

Jolanta Wróbel-Best  
(Houston, Stany Zjednoczone)

## W KRĘGU (WŁASNYCH) SŁÓW EMMANUELA LÉVINASA. ROZMOWA NA TEMAT LUDZKIEJ EGZYSTENCJI.

*Je est un autre.*  
Arthur Rimbaud

Książki Emmanuela Lévinasa (1906–1995), a właściwie Emanuelisa Lévinasa, francuskiego filozofa pochodzenia żydowsko-litewskiego, nazwać można rozpiętą na części egzystencjalną rozmową o człowieku. Filozof urodził się w Kownie na Litwie, mieszkał w Charkowie, studiował filozofię w Niemczech (gdzie odkrył dzieła Henri Bergsona, Edmunda Husserla i Martina Heideggera), ale ostatecznie osiedlił się we Francji i zmarł w Paryżu. Zauważmy, że to właśnie myśl Husserla i Heideggera okaże się istotnym elementem w rozwoju jego, filozoficznej kariery. Lévinas znał język hebrajski, rosyjski, niemiecki i francuski, a wpływy różnych tradycji kulturowych (język hebrajski czytanych pism religijnych i studiowane, wielojęzyczne traktaty filozoficzne) dają się zauważyć w jego dziełach. Jest autorem wielu książek, a tłumaczone na język polski pozycje to między innymi: *Trudna wolność. Eseje o Judaizmie*<sup>1</sup>, *O Bogu, który nawiedza myśl*<sup>2</sup>, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*<sup>3</sup>, *Bóg, śmierć i czas*<sup>4</sup> oraz inne utwory.

Zwróćmy tu uwagę na pozycję, która jest, być może, najlepszym wprowadzeniem do filozofii Lévinasa. *Etyka i Nieskończony* to szczególna książka<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

<sup>2</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, transl. by R. A. Cohen, Pittsburgh 1982. Patrz także: *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991. Posługujemy się w artykule cytatami, pochodzącymi

Składa się z cyklu rozmów radiowych przeprowadzonych z Lévinasem przez Philippe'a Nemo, które były transmitowane przez Radio „France-Culture” w lutym i marcu 1981 roku. Ta książka-wywiad podkreśla w sposób przejrzysty oraz intelektualnie zdyscyplinowany esencjalne aspekty świata i ludzkiej egzystencji. Komentuje ponadto całość filozoficznego dorobku Lévinasa, posługując się prostotą skojarzeń, głębią interpretacji i odpowiednio dobranymi słowami samego filozofa. Filozof wyjaśnia w niej założenia fenomenologii egzystencjalnej. Rozmowy z Philippe'm Nemo odsłaniają filozoficznie istotny pogląd Lévinasa: człowiek (jak twierdzi także i Heidegger) rodzi się i umiera samotnie. Jedynie relacje etyczne z Innym pozwalają mu na przewyżczenie samotności.

Poziom refleksji filozoficznej zarysowany w *Etyce i Nieskończonym* nadaje pozycji Lévinasa znaczenie uniwersalne. Książka odsłania integralną prawdę o człowieku, sytuując się tym samym w sercu współczesnej refleksji egzystencjalnej. Można powiedzieć, iż Lévinas domaga się od każdego z nas dynamicznego odkrywania istoty człowieczeństwa. I jest to, jak się wydaje, najgłębsze i twórcze wyzwanie, jakie książka stawia przed czytelnikiem. Powyższy artykuł jest rodzajem „dialogu”, prowadzonego z dziełami/myślniami Lévinasa, na temat egzystencji. Próbuje rozpoznać w pismach filozofa ustalenia związane z: istotą „ja”, wolnością i odpowiedzialnością człowieka, czasem i jego przeżywaniem, etycznym wymiarem spotkania z drugą osobą, rolą transcendencji w świecie oraz innymi aspektami ludzkiego życia...

### ***W stronę Lévinasowskiego „ja”***

Powiedzmy, uogólniając nieco, że Lévinas łączy w swojej filozoficznej koncepcji fenomenologię Husserla, ontologię Heideggera, pisma talmudyczne i Biblię. Filozofia jego kładzie nacisk na opisanie podstawowej relacji człowieka z bytem, postrzeganej jako relacja egzystencjalna, w której szczególną rolę pełni ludzkie „ja”. Zauważmy, iż artykuł ten nie dąży do sformułowania całościowej definicji Lévinasowskiego „ja” (*self*). Zostaje ono tu wstępnie rozpoznane jako tożsamościowa osobność bytowa (*singularity*), rozwijająca się dynamicznie w relacji z Innym<sup>6</sup>. Lévinas podkreśla konieczność istnienia „odmienności” (*otherness*) i „zewnętrzności” (*exteriority*) w ewolucji „ja”. „Ja” może w ten sposób rozwijać się pełnie i definiować siebie jako „wydarzenie etyczne”. Staje się to możliwe w spotkaniu z Innym.

---

z angielskiego przekładu *Etyki i Nieskończonego*, gdyż polski przekład książki Lévinasa nie jest szeroko dostępny w USA.

