidegger Martin: *Budować, mieszkać, myśleć*. Wybór i opr. K. Michalski. Warszawa: „Czytelnik” 1978.
- Heidegger Martin: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN 1989.
- Heidegger Martin: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Tłum. K. Michalski. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. J. Siemek. Warszawa: „Czytelnik” 1978, s. 202—222.
- Heidegger Martin: *Transcendencja i czasowość; Zew sumienia; Wyrzeczenie*. Tłum. J. Margański, B. Baran, J. Mizera. W: *Transcendencje*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1986, s. 56—110.
- Heidegger Martin: *Wprowadzenie do: „Co to jest metafizyka?”* Tłum. K. Wolicki. „Znak” 1974, nr 6 (246), s. 758—772.
- Herbut Józef: *Metoda transcendentálna w metafizyce*. Opole: Wyd. św. Krzyża 1987.
- Hersch Jeanne: *L'illusion philosophique*. Paris: Plon 1964.
- Hübscher Arthur: *Denker unserer Zeit*. München: Piper 1956.
- Husserl Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In: *Husserliana*. Bd. 1. Den Haag: Nijhoff 1950.
- Husserl Edmund: *Ideen der reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Husserliana*. Bd. 3. Den Haag: Nijhoff 1950.
- Husserl Edmund: *Analysen der passiven Synthesis*. In: *Husserliana*. Bd. 11. Hrsg. von M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff 1966.
- Husserl Edmund: *Die phänomenologische Methode*. Hrsg. von K. Held. Stuttgart: Reclam 1985.

- Husserl Edmund: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1967; Księga druga. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN 1974.
- Husserl Edmund: *Medytacje Kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa: PWN 1982.
- Judycki Stanisław: *Intersubiektywność i czas*. Lublin: TN KUL 1990.
- Kant Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Idem: *Werke*. Hrsg. E. Cassirer. Berlin 1912—1922. Bd. 2.
- Kant Immanuel: *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*. In: Idem: *Werke*. Hrsg. E. Cassirer. Berlin 1912—1922. Bd. 8.
- Kant Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Meiner 1953.
- Kant Immanuel: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1 i 2. Warszawa: PWN 1986.
- Kant Immanuel: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN 1984.
- Kant Immanuel: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: PWN 1984.
- Klimski Tadeusz: *Człowiek jako relacja bytującego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej Karla Rahnera*. Warszawa: ATK 1986.
- Kłószak Kazimierz: *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*. Warszawa: Pax 1955.
- Koyré Alexander: *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Vrin 1922.
- Koyré Alexander: *Descartes und die Scholastik*. Bonn: Bouvier 1923.
- Krąpiec Mieczysław Albert: *Metafizyka*. Lublin: RW KUL 1984.
- Lain Entralgo Pedro: *Teoría y realidad del otro*. Vol. 1—2. Madrid: Revista de Occidente 1961.
- Langemeyer Bernhard: *Der dialogische Personalismus in der Theologie. Eine theologisch-geschichtliche Untersuchung ausgehend von Ferdinand Ebner*. Münster: Kath. Theol. Diss. 1964.
- Löwith Karl: *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant*. Heidelberg: Winter 1964.
- Löwith Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. In: *Sämtliche Schriften*. Bd. 1. Stuttgart: Metzler 1981.
- Löwith Karl: *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*. „Les Temps Modernes” 1946, n° 14, s. 343—360.
- Mader Johann: *Filozofia dialogu*. Tłum. R. Kijowski. W: *Twarz Innego*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1985, s. 59—85.
- Martin Bernd (hrsg.): *Heidegger und das Dritte Reich*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1989.
- Merleau-Ponty Maurice: *Fenomenologia percepcji (fragmenty)*. Tłum i opr. J. Migasiński. Warszawa: IFiS PAN 1988.
- Moore George E.: *Proof on an External World*. „Proceedings of the British Academy” 1939, s. 273—300.
- Moore George E.: *O metodzie filozoficznej*. Tłum. i opr. W. Sady. Warszawa: „Colloquia Communia” 1990.
- Norwid Cyprian Kamil: *Wiersze*. Opr. J.W. Gomulicki. Warszawa: PIW 1968.
- Ortega y Gasset José: *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente 1958.
- Ortega y Gasset José: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Tłum. P. Niklewicz. Red. S. Cichowicz. Warszawa: „Czytelnik” 1980.
- Quine Willard V.O.: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Cambridge—Massachusetts—London: Harvard Univ. Press 1976.
- Rahner Karl: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck—Leipzig: Rauch 1939.
- Rahner Karl: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg—München: Alber 1976.
- Rahner Karl: *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa: Pax 1987.
- Rilke Rainer M.: *Poezje*. Tłum. i opr. M. Jastrun. Kraków: Wyd. Literackie 1987.
- Rogalski Aleksander: *Dramat naszego czasu. Szkice o kulturze i cywilizacji*. Warszawa: Pax 1959.



