

KS. ANTONI JARNUSZKIEWICZ SI

ANALIZA DOŚWIADCZENIA BOGA W „NOWEJ FENOMENOLOGII”

„... ten kwiat, co leci w górze i wieje płatkami
— to motyl, słowo obce —
nie wiesz co to znaczy...”

1. *Nową fenomenologią*¹ nazywam ten nurt metodologiczny w pohusserlo-wskiej fenomenologii, który podejmując najpierw problematykę antropologi-czną, jak w fenomenologii Schelera, dochodzi stopniowo — poprzez podjęcie problematyki etycznej (na różne sposoby u np. Hildebranda, Heideggera czy Sartre’a) i problematyki dialogu i spotkania — do rozkwitu w podjęciu proble-matyki *par excellence* metafizycznej u Emmanuela Lévinasa. Dzieje się to jed-nak już nie na poziomie abstrakcyjnej ontologii zrównującej wszystkie byty po-przez syntezy abstrakcji w totalną całość — i to mimo deklaracji o np. analogii, lecz na poziomie, który Lévinas nazwał „porządkiem etycznym (*éthique*) albo porządkiem świętości (*sainteté*), lub porządkiem miłosierdzia (*miséricorde*), albo porządkiem miłości (*amour*), albo porządkiem umiłowania (*charité*)”².

* Tekst ten był podstawą referatu, wygłoszonego na *Symposium z problematyki współczesnej filozofii religii* 18. 11. 1988 r. w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Signle bibliograficzne:

- EL — François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon 1987.
SP — Antoni Jarnuszkiewicz SI, *Sparazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibili-tà di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Roma 1982.

Teksty Emmanuela Lévinasa:

- AE — *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye 1974.
DI — *De Dieu qui vient à l’Idée*, Paris 1982.
DL — *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976.
EDE — *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1964.
HH — *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier 1978.
TI — *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye 1964.

¹ Używam określenia *nowa fenomenologia* zamiast fenomenologia Emmanuela Lévinasa, po-nieważ myśl Lévinasa jest już w wielu centrach akademickich dobrze znana, a w środowisku krako-wskim za sprawą ks. J. Tischnera już od co najmniej 14 lat, tak że problematyka, a szczególnie me-todologia jego analiz weszła na dobre do stylu filozofowania w tym środowisku, a właśnie głównie na wymiarze metodologicznym zamierzam skoncentrować poniższe refleksje.

² EL, 96.

Nowa fenomenologia to filozofia, w której obecne jest to, co Lévinas nazwał „rewolucją kopernikańską w filozofii”³: „rewolucja kopernikańska, [czyli] sens, którego nie mierzy się przez bycie czy niebycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez sens”⁴, sens struktury etycznej czy lepiej sens osobowej struktury rzeczywistości. W tej perspektywie wymiar osobowej struktury rzeczywistości jawi się jako πρώτη, a jego analiza jako πρώτη φιλοσοφία, *par excellence*⁵ metafizyka, analiza pierwotniejsza od wszelkiej epistemologii⁶, logiki i ontologii. Jest więc już φιλο-σοφία nie u m i ł o w a n i e m jakiejś nieokreślonej mądrości, lecz mądrością bardzo precyzyjnie zakorzoną, mądrością miłości. Perspektywa πρώτη jest więc perspektywą etyczną czy inaczej personalistyczną, stąd Jean Lacroix w *Le personalisme come anti-idéologie*⁷ określił Lévinasa jako największego żyjącego metafizyka inspiracji personalistycznej, który według wyrażenia Stefana Strassera z *Jenseits von Sein und Zeit*⁸, dodał do metody husserlowskiej wymiar głębi, właśnie tej πρώτη etycznej, która rozszczepia fenomen w enigmę — jak Lévinas nazywa fenomen, którego nie da się w żaden sposób ująć w pojęcie czy ideę. Ten więc porządek etyczny⁹ czy, jak go nazywa Lévinas, porządek miłości¹⁰ jest sensem, który konstytutywnie determinuje, konstytuuje bycie. I to jest rzeczywiście rewolucja kopernikańska w filozoficznej problematyce, także tej epistemologicznej.