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Totality and Infinity*, trans. by A. Lingis, Pittsburgh 1969. Zauważmy ponadto, iż pisząc o koncepcji „ja” w filozofii Lévinasa, posługujemy się głównie dziełami Lévinasa dostępnymi w Stanach Zjednoczonych w tłumaczeniu na język angielski.

Inny nabiera w tym spotkaniu wielowymiarowego sensu. Ostatecznie nazywa Boga – tym, transcendentnym „Innym”. Ewolucja ludzkiego „ja” zostaje zaznaczona w języku Lévinasa poprzez akcentowanie specyficznych słów-kluczy, takich jak: diachronia, bezsenność, odpowiedzialność, cierpienie ludzkie, kruchość bytowa człowieka lub ambiwalencja miłości. Należy przy tym zauważyć, że, „ja” nigdy nie może być w pełni zdefiniowane przez konstrukcje języka. Prawdziwy język tworzy się bowiem wyłącznie jako egzystencjalna odpowiedź na obecność pełnej wyrazu „twarzy” Innego<sup>7</sup>.

Powyższa koncepcja „ja” wymagała od Lévinasa odrzucenia idei zaproponowanych wcześniej przez Husserla i Heideggera<sup>8</sup>. Lévinas tworzy więc nową teorię „ja”, która wykracza poza ramy „czystej fenomenologii”. Prowadzi do połączenia judaizmu, filozofii Kartezjusza i fenomenologii. „Ja” Lévinasa to byt ewolucyjny i relacyjny, który nigdy nie przyjmuje statycznego znaczenia. Lévinas zasadniczo modyfikuje tradycyjne założenia etyki, funkcjonujące w filozofii europejskiej. Nie analizuje on na przykład istoty sądów etycznych, zasad utilitaryzmu, deontologii czy metaetycznych teorii. Skupia się on przede wszystkim na „ja”, które zostaje wtopione w życie, przeżywane i „zamieszkane w innym” (*lived with the other*). Takie „ja” odrzuca subiektywne i egoistyczne „umiłowanie” samego siebie. Odchodzi ono od samego siebie, aby wziąć odpowiedzialność za innych. Istota ludzkiego „ja” mierzy się tu miarą odpowiedzialności za (nagle) odkrytego/odsłoniętego Innego<sup>9</sup>. Jest to szczególna „odpowiedzialność za wolność innych, bo w tej odpowiedzialności za Innego działający podmiot uwalnia się paradoksalnie od powrotu do swego >ja<...”<sup>10</sup>.

### **„Ja” i diachronia czasu**

„Ja” istnieje w czasie, który nabiera w koncepcji Lévinasa szczególnego znaczenia. Filozof zakłada, że istota „ja” pozostaje nierozpoznawalna i ambiwalentna w perspektywie czasu teraźniejszego<sup>11</sup>. Takie „ja”: „istnieje, ale nie jest ani rzeczą, ani centrum duchowym, z którego promieniują akty

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> D. Moran, *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity. Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2006, s. 320-353.

<sup>9</sup> J. Stauffer, b. Bergo, *Nietzsche and Lévinas: “after the Death of a Certain God*, New York 2009, s. 130-131.

<sup>10</sup> Tamże, s. 130. Autorzy mówią o: „responsibility for the freedom of the others, and as responsibility for the other, the subject frees itself from its return to self”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

<sup>11</sup> E. Lévinas, *Existence and Existents*, transl. by A. Lingis, foreword by R. Bernasconi, Pittsburgh 1988, s. 76-80.

świadomości”<sup>12</sup>. Czas teraźniejszy nie jest wystarczający, aby zdefiniować „ja”. Filozof odrzuca ponadto koncepcje, które zakładają istnienie czasu całkowicie zewnętrznego w stosunku do „ja” (czas-przedmiot) lub czasu całkowicie wewnętrznego, subiektywnego (czas solipsystyczny). Nie zgadza się on też z koncepcjami monadycznymi, na przykład Leibniza, które uwypuklają możliwość istnienia samotnego podmiotu-„ja” niezależnego od świata i innych istnień ludzkich.

Czymże jest więc czas pozytywnie wpływający na rozwój „ja”? Lévinas zakłada, że nie jest to czas synchroniczny, ale diachroniczny. Diachronia czasu zostaje wyraźnie uwidoczniiona w spotkaniu „ja” z innym bytem (ludzkim i, ostatecznie, boskim), który nigdy nie daje się zdefiniować do końca. W tym spotkaniu „ja” zaczyna odkrywać przeszłość jako diachronię, która nie sprowadza się do reprezentacji<sup>13</sup>. Przyszłość podobnie zostaje związana z Innym i nie daje się przedstawić jako zsynchronizowany czas reprezentacji. Lévinas nazywa powyższe doświadczenie Innego – spotkaniem „twarzą w twarz”. Odślania ono tajemnicę i autentyczność bytu. Zauważmy, że istnieje różnica pomiędzy reprezentacją a przedstawieniem. Mówimy zwykle, że świat sam w sobie jawi się nam jako reprezentacja. My zaś wyobrażamy/przedstawiamy sobie świat.