- Rolewski Jarosław: *Kant a metafizyka*. Warszawa: Pax 1991.
- Rosenzweig Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Rosenzweig Franz: *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do „Gwiazdy Zbawienia”*. Tłum. T. Gadacz. W: *Filozofia dialogu*. Red. B. Baran. Kraków: Znak 1991.
- Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1988.
- Roździeński Roman: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1991.
- Sartre Jean-Paul: *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard 1943.
- Sartre Jean-Paul: *Spojrzenie* (fragment). Tłum. S. Grygiel. „Znak” 1974, nr 3 (237).
- Schäfer Lothar: *Kants Metaphysik der Natur*. Berlin: W. de Gruyter 1966.
- Scheler Max: *Istota i formy sympatii*. Tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN 1986.
- Scheler Max: *Świat osobowy i świat absolutny* (fragment z: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*). Tłum. J. Piasecka. W: *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*. Red. L. Kołakowski, K. Pomian. Warszawa: PWN 1965, s. 109—115.
- Seidl Horst: *Rechtfertigung der Metaphysik nach Aristoteles. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie-Diskussion*. In: *Alte Fragen und neue Wege des Denkens*. Hrsg. N. Fischer. Bonn: Bouvier 1977, s. 72—81.
- Siewerth Georg: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Düsseldorf: Patmos 1987.
- Theunissen Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin—New York: W. de Gruyter 1977.
- Tischner Józef: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak 1975.
- Tischner Józef: *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak 1982.
- Tischner Józef: *Fenomenologia spotkania*. „Analecta Cracoviensia” 1978, T. 10.
- Tischner Józef: *Spór w królestwie metafor*. W: *Rozum i Słowo*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1988, s. 57—68.
- Transcendencje*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1986.
- Twarz Imago*. Teksty filozoficzne. Kraków: PAT 1985.
- Warmiński Andrzej: *Readings in Interpretation. Hölderlin, Hegel, Heidegger*. Minneapolis: Univ. Press 1987.
- Węgrzecki Adam: *O poznawaniu drugiego człowieka*. Kraków: Akad. Ekonomiczna 1982.
- Wieczorek Krzysztof: *W stronę definicji spotkania*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 10 (287), s. 25—38.
- Ziegler Susanne: *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*. Berlin: Duncker und Humbołt 1991.
- Zimmermann Rolf: *Der „Skandal der Philosophie” und die Semantik. Kritische und systematische Untersuchungen zur analytischen Ontologie und Erfahrungstheorie*. Freiburg—München: Alber 1981.

Krzysztof Wieczorek

## LEVINAS UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

### Zusammenfassung

Der Entwurf des vorliegenden Aufsatzes wurde auf der Überzeugung begründet, dass der wesentliche Fortschritt in der Philosophie nur dann stattfindet, wenn wir dem endgültigen Grund jegliches möglichen Wissens immer näher kommen. Die wichtigste Frage in der Philosophie ist (nach E. Coreth) Frage nach der Frage: worum, wie und woher müssen wir Frage stellen, um eine solche Antwort erhalten, die etwas mehr als bloss eine Projektion der Innerlichkeit von Ich-Selbst bedeutet, die uns aber wirklich auf das Sein *kath' auto* öffnet. Die echte *philosophia proté* soll danach das Problem der Metaphysik stellen, d.h., sie soll Metaphysik der Metaphysik werden.

Im ersten Teil des Aufsatzes zeichnet der Autor in Kurzfassung die Geschichte des Problems der Metaphysik, d.h. die der Forschung nach der absolut (unbedingt) ersten Frage, die die Philosophie gründet. Er untersucht die philosophische Kehre von Descartes und ihre gegenwärtige Interpretation bei Husserl. Folgerichtig kommt er zur „kopernikanischen Revolution“ bei Kant, und, schliesslich, zum Versuch Heideggers, den Grundgehalt der Idee von Gründung der Metaphysik als Fragestellung nach dem Menschen — im Kontext der Fundamentalontologie — zu zeigen.

