

KS. JÓZEF TISCHNER

ŚLADAMI NIESKOŃCZONEGO W kręgu myśli E. Levinasa

Polskie słowo „doświadczenie” składa się z dwóch słówek: „do” i „świadczanie”. Pierwsze słówko wskazuje na dążenie, drugie na świadczanie. Wzięte razem znaczą: dochodzenie do świadectwa. Biorąc pojęcie doświadczenie wedle etymologii słowa, trzeba powiedzieć, że dane nam jest tylko jedno rzetelne doświadczenie — doświadczenie w pełnym tego słowa znaczeniu — doświadczenie innego człowieka, spotkanie z nim. Doświadczamy innego, dochodząc do świadectwa, czyli doświadczając zarazem siebie. Wszelkie inne rodzaje doświadczeń — czy to doświadczenie rzeczy czy siebie — są jedynie pomniejszoną odmianą doświadczenia innego.

Doświadczamy innego, spotykając go. Spotkać, to coś więcej niż mieć świadomość, że inny jest obecny obok mnie lub przy mnie. Wmieszany w uliczny tłum mam świadomość, że obok mnie są inni ludzie, co jednak nie znaczy, że ich spotykam. Spotkanie jest wydarzeniem. Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę przestrzeni obcowań. Ten, kto spotyka, wykracza — transcenduje — poza siebie i to w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę Ty innego) i ku temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed „Nim” — tym, który wymaga świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać, to do-świadczyc transcendentni.

Sprawa transcendentni i spotkania wymaga wnikliwej analizy. Podejmuje rysujący się tu problem, pragnę nawiązać do poglądów E. Levinasa — ostatniego z wielkich filozofów dialogu, który w nawiązaniu do myśli F. Rosenzweiga i w polemice z E. Husserlem i M. Heideggerem wprowadza sprawę świadectwa w samo jądro filozofii. Do-świadczanie innego nie może już być traktowane jako jedno z wielu doświadczeń tego, co znajduje się poza człowiekiem, ale jako doświadczenie kluczowe, od którego zależy sens świata. Zgłębienie znaczenia owego doświadczenia pociąga za sobą potrzebę przeprowadzenia krytycznej refleksji nad tradycją europejskiej filozofii. Levinas odsłania przepaść nie do pokonania między tym, co nazywam filozofią sceny a tym, co nazwałem filozofią dramatu. Jest pod tym względem wiernym spadkobiercą myśli E. Rosen-

zweiga, który w swej krytyce Hegla dowodził niemożliwości filozofii opartej na idei bytu *resp.* bycia. Nawiązanie do Levinasa nie oznacza jednak ani bezkrytycznego przyjęcia jego poglądów, ani konieczności ich pełnego referowania, lecz znaczy raczej pragnienie oddania pełnej sprawiedliwości inspirującej sile tego dzieła.

Poza analizami Levinasa są obecne wielkie teksty biblijne, wśród których na pierwszym miejscu znajduje się opowieść o Abrahamie. Bóg wzywa Abrahama, aby porzucił ziemię, w której się zadomowił, i szukał sobie innego miejsca w świecie. Boże wezwanie wzbudziło nadzieję a nadzieja sprawiła wędrówkę. Jakże inaczej wygląda wędrówka Abrahama, niż opisana w innym świecie kulturowym wędrówka Odysa. Odys idzie ku ziemi, którą kiedyś opuścił, którą znał i pamiętał. Abraham wędruje ku ziemi obiecanej, której nigdy nie widział. Odys kieruje się gwiazdami, jak żeglarz, Abraham wskazaniem ludzi, którzy nawiedzają go jako posłańcy Nieskończonego. Stąd rozmaita wartość spotkań z innymi — u Odysa inni są raczej przeszkodą na drodze, u Abrahama są śladami pozostawionymi przez Boga. Wedle Levinasa inny dochodzi do nas dzięki „epifanii twarzy”. Twarz innego jest śladem Boga. Przyjmować innego, znaczy: zbliżyć się ku Bogu. Zbliżyliśmy się ku Bogu, dając świadectwo innym. Takie wykraczanie poza siebie ku innemu i ku Bogu jest „transcendowaniem” w sensie istotnym, różnym od tego, o jakim mówi ontologia, czyli filozofia sceny. Idzie tu o wykraczanie ku czemuś, co jest „całkiem inne”, czego nie można opisać przy pomocy kategorii przedmiotowych (to, ono), związanych z trzecim przypadkiem czasownika „być”. To „całkiem inne” uobecnia się w twarzy innego i wzywa w imię czegoś, co jest „poza bytem i niebytem”.

Słowem kluczowym opisującym spotkanie jest „twarz”. Rzeczy mają wyglądy, ludzie mają twarze. Rzeczy „zjawiają się”, twarze „objawiają się”. Twarze są śladami Boga. Ku czemu prowadzą? Jakie dramaty otwierają przed nami?

TWARZ INNEGO

Czytamy u Levinasa: „Nie wiem, czy można mówić o ‘fenomenologii’ twarzy, skoro fenomenologia opisuje to, co się przejawia. Podobnie stawiam sobie pytanie, czy można mówić o spojrzeniu skierowanym na twarz, albowiem spojrzenie jest poznaniem, percepcją. Myślę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny... Istnieje przede wszystkim sama szczerłość twarzy, jej szczerza ekspozycja, bez ochrony. Skóra twarzy pozostaje w najwyższym stopniu naga, w najwyższym stopniu obnażona. Najbardziej naga, jakkolwiek nagością dostojną. Także najbardziej obna-

żona: w twarzy zawarte jest istotne ubóstwo. Dowodem na to jest fakt, że usiłuje się zamaskować to ubóstwo, przyjmując pozy, postawę pewności siebie. Twarz jest wystawiona, zagrożona, jakby zapraszała do aktu przemocy. Jednocześnie jest tym, co zabrania nam zabijać”. I dalej: „Nie zabijaj”, to pierwsze słowo twarzy. Teraz to już polecenie. W przejawie twarzy zawarte jest pewne przykazanie; jakby mówił do mnie nauczyciel”¹.

Przytoczona wypowiedź pochodzi z wywiadu, jaki przeprowadził z Levinasem Ph. Nemo. Wywiad miał na celu udostępnić szerzej publiczności poglądy, wyrażane często językiem nazbyt hermetycznym. Levinas powraca wielokrotnie do pytania o twarz innego, rozkładając rozmaicie akcenty odpowiedzi. Nie zawsze widać dość jasno, co dla samego Levinasa jest mniej a co bardziej istotne. Inaczej jest w tekście wywiadu. Tutaj mówi się prosto o tym, co najprostsze i najbardziej podstawowe. Uczynimy zatem tekst wywiadu nicią przewodnią naszych analiz myśli Levinasa.