Czas jednak nie jest reprezentacją i nie prezentuje swojej istoty, według Lévinasa. Czas ujawnia się raczej jako rodzaj „nieciągłości” (*discontinuity of time*), która w języku Lévinasa zostaje nazwana czasową „nie-synchroniznością” (*non-synchronicity*) lub „diachronią”. Ta „nie-synchronizność” czasowa będzie budowana głównie przez specyfikę spotkania z Innym. Nie da się uniknąć asynchronizności w spotkaniu „ja” i Innego, bo ten Inny ukazuje się nam w sposób szczególny – jako „niemożliwość reprezentacji”<sup>14</sup>. Autentyczne spotkanie i istota Innego nie dają się wyrazić przy pomocy reprezentacji i języka logiki. Nie jesteśmy w stanie „stematyzować” Innego:

Pozostawanie w bezpośredniej relacji z Innym nie oznacza tematyzowania Innego lub traktowania go w taki sam sposób, jak człowiek może traktować znaną rzecz lub wiedzę. Tak naprawdę, fakt istnienia jest tym, co jest najbardziej prywatne: duchową rzeczywistością, której nie mogą zakomunikować drugiemu człowiekowi.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Tamże, s. 79. Lévinas pisze: “I, it is, but (...) it is neither a thing, nor a spiritual center from which radiate the acts of consciousness”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

<sup>13</sup> E. Lévinas, *Time and the Other*, trans. R. Cohen, Pittsburgh 1987, s. 112-114.

<sup>14</sup> S. Rosenthal, *A Time for Being Ethical: Lévinas and Pragmatism*, „The Journal of Speculative Philosophy”, Vol. 17, Nr. 3, 2003, s. 193-2003.

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 57.

Podaję w tłumaczeniu własnym: „But being in direct relation with the Other is not to thematize the Other and consider him in the same manner one considers a known object, nor to communicate a knowledge to him. In reality, the fact of being is what is most private: existen-

Czas pojmowany jako diachronia odzwierciedla, jak to filozof ujmuje, dialektykę relacji z drugim człowiekiem, który pozostaje tajemnicą. Twarz Innego mówi do mnie, a „ja” w tym egzystencjalnym dialogu odpowiadam „twarzy” drugiego. Pojęcie „twarzy Innego” łączy się ściśle z pojęciem dyskursu. Poznając twarz Innego, wchodzimy w rodzaj ontologicznego dialogu, który może odbywać się bez słów. Taki dyskurs, dialogiczność, rozmowa z Innym negują totalność/całość bytu, zaprzeczającą indywidualizacji człowieka<sup>16</sup>. Diachronia czasu wprowadza więc ostatecznie w przestrzeń metafizyki i doświadczenia Boga. Lévinas odrzuca jednak tradycyjną ideę absolutu i nie definiuje Boga na sposób „onto-teologiczny” (*onto-theological*)<sup>17</sup>.

### **„Ja” jako podmiot unifikujący czas**

„Ja” Lévinasa skupia czas w jedno poprzez organizowanie natychmiastowo wydarzających się momentów czasu teraźniejszego. Skupianie w jedno momentów czasu teraźniejszego pełni ważną funkcję w procesie indywidualizacji „ja”. Lévinas podkreśla, że umiejętność uchwycenia ciągłości teraźniejszych momentów (tego, punktowego „teraz”) wiedzie do czasowych początków bytu, kiedy to „egzystencja się rodzi”<sup>18</sup>. Doświadczenie takie jest istotne w rozwoju „ja”. Łączy ono niejako przeżywający podmiot z idealnym „czasem wieczności”, którego nie można do końca zrozumieć.

Klasyczne pojęcie wieczności nie posiada innego, pozytywnego znaczenia. Każda próba jej zrozumienia [wieczności – J. W.-B.] prowadzi do teologii negatywnej, do tego stwierdzenia ‘nie rozumiem tego pojęcia bardzo dobrze’, którym Teodor w *Dialogach o metafizyce i religii. Dialogach o śmierci* Malebranche’a komentuje zagadnienie wieczności....<sup>19</sup>

Różnorodne formy uczestniczenia „ja” w czasie teraźniejszym pokazują je jako: a) istotę nieuchronnie doświadczającą czasu i b) istotę unifikującą czas. „Ja” stara się przeżywać czas teraźniejszy w sposób świadomy. Natychmiastowo wydarzający się czas teraźniejszy odsyła „ja” do pytania o własną istotę, o własny początek i o tę paradoksalną chwilę, „ w której wszystko wydaje się

---

ce is the soul thing I cannot communicate”.

<sup>16</sup> E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 87.

<sup>17</sup> E. Lévinas, *God, Death, and Time*, trans. by B. Bergo, c. 2000, s. 207.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 79.

<sup>19</sup> Tamże, s. 73. Lévinas pisze: “Every attempt to grasp it [eternity – J. W.-B.] ends up in a negative theology, in that ‘I do not understand it very well myself’ with which Theodore, in Malebranche’s *Metaphysical Dialogues*, comments on what he has to say about the eternity...”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

być stracone, ale tym samym wszystko jest możliwe<sup>20</sup>. Jednak samotne „ja”, mimo posiadania uporczywych pytań o własną tożsamość, nie może zdefiniować własnej istoty. Pełna indywidualizacja „ja” (termin Lévinasa) wymaga relacyjnej obecności Innego.