Auf diesem Hintergrund untersucht Autor im zweiten Teil die Konzeption von Levinas. Diese Konzeption betrifft die radikale Reorientierung der Philosophie; so, dass die Reflexion über die Wirklichkeit nicht mehr Totalität der universalen Vernunft wäre, sondern „Weisheit der Liebe“, d.h. Empfindlichkeit auf die Epiphanie des Seienden in seiner irreduzierbaren, transzendenten Anderheit (*altérité*). Der Weg Levinas' braucht vom Anfang an, ganz anderen Fragen. Er strebt weder nach dem Begreifen — mit dem menschlichen Bewusstsein — des allumfassendes Sinngewandtes, noch zum hermeneutischen Aufdecken der Struktur des Seinverständnisses. Er fängt mit der ethischen Beziehung an. Eine jede mögliche Ontologie muss von der tieferschürfenden Einstellungsänderung eingeleitet werden. Die Anknüpfung des Verhältnisses mit dem Seienden *kath' auto* wird erst durch die religiöse Einstellung ermöglicht. Das Wesen dieser Einstellung heisst „Intentionalität des Gebets“ (B. Casper). Metaphysik kann nicht von den Fragen ab entwickelt werden, denn vorher Ich muss (im spontanen Egoismus) in Frage gestellt werden, mit dem metaphysischen Verlangen umfasst und von der Unverhältnismässigkeit des Unendlichen gegenüber meinem begrenzten Bewusstsein erstaunt werden.

Das Suchen nach einer ursprünglichen Erfahrung, die eine solche Einstellungsänderung ermöglicht, ist Thema letztes Teils des Aufsatzes. Das kritische Selbstbewusstsein vom konkreten Ich, das sich zum Anfang seines eigenen Denkens wendet, gilt als Ausgangspunkt der Untersuchung. Mit Bezug auf die phänomenologische Methode Husserls bildet der Autor eine Methode von „egologischen Reduktion“. Diese Reduktion macht die exakte Analyse von der Spur (*trace*) möglich und zeigt uns die Grundformen der Ur-erfahrung der „mildernden Anwesenheit“, wodurch der Sinn und die Quelle von *désir métaphysique*, *dés-intér-essement* und *autrement qu'être* näher und exakter gezeigt sowie erklärt werden kann. Aufgrund dieser Analyse kann man die Grundlagen vom Levinas' schen Programm Umbau der Metaphysik sichtbar machen und seine Möglichkeit — sogar Notwendigkeit — begründen.

Krzysztof Wieczorek

## LÉVINAS ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE

### Résumé

Le projet de ces études s'appuie sur la conviction, que le progrès essentiel de la philosophie se fonde sur l'approximation continue vers le fondement de toute la science concernant la réalité. La question la plus importante de la philosophie (selon E. Coreth) c'est „la question sur la question”: de quoi et comment et d'où il faut poser la question, pour que la réponse ne soit que la projection de l'intériorité de *soi-même* et une construction spéculative, mais qu'elle soit une ouverture authentique sur l'être *kath'auto*. Alors la vraie *philosophia proté* devrait problématiser la métaphysique, autrement dit, être la métaphysique de la métaphysique.

Dans la première partie de ce texte nous trouverons le précis de l'histoire du problème de la métaphysique c'est-à-dire l'histoire des recherches de la première question, qui fonde la philosophie. L'auteur analyse le renversement cartésien et son interprétation chez E. Husserl. Puis il s'arrête sur la „révolution copernicienne” d' I. Kant et sur l'essai heideggerien, qui met en relief des idées qui considèrent la métaphysique comme la question sur l'homme dans le contexte de l'ontologie fondamentale. A partir de cela, dans la deuxième partie de l'ouvrage l'auteur analyse la théorie d'Emmanuel Lévinas. Cette proposition concerne la réorientation radicale de la philosophie, afin que la réflexion sur la réalité ne soit plus la totalité de la raison universelle, mais qu'elle soit la „sagesse de l'amour” — ce qui veut dire la sensibilité à l'épiphanie de l'être dans sa dissemblance irréductible et transcendente. Le chemin de Lévinas nous fait poser des le début des questions nouvelles. Il ne veut pas percevoir l'horizon universel de *Sinnggebung*, ni le dévoilement herméneutique de la structure de *Seinsverständnis*. Tout commence par une relation éthique: c'est le changement profond de l'attitude que doit précéder chaque ontologie. Ce qui devrait être la condition de la naissance de la relation avec l'être *kath'auto* c'est une attitude religieuse, qui se caractérise par „l'intentionnalité de la prière” (B. Casper). Saisi par le désir métaphysique, étonné de la disproportion de l'Infini par rapport à ma conscience limitée, avant d'adresser des questions métaphysiques, moi-même dois contester mon égoïsme spontané.

Le sujet de la troisième partie c'est la recherche de l'expérience d'origine qui permet le changement d'attitude. Comme point de départ l'auteur se servira d'une conscience critique de soi-même dirigée vers les débuts de sa réflexion. En nous adressant à la méthode phénoménologique d'Husserl l'auteur construit la méthode de la „réduction égologique”, qui à travers de l'analyse de la trace nous conduit vers l'expérience d'origine d'une présence apaisante et nous fait apparaître le sens et la source du *désir métaphysique, dés-intér-essement* et *autrement qu'être* afin de justifier les possibilités du programme de la transformation métaphysique de Lévinas et en éclaircissant ses principes.



ISSN 0208-6336  
ISBN 83-226-0495-5