Jeżeliby więc z drugim, szczególnie z *par excellence* Drugim (Autrui), jakim jest Bóg, ujmować jedynie w kategoriach (1) ontologicznych, (2) numerycznych (estetycznej, jak ją zakwalifikował ks. Tischner) lub (3) dialogicznych, to owa opisywana przez Lévinasa etyczność czy sakralność nie mieściłaby się w żadnej z tych kategorii. Rodzi się konieczność wyróżnienia kategorii bardziej podstawowej od kategorii ontologicznej i kategorii antropologicznych, kategorii (4) metafizycznej. Nie są bowiem pierwsze ani analizy sterowane pytaniami ontologicznymi, ani tymi o przyczyny bytów przygodnych, ani tymi

³ HH, 82.

⁴ AE, 166.

⁵ W tekście tym aż nazbyt często używane są takie dookreślenia jak *swoisty*, *par excellence*, *sui generis* czy *sui iuris*. Nie będzie to jednak manierą, której źródłem jest *unikanie trudu pojąć*, lecz użyteczny zabieg metodologiczny przy tłumaczeniu języka Emmanuela Lévinasa, języka uwikłanego w polemikę ze stylizacjami Husserla i Heideggera, na język niepolemiczny. Uczciwiej jest więc zaznaczyć, gdzie albo terminologia użyta przez Lévinasa ma *sui iuris* znaczenie, albo gdzie użyta przeze mnie terminologia werbalnie nie jest zgodna z terminologią Lévinasa, jest jej tłumaczeniem na język wolny od polemiki.

⁶ W refleksji idącej po tropie analiz zapoczątkowanych przez Lévinasa nie ma miejsca na żadną *metafilozofię*, to właśnie filozofia, filozofia pierwsza ma w sobie ów wymiar metarefleksyjny uwikłany od razu w pierwsze analizy.

⁷ Paris 1972.

⁸ *Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*. Den Haag 1978, 124.

⁹ Etyką nazywa Lévinas relację „między terminami, które nie są połączone ani przez syntezę zrozumienia, ani przez relację podmiotu i przedmiotu, a mimo to jeden waży, jest znaczący dla drugiego, czy też odeń zależy i są one połączone przez intrygę, której wiedza nie mogłaby ani wyczerpać, ani wyjaśnić” (EDE, 225, nota 1).

¹⁰ Zob. EL, 96.

przejętymi przez Heideggera od Leibniza i skryształowanymi w pytanie *dla czego istnieje raczej w ogóle coś niż raczej nic*¹¹, ani wreszcie analizy sterowane pytaniami wzbudzonymi przez różne fenomeny antropologiczne. Wszystkie te pytania pozostają bez satysfakcjonującej odpowiedzi, jeżeli nie padnie najpierw odpowiedź na pytanie metafizyczne, także o naturę więzi z Bogiem.

2. Co to jest jednak metafizyka? Lévinas unika rozważań metodologicznych i wypowiada się wyraźnie w tej sprawie dopiero zagadnięty wprost przez interlokutorów, jak podczas rozmowy przy okazji odbierania w Lejdzie dyplomu doktora honoris causa. Mówi tam, że „ci, którzy w czasie całego swojego życia pracowali nad metodologią napisali wiele książek, które zastępują książki bardziej interesujące, jakie mogliby napisać”¹². Następnie metodę swoich analiz metafizycznych określa jako *sui generis* (a właściwie *par excellence*) drogę wzniosłą i słającą (*via eminentiae*)¹³. Chodzi mu o *sui iuris* radykalną „obiektywność”, o radykalną zewnętrżność; opisy nie czerpią swych nazw z definicyjnych odniesień do już znanych fenomenów, lecz choć słowa używane pochodzą z języka potocznego, ich *emfatyczne* czy *hiperboliczne* czy — jak to jeszcze inaczej nazywa Lévinas — *wyostrzone*¹⁴ użycie pochodzi z całkiem nowego doświadczenia, które jest jedynym i *de facto* pierwszym źródłem ich sensu. Wzniosłość (*eminentia*) tego sensu nie płynie z dookreśleń sensu banalnego przymiotnikami, które wskazywałyby kierunek zmiany znaczeń, lecz nie radykalną zmianę sensu tych słów, ale z nowego w stosunku do banalnego, w sobie samym wzniosłego doświadczenia, doświadczenia *par excellence* z jego *par excellence* oczywistością czy fenomenalnością. Z tego wzniosłego doświadczenia wzniosłej rzeczywistości czerpią swoje pierwotne, swoje *par excellence* πρῶτη znaczenia słowa metafizyczne i religijne; znaczenia już nie metaforyczne, analogiczne tylko i abstrakcyjne, lecz znaczenia istotne. Znaczenie słów metafizycznych nie tworzy się w żaden sposób w naszym umyśle, lecz w nim się tylko rodzi, a rodzi się ono w kontakcie z rzeczywistością — jak ją nazywa Lévinas — *z e w n ę t r z n ą*¹⁵, i to w kontakcie bezpośrednim z nią.