Zauważmy, iż Lévinas podkreśla dodatkowy wyznacznik, związany z czasem terażniejszym. Czas terażniejszy paradoksalnie uwalnia „ja” od naporu przeszłości, ale nakłada tym samym na „ja” bezmiar „anonimowości” bytu. Anonimowość taka przyjmuje w konstrukcji języka formę bezosobowego: „oto jest” (*there is*). Mówimy często: oto jest ten dzień, ta sprawa, ten los, etc. „Oto jest” prowadzi to do odpersonalizowania istnienia, które zaczyna funkcjonować jako „rzecz”. Lévinas wypowiada się wprost w *Etyce i Nieskończonym* na temat destruktywnej roli bezosobowego „oto jest” (*there is*):

Książka (*Existence and Existents*, 1947 – J. W.-B.) zajmuje się zagadnieniem „oto jest”. (...) Nazywa ono, według mnie, zjawisko odpersonalizowanego istnienia/bytu (impersonal being). Moje wspomnienia związane z tym tematem sięgają dzieciństwa. Ktoś zasypia sam (w pokoju-JWB), dorośli kontynuują życie, dziecko odczuwa ciszę swego pokoju niby dudniący łoskot...<sup>21</sup>

Odpersonalizowany charakter istnienia/bytu nie pomaga „ja” w procesie definiowania siebie. Osłabia on ludzką świadomość i w tym procesie „ja” istnieje, ale nie jest do końca określone<sup>22</sup>. Pojawia się tu coś na kształt „podwójnego ja” (podmiotowe „ja” i sprowadzone do rzeczy „ja”), co prowadzi ostatecznie do esencjalnej „ambivalencji ja”<sup>23</sup>. Lévinas uświadamia sobie wyraźnie negatywne skutki „odpersonalizowanego istnienia/bytu” i dlatego kładzie szczególny akcent na czas pojmowany jako diachronia. Czas nigdy nie objawia się w sposób linearny i nigdy nie jest samotnym doświadczeniem „ja” według filozofa, ale jest zawsze „sposobem współistnienia z innymi”<sup>24</sup>. „Samotne „ja” okazuje się tragiczne w swojej „samoidentyfikacji”<sup>25</sup>. Musi ono zostać „ocalone” z zewnątrz. Potrzebuje Innego, który wykracza poza „skończoność bytu” i antycypuje wymiar nieskończoności.

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 95.

<sup>21</sup> E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 47-48. Lévinas pisze: “For me, to the contrary, ‘there is the phenomenon of impersonal being: “it.” My reflection on this subject starts with childhood memories. One sleeps alone, the adults continue life, the child feels the silence of his bedroom as “rumbling.” Podaję w tłumaczeniu własnym.

<sup>22</sup> E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 79-80.

<sup>23</sup> Tamże, s. 79. Lévinas pisze: “From there results the essential ambiguity of the “I,” it is, but remains unclassifiable as an object.”

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Time and the Other*, dz. cyt., s. 17, 39.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 61, 95.

### „Ja” i solipsyzm

Lévinas twierdzi, iż intencjonalność ludzkiej świadomości pozwala na odróżnienie naszego „ja” od anonimowego i bezosobowego charakteru świata. Nie jest ona jednak wystarczająca, aby uniknąć zagrożenia solipsyzmem. „Ja” człowieka pozwala na organizowanie i przewyciężenie czasu, ale nie może w tym procesie utworzyć drugiej, wolnej istoty oraz świata zewnętrznego, istniejącego niezależnie od naszego poznania. Lévinas ujmuje problem solipsyzmu w duchu Kartezjusza<sup>26</sup>. Jego „ja” przypomina koncepcję „ego”, zaproponowaną przez Kartezjusza. Przyjmuje ono formę *res cogitans* lub „rzeczy myślącej”. Jednocześnie jest to „ja” ograniczone w swoim poznaniu (*cogitans finita*) i zagraża mu solipsyzm. A więc, „ja” musi otworzyć się na transcendentálnego Innego, jak to się dzieje i u Kartezjusza, w celu uniknięcia solipsyzmu<sup>27</sup>.

Lévinas zaznacza, iż dowód na realne istnienie „ja” (nie chodzi tu o solipsystyczne „ja”, będące projekcją naszego umysłu) może opierać się tylko na istnieniu transcendentálnego boskiej egzystencji. Nasze „ja” będzie zawsze tylko projekcją indywidualnego, skończonego umysłu, jeśli nie wprowadzimy założenia o istnieniu Boga. Upraszczając, można powiedzieć, że w koncepcji Lévinasa tylko wieloznacznie rozumiany Inny może otworzyć „ja” na nieskończoność Boga. Filozof podtrzymuje Kartezjańską koncepcję nieskończoności. Twierdzi też, że nieskończoność warunkuje konstytucję „ja”. Ludzkie „*cogito* spala się i tworzy jakby na nowo pod wpływem siły, która nie jest z niego i której samo nie zawiera”<sup>28</sup>. Filozof krytycznie odnosi się tym samym do Husserla. Obwinia go za próbę zredukowania filozofii do „rygorystycznej nauki” posługującej się koncepcją hermetycznego „czystego ja”. „Czyste ja” staje się u Husserla podstawą konstytucji wszelkiego „ja”. W takiej upraszczającej wersji poznanie zostaje zredukowane do fenomenologicznego poznania „czystego ja”.