Z pewnością twarz innego nie jest „zjawiskiem” w klasycznym sensie tego słowa — nie jest fenomenem, poza którym miałyby się ukrywać jakaś rzecz sama w sobie. Mimo to twarz jest nam jakoś dana — dana jako dar, jako obecność, jako „przytomność” ku mnie lub na mnie skierowana. Nie znaczy to, że uświadamiamy sobie jasno i wyraźnie swoistość owego „daru”. Filozofia totalistyczna, dążąca do tego, by objąć całość rzeczywistości przy pomocy pojęcia bytu i pojęć jemu pochodnych, sprawiła, że staliśmy się głusi i ślepi na twarz innego. Obowiązkiem filozofii jest uleczyć nas z naszej ciasnoty. W tym szerszym sensie filozofia Levinasa jest jakąś fenomenologią — myślą, która chce pozostawać w bezpośredniej bliskości doświadczenia. Co wcale nie musi pociągać za sobą twierdzenia, że twarz jest takim samym fenomenem jak fenomen przedmiotu.

Twarz innego jest nam *d a n a*. Można wskazać na moment czasowy, w którym dopełnia się „epifania twarzy”. Twarz bowiem jest dana właśnie w „epifanii” — „Objawieniu” czy „ujawnieniu”. W epifanii inny ukazuje swą prawdę. Staje przed nami jako taki, obnażony i ziszczony, nakazujący i zobowiązujący. Nie znaczy to, że w ten sposób poznajemy z innego coś, co daje się wyrazić w sądzie. Epifania twarzy nie przynosi żadnej wiedzy w potocznym sensie tego słowa. Tym, co przynosi, jest inny — inny jako taki, czyli jako prawdomówny. Dlatego jest on naszym nauczycielem, naszym mistrzem. Czytamy: „W przejawie twarzy zawarte jest pewne przykazanie; jakby mówił do mnie nauczyciel”². Nie dość tego: twarz objawia się w ten sposób, że wybiera. Epifania twarzy nie jest

¹ E. Levinas, *Éthique et Infini*, Fayard 1982, s. 89 n.

² Tamże, s. 91—92.

objawieniem wszystkiego wszystkim, lecz objawieniem prawdomównego wybranemu. Co mówi prawdomówny wybranemu? Mówi: „nie zabijesz mnie”.

Dalsze opisy wymagają pewnego uporządkowania. Rysują się przed nami trzy paralelne drogi: trzeba opisać „twarz jako twarz”, trzeba opisać horyzont, dzięki któremu twarz może być dana, trzeba opisać ludzki podmiot — Ja, o ile jest ono zdolne do przyjęcia objawienia twarzy. Ale trzy te drogi krzyżują się między sobą tak, że nie można wytyczyć wyraźniej granicy między nimi. Dlatego pamiętajmy, że podejmując kolejno stojące przed nami tematy, mimo woli dokonujemy rozbicia pierwotnej całości.

TWARZĄ W TWARZ

Francuskie słowo „visage” sugeruje, że twarz jest zasadniczo widzialna. Czy oznacza to znane z Platona uprzywilejowanie wzroku? Wręcz przeciwnie. Twarz jest tym, co bardziej daje się słyszeć niż widzieć. W istocie rzeczy jednak nie chodzi o wzrok, ani o słuch, lecz o ujawnienie czegoś, co wykracza poza sferę zmysłowości. Mówi Levinas: „Myślę, że dostęp do twarzy jest od razu etyczny. Kiedy widzi pan nos, oczy, czoło, podbródek, i może je pan opisać, zwraca się pan ku bliźniemu jak ku przedmiotowi. Najlepszym sposobem spotkania bliźniego jest niezauważenie nawet koloru jego oczu! Kiedy obserwuje się kolor oczu, nie pozostaje się w relacji wspólnotowej z bliźnim. Zapewne, relacja z twarzą może być zdominowana przez percepcję, lecz to, co specyficznie jest twarzą, nie sprowadza się do percepcji”³. Objawienie potrzebuje materii, którą mogłoby się posłużyć. Ale nie zamieszkuje tej materii, jak rzecz „zamieszkuje” swój przejaw. Twarz znaczy. Nie tak jednak jak znaczą znaki, symbole, metafory. Twarz jest śladem. Co to znaczy, być śladem?

Zanim odpowiem na to pytanie, przytoczę tekst pochodzący z pracy S. Mosésa o F. Rosenzweigu i jego koncepcji twarzy. Levinas napisał, że myśl Rosenzweiga jest tak głęboko i tak wszechstronnie obecna w jego filozofii, iż nie sposób jej nawet sygnalizować cytatami. Komentarz Mosésa rzuca snop światła na wagę i miejsce problemu. Czytamy: „To właśnie w twarzy ludzkiej objawia się prawda boża. Najwyższe doświadczenie mistyczne miesza się z wizją twarzy bliźniego. Gdy Rosenzweig stara się pokazać, że struktura twarzy ludzkiej powtarza symbolicznie figurę gwiazdy, czyni to po to, by wykazać, iż w niej stwarza się ostateczny sens bytu. Pierwszy trójkąt, uformowany przez czoło i dwa policzki lub jeszcze przez nos i dwoje uszu, czyli przez organy czystej pasywności,

³ Tamże.

konstruuje maskę, elementarną podstawę twarzy. Drugi trójkąt, odwrócony w stosunku do poprzedniego, wyznaczony przez dwoje oczu i usta, nakłada się na pierwszy i nadaje twarzy wyraz ruchu i życia. Oczy, organy otwierania się i spoglądania, dzięki którym możliwy jest dwojaki stosunek do tego co widzialne — receptywny i ekspresyjny, symbolizują stworzenie i objawienie; usta — organ milczenia i mowy, żywego słowa i pocałunku, które oznaczają w symbolice biblijnej najwyższe spotkanie człowieka z Bogiem na drodze dwóch doświadczeń granicznych — objawienia mistycznego i śmierci, są metaforycznym przedstawieniem odkupienia”⁴. Opisy Levinasa nie powtarzają jednak z pełną dokładnością zarysowanej przez Mosésa koncepcji Rosenzweiga. Jak zobaczymy, Levinas zwraca uwagę przede wszystkim na pasywną stronę twarzy.

Twarz, która się objawia, mówi. Co mówi? Mówi: „Nie zabijaj”. Inny mi słowy: nie czyn tego, co możesz uczynić z każdym innym bytem — nie zdepcz, nie podcinaj, nie pożeraj, nie płać odwetem. Są różne sposoby zabijania. Mowa twarzy oznacza, że w chwili spotkania pojawia się również groźba zabójstwa. Skąd się bierze? Człowiek żyje na scenie świata niewątpliwie dzięki zabójstwom dokonywanym na roślinach i zwierzętach, łatwo może więc zatracić widzenie różnicy między zwierzętami a ludźmi. Ale, czy tylko na tym polega groźba zabójstwa? Oznaczałoby to, że człowiek może zabić człowieka jakby przez pomyłkę, nie pamiętając o różnicy między nim a resztą jestestw. Tymczasem jest inaczej. Człowiek może zabijać innego świadomie, walcząc z nim twarzą w twarz. Może mordować. Jeśli więc twarz ustanawia zakaz morderstwa, to jest to możliwe tylko dlatego, że z tej samej twarzy wyłania się jakaś niezrozumiała pokusa mordu. Twarz, powie Levinas, „jakby zaprasza do aktu przemocy”, by następnie rzec: „nie morduj”.