3. Absolut, Nieskończone czy Bóg i jego istnienie (transcendencja absolutna) nie jest więc hipotezą, poznawczym postulatem prawdy poznania, lecz prawdą bycia, faktem, fenomenem pierwszym, nie jest postulowanym przedmiotem potrzeby szczęścia, miłości, życia wiecznego czy logiki (np. wymogu jakiejś nieokreślonej racji dostatecznej), lecz jest *sui iuris* „przedmiotem” szczególnego rodzaju pragnienia. Jest nie tyle Pierwszą Przyczyną, Najwyższym i Ostatecznym Celem czy Czystym Istnieniem albo Istniejącym — lecz Upagnionym (czy Ukochanym). Pragnienie to, zwane metafizycznym czy też

¹¹ „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?” za G. W. Leibniza pytaniem „pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?” (*Principes de la nature et de la grâce*).

¹² DI, 143.

¹³ Zob. DI, 139 — 142.

¹⁴ Zob. DI, 139 — 142.

¹⁵ Określenia tego używa Lévinas już w podtytule TI.

pragnieniem Nieskończonego czy Niewidzialnego albo pragnieniem etycznym, jest swego rodzaju doświadczeniem źródłowym, szczególnego rodzaju fenomenem, który jest *enigmą* dla zmysłów i dla rozumu i jego scalających kategorii. Oczywiście etyczna rządzi się innymi prawami niż oczywiście zmysłowa czy oczywiście apodyktyczna rozumu. Nie znaczy to, że jest ona irracjonalna. Jej *logos* jest bardziej podstawową racjonalnością i jej oczywiście jest *enigmą* tylko dla umysłu oceniającego prawdę i jej pewność według miary rozumności apodyktycznej, której ideałem jest jasność całości. Zrozumieć znaczy w logice apodyktycznej — scalić. Ideałem takiej rozumności jest nie tyle prawda rzeczywistości, prawda Bycia — jakby powiedział Heidegger — lecz prawda poznania, której głównym dynamizmem jest zadanie poznania całości (*All*). Poznać znaczy w tej logice podnieść wszystko do jasności myślenia formalnego, którego istotą jest unifikująca wszystko jedność całości; *t o t a l n o ś ć*. Całość taką osiąga się tylko w systemie abstrakcyjnych pojęć i dotyczących ich sądów. Cała rzeczywistość nie poddająca się abstrakcji jawi się w takiej logice jako niejasna, mętna, enigmatyczna, irracjonalna i absurdalna quasi-rzeczywistość, o której może mówić, dla wielu po prostu bełkotać czy bredzić poeta, a właściwie powinno się o niej milczeć. Wymyka się ona ideałowi apodyktyczności uznanemu często za ideał naukowej racjonalności. Czyż jest ona jednak irracjonalna czy też intelekt włada także typem racjonalności innym od racjonalności totalizującej poprzez redukcję do całości? Jeżeli rzeczywistość, mimo iż stanowi *sui generis* *u n i v e r s u m*, jest nieprzewycięzalnie mnoga, to jak można tę mnogość uchwycić? Jak można ją poznać, analizować i o niej mówić?