Husserl błędnie założył, sądzi Lévinas, że cała dziedzina fenomenologii sprowadza się właściwie do fenomenologicznej konstytucji „czystego ja”<sup>29</sup>. Ponadto metoda Husserla nie pozwala na wprowadzenie znaczeń, które nie mogą być wyrażane za pomocą reprezentacji. A przecież, zauważa Lévinas, istnieją pojęcia nie dające się przełożyć na język reprezentacji. W jaki sposób, na przykład, można „reprezentować” etyczne spotkanie z drugim człowiekiem oraz ideę Boga lub nieskończoności?

<sup>26</sup> A. F. Beavers, *Lévinas Beyond the Horizons of Cartesianism: An Inquiry into the Metaphysics of Morals*, New York 1995.

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 53-56.

<sup>28</sup> E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 212. Filozof pisze: „the cogito burns under the impact of something it cannot contain.” Podaję w przybliżonym tłumaczeniu własnym.

<sup>29</sup> D. Moran, *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity*, dz. cyt., s. 175.

Husserl nie pokazuje ponadto, jak „ja” może przezwyciężyć swoją samotność. Próba pokazania „ja” przez pryzmat socjalnych/interpersonalnych relacji wychodzi od Heideggera, który ostatecznie zanalizował je jako *Dasein*. *Dasein* pełni funkcję „budowniczego lub gospodarza świata” i nie istnieje w izolacji od innych ludzi oraz ich „doświadczenia życia”.

Lévinas uważa propozycję Heideggera związaną z przezwyciężeniem samotności „ja” za wiarygodną. Pozostaje tu jednak do rozwiązania wciąż istotny problem odpowiedzialności „ja” za drugiego człowieka. Heidegger nie wprowadza pojęcia odpowiedzialności, która istnieje pomiędzy realnymi i dojrzałymi osobami<sup>30</sup>. Lévinas ostatecznie odrzuca fenomenologię Husserla i ontologię Heideggera uważając, że oba systemy są niewystarczające. Proponuje on nowy opis człowieka i jego egzystencji, posługując się założeniami fenomenologii egzystencjalnej. Filozof rozpoczyna wielką dyskusję o człowieku, analizując, między innymi, status „ja”.

### **„Ja” i dualizm indywiduacji**

„Ja” nie jest całkowicie zindywidualizowane poprzez proste uczestniczenie w czasie teraźniejszym. Lévinas dowodzi, że jeśli nawet „ja” i czas teraźniejszy są momentami tego samego wydarzenia, takie „ja” wciąż posiada anonimowość i ambiwalencję znaczeniową w swoim bycie<sup>31</sup>. Ta anonimowość i ambiwalencja może zostać zniesiona przez cierpienie, na które „ja” ludzkie zostaje w życiu narażone. Cierpienie rozbija bowiem anonimowość i rozpoczyna indywiduację „ja” (termin Lévinasa), która powinna doprowadzić do odkrycia własnej tożsamości. Zgodnie z tezą Lévinasa, śmierć (w przeciwieństwie do cierpienia) nigdy nie przyspiesza procesu indywiduacji, ale dramatycznie go przerywa. Śmierć dokonuje ostatecznej separacji ludzkiego „ja” i egzystencji oraz gwałtownie zatrzymuje proces indywiduacji<sup>32</sup>.

Podkreślmy raz jeszcze ten fakt, że jedynie drugi byt, wieloznacznie rozumiany Inny, jest w stanie dokończyć rozpoczętą przez istnienie w czasie i cierpienie indywiduację „ja”. Inny wprowadza perspektywę odpowiedzialności. Wzięcie odpowiedzialności za spotkanego Innego jest ostatecznym i dynamizującym wyznacznikiem indywiduacji ludzkiego „ja”. Odpowiedzialność za drugiego wymaga czegoś więcej, niż tylko posiadania racjonalnego spojrzenia na rzeczywistość. Spotkanie z Innym zawiera w sobie coś z „Tajemniczy”. I „ja” musi się na nią otworzyć<sup>33</sup>. W przestrzeni tej tajemnicy

<sup>30</sup> Tamże, s. 335.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *Existence and Existents*, dz. cyt., s. 80.

<sup>32</sup> E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 102.

<sup>33</sup> E. Lévinas, *Time and the Other*, dz. cyt., s. 202. Lévinas pisze: “the relationship with the other is a relationship with a Mystery.”

Inny ostatecznie symbolizuje Boga, który nie może zostać nazwany przy pomocy reprezentacji. Lévinas wprowadza w tajniki definicji transcendencji: „Transcendencja, (nie-brak) Nieskończoności nigdy nie jest ani obecnością ani reprezentacją”<sup>34</sup>.

Zarówno Bóg, jak i inny człowiek wymagają spotkania „twarzą w twarz”. Nie jest ono uwarunkowane racjonalizmem nauki i umysłu. Spotkanie takie prowadzi raczej w obszar absolutnej, „nieredukowalnej relacji” i metafizyki, przerywając w ten sposób „całość” bytu.