W jednej z kluczowych prac Levinasa czytamy: „Drugi jest jedynym bytem, którego mógłbym zamordować... W osnowie świata jest on właściwie niczym. Ale może mi on przeciwstawić walkę — to znaczy siłę, która go bije, może przeciwstawić nie siłę odporu, lecz samą nieprzewidywalność swojej reakcji. Tak więc nie przeciwstawia mi on większej siły — energii możliwej do wyważenia i w konsekwencji przedstawiającej się tak, jakby była częścią całości; nie jakiś najwyższy stopień mocy, ale właśnie nieskończoność swej transcendencji. Ono Nieskończone, mocniejsze od zabójstwa, daje nam odpór w swej twarzy, jest swoją twarzą, jest pierwszą ekspresją, pierwotnym słowem: 'ty nie zamordujesz'. Nieskończone paraliżuje przemoc swym nieskończonym odpieraniem zabójstwa, twardym i nie do pokonania, bijącym z Twarzy

4. S. Mosés, *Systeme et revelation*, Paris 1982, s. 74.

innego, z zupełnej i bezbronnej nagości jego oczu, z nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji”⁵.

Twarz innego stawia nas w krzyżowym punkcie świata. Ten, kto posiada twarz, jest inny. Odbiera wiążącą moc czynnościom i projektom czynności, które poprzedzają nasze ruchy w świecie. Nie daje się opisać przy użyciu pojęć, którymi opisujemy rzeczy. Domaga się innego języka niż język ontologii. Właściwym językiem jest tu język etyki. „Nazywamy ‘etyczną’ relację między terminami, gdy jeden nie jest powiązany z drugim ani przez syntezę umysłu, ani przez relację podmiotu, i przedmiotu, gdy jednakże jeden ciąży ku drugiemu, narzuca się, znaczy dla niego, gdy wiąże ich intryga, której wiedza nie potrafi ani wyczerpać, ani rozwikłać”⁶. Bezsilność wiedzy nie oznacza jednak zupełnej niewiedzy. Oznacza raczej niemożliwość wyjaśnienia przez odniesienie do czegoś, co bardziej podstawowe. Wezwanie „nie zabijaj” ma w sobie coś absolutnego. Zawiązuje relację, której nie jest już w stanie rozwiązać żadna inna instancja, ponieważ instancji takiej po prostu nie ma. Nie znaczy to, że zabójstwo jest fizycznie niemożliwe. Zabójstwa istnieją. Są gwałtem zadanyemu temu, co absolutne. Człowiek jest w stanie zabić, ale nie jest w stanie sprawić, by zabójstwo przestało być gwałtem.

ZABÓJSTWO

Skoro istnieje „nie zabijesz”, znaczy to, że zabójstwo jest możliwe. Nic łatwiejszego, jak zabić. Twarz sama zaprasza do aktu przemocy. Dlatego właśnie, że zabójstwo jest możliwe, potrzebny jest zakaz: „nie zabijesz”. Rozważmy to nieco szerzej.

W grę wchodzi śmierć z rąk innego człowieka. ‘Śmierć taka może być zabójstwem lub morderstwem. Różnica wynika z motywacji. Zabójstwo jest aktem, który daje się wyjaśnić i przynajmniej częściowo usprawiedliwić, gdy morderstwo jest nie do usprawiedliwienia; pierwsze wynika z czyjegoś „interesu”, drugie jest zupełnie bezinteresowne. Stąd można powiedzieć, że morderstwo jest mniej „zwierzęce” a bardziej „ludzkie”, bowiem tylko człowiek jest zdolny do działań bezinteresownych. Z. Freud poszukując pierwszej zbrodni ludzkości, szedł raczej tropami zabójstwa niż morderstwa. Zakładane przez Freuda zabójstwo ojca przez hordę synów z powodu zazdrości o matkę ma w sobie coś z instynktu zwierzęcego i nie dochodzi do poziomu w pełni „ludzkiej” zbrodni. Pierwszą bezinteresowną zbrodnią ludzkości była zbrodnia Kaina.

⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1968, s. 173.

⁶ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, s. 225 (nota nr 1).

Kain zabija brata — to pierwszy tytuł do uznania, że idzie tu o morderstwo. Podłożem morderstwa jest braterstwo. Kain nie morduje ani w sporze o kobietę, ani w sporze o władzę, ani w sporze o chleb — morduje, bo morduje. Przyświeca mu wartość mordu. Co nie znaczy, by mord ten nie miał za sobą żadnych racji. Istotne jest to, że nie są to racje wystarczające.

Mówi się niekiedy, że Kain zabija z zazdrości. Zazdrość byłaby tym, co wszystko tłumaczy. Ale powołanie się na zazdrość nie jest żadnym wyjaśnieniem, ponieważ zazdrość jest przeżyciem z gruntu irracjonalnym. Kain zazdrości Ablowi bożego wybrania. Zabija, by samemu być wybranym. Ale, czy jest to wyjaśnienie? Czy człowiek rozsądny mógłby się spodziewać, że zabijając wybranca bożego sam zasłuży na wybraniu? Gdyby jednak zazdrość była rozsądną, nie byłaby zazdrością. Zazdrość tym bardziej jest zazdrością, im mniej zawiera w sobie rozsądku. Zazdrość zabija bez względu na własny interes człowieka — zabija, bo wydaje się jej, że na świecie bez sensu jedynie śmierć ma sens.

Nie chodzi jednak o sens znaczeniowy, lecz o sens aksjologiczny. Sens znaczeniowy polega na funkcjonalnym powiązaniu rzeczy między sobą. Młotek łączy się z gwoździem, gwoździec ze ścianą, ściana z obrazem — wszystko razem jest objęte czynnością wbijania gwoźdźca do ściany celem powieszenia na nim obrazu. Sens aksjologiczny dotyczy wartości — im wyższa wartość, tym bardziej samodzielny jej sens. Ale i odwrotnie: im bardziej samodzielny sens wartości, tym wyższa wartość. Człowiek jest — przynajmniej dla siebie samego — wartością samodzielną, absolutną. Zazdrość ma korzenie w doświadczeniu tej właśnie wartości — ściślej — w jej zaprzeczeniu. Bóg, który nie wybiera Kaina, godzi w Kainowe poczucie wartości. Unicestwia je. Czyni je bez znaczenia. Stąd zazdrosny odwet Kaina. Jeśli on — Kain — nie ma żadnej wartości dla Boga, wszystko jest bez wartości. Także Abel.