4. Lévinas ten związek z nieprzewycięzalnie mnogim nazywa miłością. O ile odpowiedzialność za to co nieprzekraczalnie inne podkreśla w świadomości ważność drugiego, wobec której nie można pozostać obojętnym¹⁶, o tyle „miłość idzie dalej, jest stosunkiem z kimś jedynym”¹⁷, kogo nie da się w żaden sposób przywłaszczyć poznawczo, kogo nie można przetworzyć na pojęcie, przedstawić, zdefiniować przez referencje. *J e d y n o ś ć* jest dla pojęcia nieuchwytna. Można ją mimo to nazwać, nazwa to jednak będzie bardzo szczególna, jak słowo *par excellence* liturgii, które uobecnia rzeczywistość oznaczaną. Nie da się jej wmontować w żadną całość.

Rodzi się tu pytanie o możliwość analogii w mówieniu o jedyności drugiego; analogii która umożliwiłaby ujęcie w normy ogólne prawidłowości, w które uwikłana jest jedyność. Inaczej, czy może istnieć sprawiedliwość, a więc i powszechnie obowiązujące normy opisujące sytuację każdej jedyności; czy można porównywać jakoś to co jedyne i nieporównywalne. Lévinas opisując radykalną *asymetrię* w stosunkach między *ja* a *Drugim*, opisuje także odniesienia do *trzeciej* postaci, która na innej już płaszczyźnie niż bezpośredni stosunek

¹⁶ Lévinas używa tu określeń tak mocnych, jak *obsesja*.

¹⁷ EL, 96.

między *ja* a *drugim* zabezpiecza swoją mediacją to, czemu mogłaby zagrozić symetria stosunku. Trzeci (Absolut czy trzeci człowiek będący osobą znaczącą) zabezpiecza w bliskości transcendencją *moją* i *drugiego* przed immanentyzacją. *Trzeci* jest świadkiem, że nie tylko sam *drugi*, ale i *ja* nie jestem tylko przedmiotem *drugiego* ze mną relacji, ale że i *ja* jestem kimś jedynym niezależnie od tej relacji z *drugim*. *Trzeci* broni tym świadectwem etycznego (metafizycznego) statusu mojego *ja* w relacji z *drugim*, broni mojego *ja* przed samowolą *drugiego*. Moje *ja* jawi się w obliczu tego świadectwa jako *ja metafizyczne*. Język etyczny czerpie swoją powszechność nie tyle z ogólności pojęć, których litera jest zaledwie okazją dla ducha-ethosu, lecz z powszechności samego bezpośredniego doświadczenia tej etycznej sytuacji, w której *Trzeci* — trzecia postać dramatu — absolutyzuje *dobroci* więź między postaciami dramatu, między *mną* a *drugim*. Język więc etyczny unika zarówno kazuistyki zatrzymującej się na poszczególnej sytuacji, bezradnej wobec tego co istotne, jak również porównywania tego co nieporównywalne poprzez użycie pojęć ogólnych i tym samym abstrakcyjnych. Język etyczny ma charakter mądrościowy, jest komunikacją w ramach żywego (nie zneutralizowanego abstrakcją) doświadczenia, w ramach żywej miłości, a nie pojęć o niej. Stąd filozofia i jej język jest mądrością (σοφία) zanim jest nauką (ἐπιστήμη) czy choćby wiedzą (γνώσις). Słowa etyczne są słowami w pełnym tego słowa znaczeniu pierwszymi i każde z nich ma w sobie istotne — choć nie na sposób pojęcia ogólnego — odniesienie do *trzeciego* wpisane istotowo w każde metafizyczne doświadczenie; nazwy uobecniają — jak w liturgii — triadyczne doświadczenie. Bliźni to nie tylko *ty*, lecz to *Drugi* (*Aurui*) zawsze aktualnie odniesiony do *trzeciej* absolutnej postaci sytuacji etycznej¹⁸. Takim trzecim absolutnie innym jest nie tylko osoba ludzka, ale przede wszystkim Bóg, a człowiek właśnie o ile jest Absolutu „ambasadorem”. Doświadczenie Boga nie da się zamknąć w prawdę poznania, jest ono obecne i dostępne dla analizy wyłącznie jako prawda bycia, a jeżeli jako prawda poznania, to w semickim tego terminu znaczeniu; jako prawda miłości (*emet*).