Inny jest twarzą; ale Inny, na równi, mówi do mnie, a ja mówię do niego. Czyż nie jest ludzka rozmowa jeszcze innym sposobem przerywania tego, co nazywamy „całością”?<sup>35</sup>

Spotkanie „twarzą w twarz” z Innym buduje dodatkowo paradygmat etyczny. Lévinas wyobraża sobie etykę jako immanentną obecność nieskończoności/Boga w różnorodności ludzkich sytuacji<sup>36</sup>. Można powiedzieć, że zgodnie z taką wykładnią pełna indywiduacja oznacza rozszerzenie lub podwojenie ludzkiego „ja”. „Ja” rozpoznaje bowiem siebie jako: 1) „bycie sobą”/dla siebie” i 2) „bycie dla Innego”.

### ***Ambiwalencja miłości***

Lévinas uważa, iż etyka wymaga realnych możliwości oraz miłości, posuniętej do granic „miłosierdzia” (*charity*). Spotkanie etyczne zostaje zainicjowane tylko wtedy, kiedy twarz Innego jest skierowana i przemawia do mnie – i tylko do mnie. I tylko wtedy ta twarz indywidualizuje mnie i siebie samą. Taki rodzaj wydarzenia nie może być wynikiem relacji etycznej, ale wymaga czegoś więcej – doświadczenia miłości<sup>37</sup>. Prawdziwa indywiduacja (konstytucja) „ja” przekracza granice etyki. Zależy od miłości.

Lévinas rozwija tutaj myśl judaistyczną, według której „etyka jest pierwotnym, religijnym uczuciem”<sup>38</sup>. Filozof akcentuje transcendentalny poziom

<sup>34</sup> E. Lévinas, *Beyond Intentionality*, w: *Philosophy in France Today*, ed. A. Montefiore, Cambridge 1983, s. 112-113. Lévinas pisze o Bogu: „(...) transcendence; the non-absence of the Infinite is neither presence nor re-presentation.”

<sup>35</sup> E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 87. Lévinas pisze: „The Other is face; but the Other, equally, speaks to me and I speak to him. Is not human discourse another way of breaking what you call ‘totality’? “ Podaję w tłumaczeniu własnym.

<sup>36</sup> S. Hand, (editor), *The Lévinas Reader. Emmanuel Lévinas*, Oxford 1989, s. 5.

<sup>37</sup> J.-L. Marion, *From the Other to the Individual*, w: *Lévinas Studies. An Annual Review*, Vol. 1, edited by J. Bloechl and J. L. Kosky, Pittsburgh 2005, s. 115.

<sup>38</sup> E. Lévinas, *Difficult Freedom*, w: *The Lévinas Reader*, dz. cyt., s. 255. Patrz też: E. Meir, *Lévinas Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens*, Jerusalem 2008.

miłości. Miłość to uczucie, które rozwija się pełni tylko w połączeniu z ideą nieskończoności. Należy jednak zauważyć, że Lévinas nie mówi w sposób jasny o miłości. I tak, na przykład, pisze on w *Całości i Nieskończoności: eseju o zewnętrznosci* o fenomenologii Erosa i analizuje „kobiecość” przez pryzmat symboliki „kruchości”. Kobiecość oznacza ponadto głębokie doświadczenie twarzy Innego, choć jej „czystość wyrazu” zostaje jednocześnie określona przez „ekwiwokację zmysłowości” (*equivocation of the voluptuous*, TI 260).

Filozof podkreśla głęboki związek pomiędzy miłością a zmysłowością. Z drugiej jednak strony, czysto „erotyczne rozmowy” wiodą tylko w stronę zmysłowej sensacji<sup>39</sup>. Jedynie miłość wykraczająca poza zmysłowość przypomina spotkanie z Innym. Rozpoznaje ona bowiem całkowitą, transcendentną zewnętrznosc innego-umiłowanego<sup>40</sup>. Prawdziwa miłość, jak wynika z powyższego, zasadza się na pragnieniu „inności” Innego, która jest nieosiągalna. Istnieje też druga, egoistyczna miłość–wypełniająca się w zmysłowej przyjemności. Nie dąży ona do poznania Innego. Tworzy zaś rodzaj egoizmu, istniejącego pomiędzy dwiema osobami, które nie kochają Innego w sobie, ale kochają samych siebie. Egoistyczna miłość opiera się na implikowanym pragnieniu negocjowania odrębności i „inności” Innego<sup>41</sup>.

Lévinas podkreśla dodatkowo platońskie rozumienie miłości, jako siły wiodącej do idei dobra. Wybór dobra prowadzi nas w rezultacie do nieskończoności. Okazuje się obraniem „tego, co nigdy nie zostało wybrane”<sup>42</sup>. Taka miłość przyczynia się też do odkrycia wymiaru transcendencji–objawiającego jedność poza „totalnością”/całością bytu. Lévinas twierdzi, że zdolność uchwycenia Innego w pryzmacie dobra, jedności i wolności musi zostać rozpoznana jako miłość. Tylko taki rodzaj miłości powoduje, że Inny staje się „widoczny”. Filozof wykracza poza metodę fenomenologii w analizie „ja”, Innego i procesu indywiduacji. Zbliży się raczej w stronę mistycznego pojmowania świata. Afirmuje on miłość, wyrażającą się jako zatroskanie i „lęk o drugiego” (*fear for another*) oraz podtrzymywanie jego egzystencjalnej „kruchości” (*frailty*)<sup>43</sup>.