Levinas mówi: „twarz jest tekstem bez kontekstu”. Wobec Kaina staje twarz Abela — tekst bez kontekstu. Na świecie bez sensu ona jedna pragnie mieć sens. Na świecie bez wartości ona jedna chce być wartością. Na wielkim padole łez ona jedna jest pełna szczęścia. Właśnie dlatego — dlatego, że chce mieć wartość, że chce być pełna sensu, że jest przepełniona szczęściem — właśnie dlatego twarz ta zaprasza do zabójstwa. W zabójstwie tym, w mordzie, chodzi o coś więcej niż o śmierć — chodzi o objawienie podstawowej prawdy: dopóki na świecie jest choć jeden odrzucony, nikt nie ma prawa do szczęścia.

Powiedziałem wyżej, że spotkanie jest dochodzeniem do świadectwa, jest do-świadczaniem. Morderstwo pojawia się u kresu drogi, która wiedzie w kierunku przeciwnym. Nie chodzi tu już o do-świadczanie, lecz

raczej o od-świadczanie. Mordercą jest w ostateczności ten, kto odmawia świadectwa. Zapytany przez Boga Kain odpowiada: „czyż ja jestem stróżem brata mego?” Być stróżem brata, znaczy nie tylko ochraniać go, ale również świadczyć za nim. Kain nie świadczy, on odmawia świadectwa. Odmówić świadectwa, to obrać drogę morderstwa.

Twarz mówi: „nie zabijesz”, „nie zamordujesz mnie”. Nakaz ów, czy może wezwanie, ma w sobie coś absolutnego. Słowo „absolutne” pochodzi od „absolvere” — rozwiązywać. To, co absolutne, rozwiązuje więzy z tym światem a zawiązuje je z innym, w którym ten świat ma swe usprawiedliwienie. To, co absolutne, nie podlega krytyce i nie wymaga usprawiedliwienia. Jest transcendentne. Mówi: „nie zabijesz”. Mimo wszystko. Mimo swego nieszczęścia — nie zabijesz. Mimo poczucia bezwartości — nie zabijesz. Mimo odrzucenia — nie zabijesz. Gdy mimo wszystko nie zabiłeś, to znaczy, że otworzyło ci się coś, co ci przywróciło utracony sens. Co? Właśnie Transcendencja. Co ona oznacza?

Wraz z tym pytaniem wchodzimy na drugą drogę wiodącą w stronę rozumienia twarzy — drogę, która przybliżyła nam jej horyzont.

PRAGNIENIE

Abraham napotyka na swej drodze do ziemi obiecanej wędrowców, których twarze są śladami Nieskończonego. Wędrowcy owi przychodzą ku niemu „z horyzontu nieskończoności”. Mógł ich napotkać jedynie ten, kto sam był otwarty na nieskończoność. Stąd płynie ważna nauka: ten tylko może stanąć wobec epifanii twarzy, kto sam otwiera się na nieskończoność. Co znaczy, że ktoś otwiera się na nieskończoność? Jakim słowem oddać to otwarcie? Levinas używa słowa „dèsir” — pragnienie. Czym jest pragnienie? Stawiając to pytanie, stajemy na trzeciej drodze rozumienia twarzy — drodze, która wiedzie nas w stronę wyjaśnienia „subiektywnego” warunku możliwości doświadczenia twarzy. Drogi druga i trzecia biegną obok siebie równolegle. Postępujemy tak, by żadnej nie tracić z oczu.

Levinas pisze: „... idea nieskończoności pociąga za sobą myśl o tym, co nierówne. Wychodzę od kartezjańskiej idei nieskończoności, gdzie idea-tum tej idei, tzn. tego, w co ta idea celuje, jest nieskończenie większe od samego aktu, w którym się myśli. Istnieje dysproporcja między aktem i tym, ku czemu akt ów pozwala się przybliżyć. Dla Kartezjusza jest to jeden z dowodów na istnienie Boga: myślenie nie mogło wytworzyć czegoś, co je przekracza, stąd trzeba, by idea ta została w nas złożona. Należy więc przyjąć nieskończonego Boga, który złożył w nas ideę nieskończoności. Lecz to nie podany przez Kartezjusza dowód mnie tu

interesuje... U Kartezjusza idea nieskończoności pozostaje ideą teoretyczną, kontemplacją, wiedzą. Ze swej strony myślę, że relacja nieskończoności nie jest wiedzą, lecz Pragnieniem. Usiłowałem opisać różnicę między Pragnieniem i potrzebą wskazując na fakt, że Pragnienie nie może być zaspokojone: w jakiś sposób żywi się ono własnym głodem i rośnie wraz z zaspokojeniem, że Pragnienie jest jak myśl, która myśli więcej niż myśli lub więcej niż to, co myśli. Jest to bez wątpienia struktura paradoksalna, ale nie bardziej paradoksalna niż owa obecność nieskończoności w skończonym akcie”⁷.

Pragnienie jest jakby odwróceniem tęsknoty. Tęsknota kieruje się w przeszłość, pragnienie zmierza w przyszłość a może jeszcze dalej — ku samej wieczności. Pragnienie i tęsknota jednak wyrastają z terażniejszości i jednakowo są protestem przeciwko niej. Łączy je przekonanie, że to, co prawdziwe, jest — nieobecne. Tęsknota zna jednak dobrze kraje, do których tęskni, stąd wzywa ona człowieka do powrotu. To tęsknota kierowała krokami Odysa, gdy wracał do Itaki. Pragnienie nie zna swego domu, ono nigdy nie wraca, jest skazane na porzucenie każdej przeszłości i każdej terażniejszości.

Mimo to nie należy przyjmować, że pragnienie jest świadomością jakiegoś braku — braku czegoś lub kogoś — nicości pojętej jako dziura w bycie. Ontologiczne próby przedstawienia pragnień są pozbawione sensu. Tylko brak ontologiczny daje się pojąć przez otaczający go kontekst, ale nie brak metafizyczny. Myśląc ontologicznie, człowiek porównuje we wyobraźni to, czego nie ma, z tym, co mogłoby być, z czego może płynąć dążenie do uzupełnienia braku. Ale tu nie o uzupełnienie braku chodzi. Pragnienie nie jest pragnieniem „pełni”, jeśli przez „pełnię” rozumieć będziemy „pełny rozwój” wszystkich władz człowieka i zawartych w nim możliwości. Kto dąży do „pełni”, ten nie wyleczył się jeszcze z egoizmu — pozostaje w sobie i zamyka się w obszarze siebie. „Pełnia” jest celem pożądania, ale nie jest celem pragnienia. Pragnienie przychodzi do tych, którzy zdołali już nasycić wszystkie swe pożądania. Jest ono „nieszczęściem szczęśliwych”, bowiem znają go przede wszystkim ci, którzy zaznali już w pełni szczęścia z nasycenia pożądań. Jego zasadą nie jest egoizm. Ono zna egoizm jedynie jako ból egoizmu nie do końca przewycięzonego.