5. Bóg umysłowi myślącemu według reguł wyłącznie apodyktycznych, jawi się jako *tremendum et fascinatum*. *Numinosum* (*numen*), boskość wskazuje szczególny „przedmiot” doświadczenia, który pociąga jakoś do siebie, fascynuje i jest ważny, lecz nie mieści się w żaden system pojęciowy. Wskazuje na rzeczywistość tak wzniosłą, że nie da się jej ująć sprowadzeniem do czegokolwiek już poznanego. Nie da się więc tej wzniosłości niczym zdefiniować. Można w nią zostać tylko wtajemniczonym, zainicjowanym i dopiero potem, we wspólnocie wtajemniczonych, analizować. Żadne pojęcie nie da się przerobić

¹⁸ O triadycznej strukturze sytuacji etycznej cfr. SP, 41—344 a także A. Jarnuszkiewicz SI, *Emmanuela Lévinasa metafizyka spotkania*, [w:] *Teksty filozoficzne: „Twarz Innego”*, Kraków 1985, s. 154—165; *Krytyka rozumu dialogicznego*, [w:] *Teksty filozoficzne: „Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne”*, Kraków 1987, s. 164—177; *Kryjówka nadziei*, „Znak” 309 : 1980 s. 343—355.

uwzniaślającym przyniotnikiem na pojęcie uchwytną tę rzeczywistość. Z tej wzniosłości właśnie płynie sens fascynacji obecnością tej rzeczywistości, ale fascynacji uwikłanej w owo *tremendum*; rzeczywistość boska jest odpychająca, często nawet budząca lęk, grozę i odrazę, bo nieprzezwyčajalnie obca. Choć inności boskiej nie da się w żaden sposób oswoić (choćby tylko poznać — i tym właśnie perspektywa ta różni się od syntezy gnostycznej¹⁹) czy przezwyciężyć, to wolno spytać czy samą tę jej odpychającą obcość można w jakiś sposób przezwyciężyć. Czy ta obcość znaczy li tylko ateizm, jak prowokacyjnie określa tę sytuację Lévinas, nieprzekraczalne *à-Dieu*, osobność (*Abgeschiedenheit* Mistra Eckharta) w sensie braku obecności Boga, a więc konsekwentnie wobec niego postawę co najmniej agnostycyzmu? Czy też w tej *sui iuris* nieobecności jawi się jakaś szczególna możliwość bliskości?

Lévinas pisze: „Odnosić się do absolutu jako ateści znaczy przyjąć absolut oczyszczony z przemocy sakralności. W wymiarze wzniosłości, w którym jawi się jego świętość — czyli jego separacja — nieskończone nie oślepia zwróconych na niego oczu. [Nieskończone] mówi, nie ma formy mitycznej, której nie można by stawić czoła i która trzymałaby mnie uwięzionym w swoich niewidzialnych sieciach. Nie jest numinosum: ja które zbliża się do niego nie jest ani unicestwione przez ten kontakt, ani wyrwane poza siebie, lecz pozostaje odseparowane i zachowuje swój dystans. Tylko jestestwo ateistyczne może stanąć przed Innym i od razu wywikłać się (od *absolvere* — A. J.) z tej relacji. Transcendencja odróżnia się od zjednoczenia z transcendentnym poprzez partycypację. Relacja metafizyczna — idea nieskończonego — łączy z noumenem, które nie jest numinosum. (...) Aby przyjąć objawienie, trzeba jestestwa które byłoby zdolne być interlokutorem, jestestwa odseparowanego. Ateizm warunkuje prawdziwą relację z Bogiem *καθ'αὐτό*. Lecz ta relacja jest różna zarówno od obiektywizacji jak i od partycypacji. (...) Bóg niewidzialny nie znaczy tylko Boga niewyobrażalnego, lecz Boga dostępnego w sprawiedliwości. (...) Relacja przedmiot—podmiot nie odzwierciedla tej relacji. (...) Relacja metafizyczna rozgrywa się w stosunkach etycznych. Bez ich znaczenia wziętego z etyki, pojęcia teologiczne pozostają puste i formalne”²⁰.