### **„Ja” i trudna wolność**

Relacja pomiędzy „ja” i Innym nie musi być symetryczna. Nie zawsze opiera się ona też na wzajemności. „Ja” zostaje często niejako zmuszone do

<sup>39</sup> E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 255.

<sup>40</sup> Tamże, s. 254.

<sup>41</sup> Tamże, s. 266. Lévinas pisze: „to love is also to love oneself in love, and thus to return to oneself.”

<sup>42</sup> E. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond the Essence*, trans. by A. Lingis, Dordrecht–Boston, MA 1978, s. 120.

<sup>43</sup> Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 256.

wzięcia odpowiedzialności za drugiego, jeśli nawet drugi nie bierze odpowiedzialności za „ja”. To właśnie „ja” (a nie drugi) ostatecznie definiuje siebie w akcie „brania odpowiedzialności”. „Ja” staje się odpowiedzialny za Innego, wybierając dobro drugiego zamiast siebie<sup>44</sup>.

Zauważmy, że tożsamość „ja” nigdy nie określa się u Lévinasa miarą indywidualnego poziomu świadomości lub samookreśleniem jednostki w świecie. Mierzy się ona poprzez bycie otwartym na „żądanie” drugiej osoby, którą spotykamy „twarzą w twarz”. A więc, bycie odpowiedzialnym to przede wszystkim – bycie odpowiedzialnym za Innego. Zdaniem Lévinasa, etyka musi poprzedzać wszystko – nawet doświadczenie osobistej wolności. Życie w wolności czy niewoli nie jest definicyjnym wyznacznikiem „ja”<sup>45</sup>. Odpowiedzialność określa najpełniej człowieka i to ona prowadzi go „do wolności” albo „od wolności”, pokazując nade wszystko zasady etyki. Etyka, nie metafizyka, staje się więc „pierwszą filozofią”. I nawet, jeśli drugi nie bierze odpowiedzialności za „ja”, takie „ja” musi wziąć odpowiedzialność za drugiego.

„Ja” zawsze powinno być bardziej odpowiedzialne, niż wszyscy inni”<sup>46</sup>.

Można powiedzieć, że „ja” nie wybiera odpowiedzialności za innych, ale zostaje do niej zmuszone. Nie ma ucieczki od odpowiedzialności. Staje się ona wyzwaniem, na które trzeba odpowiedzieć. Niemniej jednak, to właśnie akt „bycia odpowiedzialnym” konstytuuje „ja” jako „bycie dla Innego”. Zgodnie z założeniami Lévinasa, odpowiedzialność sytuująca się przed wolnością może prowadzić do „skończonej wolności” (*finite freedom*). Jest to wolność ograniczona przez Innego, który przemawia do „ja” swoją twarzą i domaga się odpowiedzi. Z drugiej jednak strony, Inny (*cet autre est autrui*) antycypuje absolutną wolność nieskończoności. Wnosi zewnętrżność (*exteriority*), czas-diachronię i coś z tajemnicy, otwierającej na transcendencję...

### **Wnioski**

Lévinas proponuje rodzaj fenomenologii egzystencjalnej, w której istota „ja” zasadza się na relacyjności. „Ja” zostaje zmanifestowane poprzez wprowadzenie symboli, takich jak: diachronia, bezsenność/insomnia, odpowiedzialność, objawienie, cierpienie, kruchość, wrażliwość bytowa, itp. „Ja” jest określane przez wielość pojęć, ponieważ nie jawi się ono jako skończona rzeczywistość i nie posiada ostatecznej definicji. Rozwija się raczej i kształtuje

<sup>44</sup> E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 176.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, dz. cyt., s. 101. Filozof pisze: „The ‘I’ always has one responsibility more than the others”. Podaję w tłumaczeniu własnym.

poprzez relacje z Innym. Ustala własne optymalne znaczenie jako „wydarzenie moralne”. Wpisuje się w horyzont ludzkiego doświadczenia rozpoznanego jako- „życie przeżywane z innymi” (*lived with the others*). A więc, Lévinasowskie „ja” zostaje uwarunkowane w swojej definicji przez „zewnątrzność” (*exteriority*) Innego. Definiuje się tu jako „bycie-dla-Innego” (*being-for the other/ Other*), co też oznacza transcendentalnego Innego lub Boga. Sposób istnienia „ja” jako „bytu dla Innego” nie neguje specyficznej, partykularnej podmiotowości „ja”, ale okazuje się najwyższą formą afirmacji wolności i wartości „ja”. Tak rozumiane „ja” nie może być analizowane, według Lévinasa, przez pryzmat reprezentacyjnej fenomenologii.