Pragnienie jest otwarciem. Nie jest to jednak otwarcie na wszystko bez różnicy. Gdyby otwarcie to samo przez się nie wprowadzało zróżnicowań, człowiek nie mógłby spotkać innego człowieka, a epifania twarzy nie miałyby większego znaczenia niż wschód słońca. W pragnieniu jako otwarciu musi być jakiś czuły punkt, dzięki któremu możliwe jest odczy-

⁷ E. Levinas, *Éthique et Infini...*, s. 96—97.

tanie właściwej wymowy twarzy. Pragnienie wie, czego chce, nawet wtedy, gdy wzbrania się i nie chce.

Nie odbiegniemy od istoty poglądów Levinasa, gdy powiemy: pragnienie jest dobrocią. Czytamy: „Pragnienie metafizyczne... kieruje się ku czemuś całkowicie innemu, ku temu, co inne absolutnie. Zwykła analiza pragnienie nie widzi racji dla tego osobliwego roszczenia... Pragnienie metafizyczne nie tęskni do powrotu, gdyż jest pragnieniem kraju, w którym się nie rodziłyśmy, kraju obcego wszelkiej naturze, który nigdy nie był naszą ojczyzną i do którego nigdy się nie przeniesiemy. Pragnienie metafizyczne nie opiera się na żadnym wcześniejszym pokrewieństwie. Jest to pragnienie nie do zaspokojenia... Pragnienie metafizyczne ma inną intencję — pragnie ono tego, co kryje się 'poza' tym wszystkim, dzięki czemu mogłoby się dokonać proste spełnienie tego pragnienia. Pragnienie to jest, jak dobroć — to, co Upragnione, nie wypełnia go, lecz właśnie draży”⁸.

I jeszcze jeden fragment: „Pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. Poza głodem, który się syci, pragnieniem napoju, które się gasi, zmysłowością, którą się uspakaja, pragnie metafizyka Innego — pragnie go poza wszelkimi satysfakcjami, tam gdzie ciało nie może wykonać żadnego gestu dla zmniejszenia pożądania i gdzie nie można powtórzyć znanej pieśczęoty, ani też wyszukać nowych pieśczęot. Pragnienie bez spełnienia, które dopiero może w ścisłym sensie pojąć oddalenie, odmienność i zewnętrżność Innego. Odmienność owa, nieporównywalność z ideą, ma dla Pragnienia sens. Trzeba ją pojąć jako odmienność kogoś innego i to kogoś na Wysokościach. Pragnienie metafizyczne otwiera w ogóle sam wymiar wysokości. To, że wysokości owe nie są już niebem, lecz Niewidzialnym, jest wyniesieniem wysokości i ich nobilitacją. Umrzeć za to, co niewidzialne — oto metafizyka. Nie znaczy to, że Pragnienie może się obejść bez aktów. Tylko że owe akty to ani dopełnienie, ani pieśczęota, ani liturgia”⁹.

Trzy momenty wiążą się ściśle ze sobą: pragnienie ma swą podstawę w dobroci, pragnienie kieruje człowieka ku wyżynom dobra, pragnienie sprawia, że człowiek jest gotów umrzeć za to, co niewidzialne.

W tym miejscu można powiedzieć, że myśl Levinasa przybiera kształt „biblijnie udratyzowanego platonizmu”. Nie jest to zarzut, lecz próba głębszego zrozumienia. Levinas zawdzięcza wiele Platonowi, ale i Platon Levinasowi. Łączy ich głębokie przekonanie, że to nie byt jest zasadą dobra, lecz dobro zasadą bytu, dzieli — podstawowa wizja dramatu ludzkiego. Pod piórem Levinasa dobro traci swój abstrakcyjny charakter.

⁸ E. Levinas, *Totalité et Infini...*, s. 3—4.

⁹ Tamże, s. 4—5.

przybierając postać twarzy sieroty, wdowy, obcokrajowca. W spotkaniu z biedą, pytaniem istotnym staje się nie to, gdzie i jak może człowiek znaleźć swe szczęście, ale to, jak jest możliwe poświęcenie własnego szczęścia dla ocalenia bliźniego. Odpowiedź kryje się w całym logosie dobra. Działanie dobra budzi i draży dobroć człowieka. Człowiek „chce” być dobry. W „chceniu” tym, czyli pragnieniu, nie ma żadnego interesu. Nawet przeciwnie. Być dobrym, znaczy: czynić to, co dobre. Ale żaden dobry uczynek nie jest w stanie ani wyrazić, ani nasycić pragnienia dobroci. On je tylko pogłębia, prowadząc aż do mesjanicznej ofiary z życia.

Sam Levinas tak wyjaśnia swój stosunek do Platona: „Metafizyka grecka pojmuje Dobro jako oddzielone od całości istoty i tym samym przewiduje ona (bez jakiegokolwiek odniesienia do tak zwanej myśli orientalnej) możliwości struktury nieobjętej strukturą całości. Dobro jest dobrem w s o b i e, a nie przez odniesienie do potrzeby, której go brak. Jest zbytkiem w odniesieniu do potrzeb. Przez to właśnie jest poza bytem. Gdy odkrywanie znajdzie się w opozycji do objawienia, w którym prawda wyrazi siebie i nas oświeci zanim jej szukać będziemy, wtedy też przyswojone zostanie pojęcie Dobra. Plotyn wraca do Parmenidasa, gdy przedstawia wyłanianie się istoty z Jednego jako emanację i zstępowanie. Platon w żaden sposób nie dedukuje bytu z Dobra: on zakłada transcendencję jako przekraczającą całość. To właśnie Platon wykrywa obok potrzeby, której zaspokojenie polega na wypełnieniu próżni, aspiracje nie poprzedzone cierpieniami i brakiem, gdzie rozpoznajemy zarys Pragnienia — potrzeby tych, którym niczego nie brak, aspiracji każdego, kto posiada w całości swój byt — Pragnienia, które wykracza poza swą pełnię, które zawiera ideę Nieskończonego. Miejsce dobra jest ponad wszelką istotą — oto najgłębsza nauka, nauka ostateczna — nie teologii, lecz filozofii. Paradoks Nieskończonego, który pozwala istnieć na zewnątrz siebie bytowi, co go nie ogarnia — i dzięki temu sąsiedztwu dopełniającemu jego nieskończoności — słowem, paradoks stworzenia traci wiele ze swej zuchwałości”¹⁰.

Do poruszonych spraw jeszcze wrócę. Tu chciałbym podkreślić jedno: logika dobra i logika bytu to oddzielne logiki. Aby rzucić światło w mroki dramatu człowieka, potrzeba logiki dobra. Tylko ona bowiem może usprawiedliwić zaistnienie konkretnych istot — a nie na odwrót. I ona tylko może dać wgląd w przygodę ludzi, którym niczego nie brak, a którzy szukają sobie innej ziemi.

Powstają dwa pytania: jaki jest stosunek Levinasowego pragnienia do myślenia i jaki jest jego stosunek do wolności? Czy przyznanie pragnieniu pierwszeństwa przed innym możliwym otwarciem nie oznacza

¹⁰ Tamże, s. 76.

jakiegoś sentymentalizmu? Czy przymoc pragnienia nie znosi wolności?