Lévinas widzi doświadczenie religijne nie tyle jako *numinosum*, relację jakby tylko emotywną z jakąś ciemną, obcą, groźną neutralną (dobrą i złą ja-

¹⁹ Poznanie miłości to kontemplacja różna od gnozy, w której nieprzekraczalny dystans pomiędzy osobami, różnymi punktami odniesienia poznania, szczególnie pomiędzy podmiotem poznającym a Absolutem — chce się zastąpić syntetyczną jasnością wiedzy (*γνώσις*) czy tym bardziej nauki (*ἐπιστήμη*). Kontemplacja idzie inną drogą niż gnoza, jest poznawczą w najmocniejszym tego słowa znaczeniu obecnością (właściwą miłości *περιχώρησις*) we wszystkich punktach odniesienia na raz bez sprowadzania ich poprzez proces poznania do np. wiedzy podmiotowej. Czas wizji kontemplatywnej czy teoretycznej (*θεωρία*), jak opisuje to Lévinas, to nie synchronia pojęć, lecz wieczność czy transchronia, w której radykalna diachronia postaci dramatu etycznie nie zostaje naruszona mimo najwyższej bliskości. W tej perspektywie podmiot poznający — jeżeli chcemy używać tego dwuznacznego określenia — będąc *par excellence* substancją, transcendencją niesprowadzalną do innych, jest zarazem relacją, a nie tylko jest w relacji czy ma relację do innych.

²⁰ TI, 49 — 51; zob. DL, 39. 79.

kość naraz) mocą, która zdaje się być świętą przemocą, zdolną nie tylko oślepić nas, lecz także wchłonąć czy unicestwić — lecz poprzez *ideę Nieskończonego*, jako *νοούμενον*, relację z rzeczywistością dostępną intelektowi, poznawalną w najmocniejszym tego słowa znaczeniu²¹, jawiącą się jako Dobroć²², dobroć miłości. Dokonało się jakby przejście od bojaźni, co jest początkiem mądrości, do samej już mądrości, do zażyłej więzi między przyjaciółmi, w której miejsce bojaźni zajęła ufność²³. *Philosophia* — mądrość miłości.

6. Sytuacją uprzywilejowaną analizy relacji etycznej z Bogiem jest sytuacja graniczna stworzenia *ex nihilo*²⁴, w której wybranie etyczne jawi się jako relacja konstytutywna; doświadczeniem źródłowym tej relacji jest to, co Lévinas nazwał pragnieniem metafizycznym. „Pragnienie metafizyczne ma inne [niż potrzeby] dążenie — pragnie ono tego, co [kryje się] *poza* (*au-delà*) tym wszystkim, co mogłoby po prostu je spełnić. Pragnienie to jest jak dobroć — to, co Upragnione, nie dopełnia go, lecz właśnie draży. Hojność karmiona przez Upragnione to — w tym sensie — relacja, która nie polega na zniknięciu dystansu czy na zbliżeniu lub, by jeszcze lepiej ująć istotę hojności i dobroci, to stosunek, którego pozytywność pochodzi z oddalenia, z separacji (...) Niewidzialność nie wskazuje na nieobecność stosunku; implikuje ona stosunki z tym, co nie jest dane i czego nie ma w żadnej idei. Wizja jest zgodnością idei i rzeczy: pojmowanie (*compréhension*), które scala. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności tejże, lecz to, że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładającego miarę do bytów — bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. Metafizyka pragnie Innego nie na sposób głodu, który się zaspokaja, pragnienia, które się gasi czy zmysłów, które się nasycy — pragnie Innego poza wszelkim zaspokojeniem i bez możliwości, aby ciało mogło wykonać jakiś gest dla zmniejszenia pożądania, bez możliwości naszkicowania jakiejś znanej pieszczoty czy wynalezienia jakiejś nowej. Pragnienie bez zaspokojenia, które ściśle rzecz biorąc rozumie (*entend*) oddalenie, inność i zewnętrżność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (*entendu*) jako inność kogoś Drugiego (*Autrui*) i to inność Najwyższego. Sam w ogóle wymiar wysokości²⁵ zostaje otwarty właśnie przez pragnienie metafizyczne. W fakcie zaś, że ta wysokość nie jest już niebem lecz Niewidzialnym, jest właśnie samo wywyższenie wysokości i jej nobilitacja. Umierać dla Niewidzialnego — oto metafizyka. Nie znaczy to wcale, że pragnienie może się obejść bez aktów. Rzecz w tym, że owe akty to ani spożywanie (*consomation*),

²¹ Zob. TI, 49 — 52.