Filozof odrzuca tradycyjne pojęcia Husserla i Heideggera, służące opisaniu „ja” i przyjmuje Kartezjańską koncepcję nieskończoności. Taka koncepcja nieskończoności umożliwia Lévinasowi przewyżczenie solipsyzmu. „Ja” Lévinasa” posiada ponadto kruchość w swoim egzystencjalnym byciu. Ujawnia ono swoją bierność (*passivity*) i podatność (*receptivity*) do bycia „zniewolonym” przez Innego. Kruchość bytowa okazuje się paradoksalnie siłą ludzkiego „ja”. „Ja” traci swój wyłącznie indywidualny charakter i rozpoznaje siebie jako „ja” istniejące dla Innego. Lévinas wprowadza elementy judaizmu i mistyki żydowskiej do swojej koncepcji „ja”. Proponuje on rodzaj „etycznej metafizyki” i filozofię, którą zdefiniować należy jako „transcendencję Świętego”<sup>47</sup>.

Sięga przy tym do wielowątkowej, bogatej tradycji myśli żydowskiej oraz przypomina, że „inność Innego jest początkiem wszelkiej miłości”<sup>48</sup>. Spotkanie z Innym wymaga wielorakiego doświadczenia miłości: 1) „miłości bliźniego” oraz 2) „miłości, która ukierunkowuje się na Innego”<sup>49</sup>. Filozof podkreśla przy tym rolę czasu pojmanego jako diachronia. Czas-diachronia ujawnia się w naszym spotkaniu z Innym i prowadzi do Boga, rozumianego jako niezgłębiony i transcendentalny „Inny”<sup>50</sup>. Lévinas przypisuje szczególną, mistyczną rolę bezsenności (*insomnia* w języku łacińskim) i wskazuje na jej integralną rolę w definiowaniu „ja”.

Doświadczana bezsenność sytuuje „ja” w przestrzeni bytu. Jest ona transgresją, definicyjnym momentem i przełomem w statusie egzystencjalnym „ja”. Pomaga w rozpoznaniu podmiotowej tożsamości, kiedy to „ja” prezentuje się

<sup>47</sup> R. Bernasconi, *No Exit. Lévinas' Aporetic Account of Transcendence*, „Research in Phenomenology”, 2005, Nr. 35 (1), s. 101-117. Autor twierdzi, że Lévinas myślał o sobie jako badaczu, zajmującym się bardziej problematyką „transcendencji Świętego” (transcendence of the holy), niż zagadnieniami etycznymi.

<sup>48</sup> D. Moran, *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity*, dz. cyt., s. 330.

<sup>49</sup> E. Lévinas, *Totality and Infinity*, dz. cyt., s. 256.

<sup>50</sup> E. Lévinas, *God, Death, and Time*, dz. cyt., s. 207.

kruche, wrażliwe i wystawione na niebezpieczeństwo odpersonalizowanego bytu. Symbolicznie rozumiana bezsenność wyzwała specyficzną odpowiedź „ja”.

Jest ono czujne, pełne wewnętrznej gotowości i otwarte na spotkanie Innego, wprowadzającego w perspektywę nieskończoności.

### **Bibliografia**

Beavers A. F., *Lévinas Beyond the Horizons of Cartesianism: An Inquiry into the Metaphysics of Morals*, New York 1995.

Bernasconi R., *No Exit. Lévinas' Aporetic Account of Transcendence*, „Research in Phenomenology” 2005, nr 35 (1).

*Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. Bogna Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.

Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J.Margański, Kraków 2008.

Lévinas E., *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Lévinas E., *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, transl. by R. A. Cohen, Pittsburgh 1982.

Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

Lévinas E., *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991.

Marion J.-L., *From the Other to the Individual*, w: *Lévinas Studies. An Annual Review*, Vol. 1, ed. by J. Bloechl and J. L. Kosky, Pittsburgh 2005.

Meir E., *Lévinas Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens*, Jerusalem 2008.

Moran D., *Emmanuel Lévinas. The Phenomenology of Alterity*, w: *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London–New York 2006.

Rosenthal S., *A Time for Being Ethical: Lévinas and Pragmatism*, „The Journal of Speculative Philosophy” 2003, vol. 17, iss. 3.

Stauffer J., Bergo B., *Nietzsche and Lévinas: “after the Death of a Certain God*, New York 2009.

## IN THE CIRCLE OF EMMANUEL LEVINAS'S (OWN) WORDS: A CONVERSATION ON HUMAN EXISTENCE

The article, as declared by the author in the introduction, aims at entering into a dialogue with the philosophical legacy of Emmanuel Levinas, recognizing the findings of the Jewish philosopher on such concepts as the substance of "I", freedom, responsibility, the ethical dimension of a meeting with the Other, the role of transcendence in the world, but also relationships of ethics and love. Levinas, whose development of ideas was influenced by various cultural traditions, combines in his philosophical concept Heidegger's ontology, Husserl's phenomenology, the Cartesian concept of infinity, the tradition of Talmudic writings and biblical traditions. By making use of various traditions, philosophical concepts and principles of existential phenomenology, Levinas creates a new description of the human and his/her existence, based primarily on the analysis of the status of "I". The essence of Levinas's "I", according to the author of the article, is based on relatedness, it is determined by the multiplicity of concepts and does not have a final definition, but is formed through relationships with the Other. The article also discusses the role of time in Levinas' philosophy, understood as diachrony, which introduces the "I" into the space of metaphysics and the experience of God.

**Keywords:** Emmanuel Levinas, the philosophy of the 20th century, existential phenomenology, French philosophers.