Aby dać wyczerpującą odpowiedź na pierwsze z pytań, trzeba by zapytać w sposób bardziej podstawowy: czym jest myślenie? Zagadnienie nie należy do łatwych. Levinas nie poświęca mu żadnego odrębnego studium. Odpowiedź należałoby wyprowadzić z całej krytyki, z jaką występuje przeciw Husserlowi i Heideggerowi a także z ogólnej wizji metody, którą sam się posługuje. Pozostawiając na boku te wszystkie sprawy, jedno wymaga podkreślenia: dążenie do utożsamienia myślenia z pragnieniem. Należy to, jak się wydaje, rozumieć w tym sensie: dopiero dzięki utożsamieniu wymiaru myślenia z wymiarem Pragnienia, myślenie może stać się w pełni myśleniem. Poza tym wymiarem staje się ono jedynie kalkulacją ekonomiczną, wystawioną na niebezpieczeństwo niesprawiedliwości i nieprawdy. Ukazaniu więzi myślenia z pragnieniem służą takie stwierdzenia, jak: „Stosunek etyczny [ustanowiony przez otwarcie pragnienia na dobro, przyp. J.T.] nie jest zaszczerpiony na uprzednim stosunku poznania. Jest on podstawą, a nie superstrukturą. Wyodrębnić go z poznania, nie znaczy sprowadzać go do subiektywnego uczucia. Sama idea nieskończonego, w której byt wykracza poza ideę i w której Inny przekracza Mnie-samego, przełamuje wewnętrzne gry duszy i zasługuje na miano doświadczenia — relacji z tym, co zewnętrzne. Stąd jest ona bardziej poznawcza niż poznanie i dlatego też winna mieć w niej udział wszelka obiektywność”¹¹. Teza Levinasa sprowadza się do tego: pragnienie jest bardziej „poznawcze” niż poznanie, ale nie w tym sensie, że jest poznaniem czegoś, o czym poznanie nie wie, ale w tym, że ustanawia radykalny wymiar transcendencji, w którym może dopiero znaleźć oparcie transcendencja właściwa poznaniu.

Czytamy dalej: „Oto punkt, w którym różnimy się od kartezjanizmu pojętego dosłownie: ruch duszy, bardziej poznawczy niż poznanie, może mieć inną niż kontemplacyjna strukturę. Nieskończone nie jest przedmiotem kontemplacji, to znaczy nie jest na miarę myśli, która je myśli. Idea nieskończonego jest myślą, która w każdej chwili myśli więcej niż myśli. Myślenie, które myśli więcej niż myśli, jest Pragnieniem”¹². Co kryje ta formuła? Myśleć więcej, niż się myśli — znaczy: myśleć coś, o czym się nie myśli. Zwróćmy uwagę na różnicę między: myśleć „o czymś” i „myśleć coś”. Jest jasne i wyraźne myślenie o czymś i jest założone przez to myślenie myślenie „czego”. Myślę o człowieku, że pobłądził. Ale nie mógłbym o tym myśleć, gdybym jednocześnie i wraz z tym nie „myślał drogi” — właściwej drogi do celu. Myślenie

¹¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence...*, s. 176.

¹² Tamże.

jest jakby ukrytym porównywaniem tego, o czym się myśli, z tym, dzięki czemu można myśleć o tym, o czym się myśli, tak jak się myśli — nie inaczej. Jedno nie da się oddzielić od drugiego. Bez pragnienia nie byłoby myślenia i bez myślenia nie byłoby pragnienia.

Pewne światło rzucają na naszą sprawę dwa inne cytaty, dotyczące zagadnienia prawdy. Jeśli pragnienie zwraca nas ku dobru, to myślenie ku prawdzie. Prawdę pojmuje się tu jako ściśle zespoloną z dobrem. Zespolenie to — bliżej niewyjaśnione — pozwala na następujące stwierdzenie: „Szukać i osiągać prawdę, znaczy być w relacji ku czemuś, ale nie dlatego, że jest się określonym przez coś innego niż przez siebie samego, ale dlatego, że — w pewnym sensie — niczego nam nie brak”¹³. Ruch poznania może więc wychodzić nie od myśliciela, ale od myślenia. Może przekraczać odległości, których inaczej przekroczyć nie można. Bowiem: „Prawda powstaje tam, gdzie oddzielony od bytu byt nie zapada się w siebie, lecz mówi do niego. Język, który nie dotyka innego..., osiąga go pytając, rozkazując, słuchając go w całej prostocie tych odniesień. Separacja i wewnętrzność, prawda i język — konstytuują kategorie idei nieskończonego lub metafizyki”¹⁴. Jeśli uprawnione jest jakieś utożsamienie myślenia i pragnienia, trzeba uznać, że ów tajemniczy, nie w pełni przez samo myślenie domyślany wymiar myślenia, to wymiar myślenia „z kims” i „dla kogoś”. Myślenie nie tylko myśli o czymś lub coś. Myślenie myśli „z kims” i „dla kogoś”. Wiele wskazuje na to, że wskazany wyżej moment „myślenia czegoś” kryje w sobie obydwie wypukłone tu momenty: „z kims” i „dla kogoś”. Tak czy owak dzięki nim możliwy jest dyskurs. Wraz z nim możliwa jest prawda nie tylko jako odpowiedniość sądu i rzeczy, ale również jako płaszczyzna wszelkiego możliwego porozumienia z innymi. Tak więc potwierdza się teza, że nie tylko nie jest możliwe rzetelne myślenie bez pragnienia, ale i pragnienie bez myślenia. Utożsamienie jednego z drugim nie oznacza jednak ścisłej identyfikacji. Na tym właśnie polega dramat człowieka, że ciemności drzemią w nim u samych źródeł światła. Stąd możliwe są pęknięcia: myślenia bez pragnienia i pragnienia bez myślenia.

Przejdźmy do pytania o wolność. Czy nie jestem zniewolony obudzo-nym pragnieniem? Nie pytamy o wolność innego wobec mnie, lecz o własną wolność wobec innego. Czy inny nie wciąga nas w przygodę, z której nie ma ucieczki? Stając wobec innego człowieka, uświadamiam sobie, że jestem istotą swawolną. Byt odseparowany nie jest bytem wolnym, lecz swawolnym. Dopiero objawienie twarzy wyprowadza mnie z mojej swawoli i czyni naprawdę wolnym. I znów nie wchodząc w szczegóły, zatrzymajmy się przy tym, co bezpośrednio dotyczy naszego tematu.

¹³ E. Levinas *Totalité et Infini...*, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 33.