²² TI, 268 — 269.

²³ Łk. 1. 68) 79.

²⁴ Zob. TI, 77 — 78 i SP, 304.

²⁵ „Jestem niezdolny przyznać, czy byłaby jakaś inna dyscyplina zwracająca wzrok duszy w górę, jak tylko ta, która traktuje o rzeczywistości niewidzialnej” (Platon, *Republika*, 529 b; zob. TI).

ani pieszczota, ani liturgia”²⁶. „Prawdziwym pragnieniem jest to, którego Upragnione nie spełnia lecz pogłębia. Ono jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiejś ojczyzny zagubionej czy do zagubionej pełni, nie jest nostalgią powrotu — nie jest nostalgią. Jest brakiem w jestestwie, które jest zupełnie i któremu nic nie brakuje”²⁷. „To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową”²⁸. „Porządek Pragnienia — relacji między obcymi, którzy nie brakują sobie wzajem — pragnienia w swej pozytywności — ustala się poprzez ideę stworzenia z niczego. Rozwiewa się więc płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna się możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji. (...) Idea stworzenia ex nihilo wyraża więc wielość nie zjednoczoną w jakąś całość (*totalité*)”²⁹.

7. Religia więc, doświadczenie Boga i więź z nim jawią się jako więź nie tyle z postulatem takiej czy innej potrzeby czy postulatem jakiejś nieokreślonej racji dostatecznej, nie jako odpowiedź na pytanie o istnienie Boga, lecz jako więź z Upragnionym. Ta więź ma charakter bliskości nietotalitarnej między elementami jakiejś całości, nie jest także wynikiem jakiegoś *chcę* samostanowienia ani *chcę* akceptacji, lecz raczej *zgody* właściwej pragnieniu etycznemu. Jest to bliskość postaci dramatu etycznego, których transcendencja jest nieprzewycięzalna. Jest to więź, która jest dramatem czy *intrygą*³⁰ o strukturze triadycznej. Lecz opis tej struktury to osobny temat, który już został gdzie indziej prześledzony³¹.

L'ANALISI DELL'ESPERIENZA DI DIO NELLA „NUOVA FENOMENOLOGIA”

Riassunto

Il testo tratta dell'esperienza di Dio nella nuova fenomenologia e parte dalle analisi e dalla metodologia di Emmanuel Lévinas. Esso sviluppa specialmente il nuovo modo di impostare il metodo di *via eminentiae*. Con aiuto di questo procedimento metodologico si può analizzare meglio il significato della rivoluzione copernicana in filosofia proclamata da Lévinas, secondo cui non si determina il senso partendo dall'essere o dal non'essere, ma al contrario, è l'essere che viene determinato dal senso. Il livello del senso è *eminente*, e ed ha carattere etico. L'esperienza del divino non comincia con il postulato di un oggetto del bisogno religioso, ma con l'esperienza immediata ed eminente della Bontà. Questa esperienza non ha carattere numerico ma quel-

²⁶ TI, 3 — 5.

²⁷ EDE, 175.

²⁸ TI, 34.

²⁹ TI, 77 — 78.

³⁰ Zob. EDE, 198 — 199, 225 nota 1.

³¹ Zob. przypis 18.

lo noumenico che si svela nella situazione drammatica del annodamento di tre personaggi del dramma etico: del *io*, del *tu* umano e del *terzo* divino. Il Bene di carattere noumenico non è l'oggetto di nessun bisogno, ma viene percepito nel contesto del desiderio metafisico che è il desiderio del Infinito. Questo desiderio mostra la possibilità di intendere un alterità radicale, colta fuori di ogni contesto e analogia.