Czytamy: „Twarz bliźniego — nie jest objawieniem tego, co w woli dowolne, lecz tego, co niesprawiedliwe. Świadomość własnej niesprawiedliwości powstaje wtedy, gdy pochylam się nie przed faktem, lecz przed bliźnim. Bliźni ukazuje mi się w swej twarzy nie jako przeszkoda, nie jako groźba, którą oceniam, lecz jako to, co mnie mierzy. Trzeba zmierzyć się z nieskończonym, aby się poczuć nieusprawiedliwionym. Trzeba mieć ideę nieskończonego, która — jak twierdzi Descartes — jest zarazem ideą doskonałości, aby móc poznać własną niedoskonałość. Nieskończone nie powstrzymuje mnie jak siła, która więzi moją siłę, lecz kwestionuje naiwne prawo moich władz, moją pełną chwały spontaniczność istoty żywej, 'siły co kroczy'. Ale ten sposób mierzenia się z doskonałością nieskończonego nie polega na teoretycznym rozważaniu, po którym wolność przejęłaby spontanicznie swe uprawnienia. Wolność, która odkryła, że w swoim spełnianiu się jest zabójcza i uzurpatorska, wstydi się samej siebie”¹⁵. Motyw wstydu jako szczególnego warunku wolności pojawia się u Levinasa kilkakrotnie. Wstyd odgrywa tu jednak inną rolę niż np. u J.P. Sartre'a. Tam wstyd był wyrazem samoobrony wolności przed próbą uprzedmiotowienia ze strony innego. Tutaj jest on siłą, która przeistacza swawolę w wolność. Wstyd nie tylko dzieli, ale i łączy. Uświadamia własną i cudzą separację. Umożliwia przyznanie, że na świecie istnieje wiele wolności. Przygotowuje nowy pomost do drugiego — rozmowę, pieszczotę.

Wysunięty pogląd wymaga jeszcze dodatkowych analiz. Jaki związek zachodzi między doświadczeniem dobra a doświadczeniem wolności? Milcząco przyjmowana teza, że nie ma wolności bez doświadczenia dobra (nieskończoności, doskonałości), jest głęboko inspirująca. Ale nie tylko dlatego, że Dobro ustanawia właściwą miarę dla wszystkiego co skończone, lecz również a nawet przede wszystkim dlatego, że nie mieszcząc się w układach bytowych, zwłaszcza przyczynowych, może być racją wykraczania ponad te układy przez tego, kto sam staje się „wcieloną dobrocią”. Wolność to wszak wyzwolenie, a wyzwolenie to możliwość transcendowania układów tego świata. Nie jest zaś do pomyślenia transcendowanie bez oparcia w czymś, co przez się transcendentne.

Pomijając dalsze rozważanie tych i tym podobnych zagadnień, postawmy kluczowe dla nas pytanie: ku czemu zmierza ostatecznie cała analiza pragnienia? Odpowiedź brzmi: zmierza do wyjaśnienia rodowodu odpowiedzialności. Czym jest odpowiedzialność? Jak jest możliwa? Dla Levinasa jest ona „cudem cudów” — podstawową tajemnicą zadaną filozofii.

Czytamy: „Nienasylenie świadomości moralnej, cofnięcie się przed

¹⁵ E. Levinas, *En découvrant l'existence...*, s. 176.

bliźnim, idą w parze z Pragnieniem. To jeden z istotnych punktów tego wykładu. Pragnienie nieskończonego nie jest sentymentalną uprzejmością lubości, lecz rygiorem wymagania moralnego. Ale rygor wymogu moralnego nie narzuca się brutalnie, lecz jest Pragnieniem, które działa przez przyciąganie i nieskończoną wzniosłość bytu samego, dla którego działa dobroć. Bóg nie nakazuje inaczej, jak przez ludzi, dla których trzeba działać!"¹⁶. I dalej: „Być sobą, znaczy zatem: nie móc zrzucić ze siebie odpowiedzialności. Ów nadmiar bycia, to przesadzanie, które zwie się samym sobą, ten wykwit ipseitas w bycie — dopełnia się jako narodziny odpowiedzialności. Zakwestionowanie mnie przez bliźniego sprawia, że staję się solidarny z bliźnim w sposób nieporównywalny, jedyny. Nie w tym jednak sensie, w jakim materiał jest solidarny z blokiem, którego jest składnikiem, albo organ z organizmem, w którym funkcjonuje — solidarność jest tu odpowiedzialnością, jakby cała budowa stworzenia spoczywała na moich barkach. Moja jedyność na tym polega, że nikt nie może odpowiadać na moim miejscu. Odpowiedzialność, która oczyszcza mnie z mojego imperializmu i mojego egoizmu — choćby to był egoizm zbawienia — nie przemienia go w moment porządku uniwersalnego. Ona go potwierdza w jego ipseitas, w jego funkcji podtrzymywania univsum"¹⁷. I jeszcze jeden fragment tej myśli: „Odkryć we Mnie takie ukierunkowanie, to utożsamieć moralność i Mnie. Moje Ja jest nieskończenie odpowiedzialne przed Bliźnim. Inny, który wywołuje ów ruch etyczny w świadomości i który rozluźnia więźbę zadowolonej zgody z samym sobą, niesie ze sobą nadmiar nieadekwatny do intencjonalności — w czym właśnie tkwi Pragnienie: zapalać inny ogień niż ogień potrzeb, które może ugasić sycenie, myśleć ponad to, co się myśli"¹⁸.

Odpowiedzialność za Bliźniego staje się odpowiedzialnością za wszystko — nawet za świat, w którym bliźni istnieje. Pokrywa się ona z odpowiedzialnością sługi Bożego, który wierzy, że od jego modlitwy i ofiary zależy los świata. Albo się odpowiada za wszystko, albo za nic. Ten tylko powstrzymuje się od morderstwa, kto gotów jest umrzeć za zbawienie spotkanego bliźniego. Między postawą Kaina a postawą Abła nie ma trzeciej możliwości. Taka jest droga pragnienia, które rośnie w miarę jak dobre uczynki drażną w człowieku jego dobroć.

Jeszcze jeden cytat wieńczący sprawę: „Jażn w relacji z nieskończonym jest niemożliwością powstrzymania swego marszu naprzód, niemożliwością dezercji ze swej placówki...; to dosłownie nie mieć już czasu na to, by zawrócić. Oto to: postawa, która nie daje się sprowadzić do kategorii. Nie móc się wyzbyć odpowiedzialności, nie mieć szuflady intym-

¹⁶ Tamże, s. 177.

¹⁷ Tamże, s. 196.

¹⁸ Tamże.

ności, do której można by w siebie wejść, iść naprzód nie oglądając się wstecz. Wzrost wymagań w stosunku do siebie: im bardziej stają wobec odpowiedzialności, tym bardziej jestem odpowiedzialny”¹⁹.

ŚLAD NIESKOŃCZONEGO

Raz jeszcze wróćmy do obrazu Abrahama. Oto w twarzach gości, którzy nawiedzają jego namiot, odkrywa Abraham posłańców Boga. Aby odkryć, że inny jest posłańcem Boga, trzeba go „zobaczyć” w horyzoncie nieskończonego. Z drugiej jednak strony nie można „otworzyć się” na nieskończone inaczej, jak poprzez twarz innego. Levinas pisze: „Sposób uobecniania się innego, przekraczający ideę Innego we mnie, nazywamy w efekcie twarzą”²⁰. Otwarcie na nieskończone — to pragnienie. Idea nieskończonego ma sens pozytywny. Nie wyłania się ona z negacji skończoności, ponieważ z negacji takiej mogłaby wynikać jedynie nicość. Musi ona być założeniem *a priori* jako warunek myślenia o wszelkiej skończoności. Aby móc myśleć skończoność, trzeba dokonać *implicite* zaprzeczenia nieskończoności, która musi wystąpić jako pierwsza. Tak pojęta nieskończoność pokrywa się z ideą „nieskończonej doskonałości”. Sytuacja Abrahama jest więc taka: widzi on twarze gości w horyzoncie nieskończonej doskonałości. Rodzi się pytanie: czym jest nieskończona doskonałość? Otóż, zdaniem Levinasa, nieskończona doskonałość nie daje się opisać przy pomocy kategorii bycia *rsp.* bytu. Trzeba posłużyć się ideą dobra. W miarę jak Levinas uświadomił sobie tę niemożność, jego metafizyka staje się coraz wyraźniej metafizyką „czegoś wyższego” niż byt — metafizyką dobra.

S. Strasser pisze, że sam Levinas uświadomił sobie tę konieczność w sposób wyraźny dopiero w studiach późniejszych, następujących po *Totalité et Infini*. Nie chcę się tutaj o to spierać. Wydaje mi się, że już w *Totalité* sprawa przedstawiała się dostatecznie jasno, by rozwiązać wszelkie wątpliwości. W związku z tym dopatrywanie się u Levinasa „zwrotu” filozoficznego, podobnego do „zwrotu” Heideggera jest pewną przesadą²¹.

Kilka słów wyjaśnienia w sprawie pojęcia dobra i bytu.

Scholastyczna teoria tzw. „transcendentalistów” głosiła, że „ens, pulchrum, verum et bonum — convertuntur”. W świetle tej koncepcji, niemożliwe byłoby całkiem rozdzielne traktowanie teorii bytu, prawdy i dobra oraz piękna. Pociągało to za sobą określony sposób rozumienia metafizyki: ontologia bytu była zarazem metafizyką bytu a metafizyka była ontologią

¹⁹ Tamże, s. 196—197.

²⁰ E. Levinas, *Totalité et Infini...*, s. 21.

²¹ S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag 1978, s. 221—222.

prawdy i dobra i — jeśli ktoś chciał — piękna. Założenia tego nie naruszyli ani Hegel, ani Heidegger, chociaż przyjęli inną koncepcję bytu, *rsp.* bycia. Oznaczało to w każdym przypadku jakąś formę ontologizacji metafizyki. Ujęcie takie znalazło jednak krytyków. Najostrzej wystąpił przeciw niemu — mając na oku filozofię Hegla — F. Rosenzweig. Inspirowane Biblią myślenie Rosenzweiga nie daje się już zamknąć w opisie utkanym z pojęć wywiedzionych i z idei bytu lub bycia. Myślenie to czuje się wezwane, by myśleć dramat człowieka — dramat, na który składa się wydarzenie stworzenia, objawienia (wybrania) i zbawienia. Jedyne pierwsze wydarzenie pozwala na to, by je opisać w kategoriach ontologii, natomiast inne, ani objawienie ani wybranie, nie dopuszczają tej możliwości. Aby pojąć istotny dramat człowieka, nie wystarczy zgłębiać tajemnice samej „sceny”, lecz trzeba sięgnąć do kategorii, które są „poza bytem i niebytem”, które ukazują coś, co „jest inaczej niż bycie” — co nie jest „sposobem bycia”. E. Levinas idzie śladami tej samej krytyki. Ale jego przeciwnikiem filozoficznym jest bardziej Heidegger niż Hegel. Rozwija myślenie, które nie chce „totalizować”.

Istotnym następstwem zmiany punktu widzenia jest szczególne „udramatyzowanie” transcendentaliów. Być może gdzieś na wyznach abstrakcji i wieczności transcendentalia „pokrywają się”, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swoistego „sporu”. Stąd pytania: czy byt jest bytem naprawdę, czy tylko pozorem bytu? Czy piękno odsłania przed nami prawdę świata, czy karmi nas samym kłamstwem? Czy to, co jawi się jako dobre, jest dobre naprawdę? Czy prawda jest prawdą także wtedy, gdy nas unieszczęśliwia? Co lepiej: żyć wśród uszczęśliwiających kłamstw, czy nieszczęście przynoszących prawd? I tak dalej. Właśnie dlatego, że transcendentalia są „sporne”, człowiek znajduje, że jego świat jest światem popękanym i że sam jest istotą pękniętą, istotnie a nie tylko przez przypadek — dramatyczną.

Levinas głosi, że nieskończone jest korelatem pragnienia. Stąd pytanie: jaka zachodzi relacja między twarzą innego a nieskończonym, czyli — w opowieści o Abrahamie — Bogiem.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, Levinas sięga po metaforę śladu: twarz innego jest „śladem” nieskończonego. Czytamy: „Ślad nie jest znakiem, jak inne znaki. Odgrywa on jednak również rolę znaku. Może być brany jako znak. Detektyw bada jako znak wszystko, co zbrodniarz pozostawił na miejscu zbrodni, myśliwy idzie za śladem odbijającym kroki zwierzęcia, na które poluje, historyk w oparciu o pozostawione przez przeszłość szczątki odkrywa dawne cywilizacje jako horyzont naszego świata... Ślad traktowany jako znak ma w sobie coś jeszcze — coś, co go wyróżnia od innych znaków: znaczy on poza intencją znaczenia i poza

wszelkim projektem, w którym mógłby być zamierzony. Gdy pewne transakcje 'reguluje się przez czeki', aby zapłata pozostawiła ślad, ślad ów wpisuje się w sam porządek świata. Wyrasta ponad wrażenie. Jego pierwotne znaczenie bierze się z odcisku, jaki pozostawia ten, kto pragnął zatrzeć swoje ślady, by popełnić — na przykład — zbrodnię doskonałą. Ten, kto pozostawił ślady, zacierając ślady, nie chce nic powiedzieć i nic uczynić — przez ślady, które pozostawia. Narusza porządek w sposób niemożliwy do naprawienia. On minął absolutnie. Być — pozostawiając ślad, to mijać, odchodzić, rozstawać się”²².

Szukać Boga, to jakby iść za śladem. Nie oznacza to, że idzie się w przeszłość. Nie szuka się raju na zawsze utraconego, lecz ziemi od wieków obiecanej. Bóg mija w ten sposób, że wyprzedza: „Bóg, który minął, nie jest wzorem, do którego mogłaby się upodobnić twarz. Być podobieństwem Boga, nie znaczy być ikoną Boga, lecz znajdować się na Jego śladach. Objawiony Bóg naszej judeochrześcijańskiej duchowości zachowuje całą nieskończoność swej nieobecności, zawartą w samym porządku osobowym. Nie ukazuje się inaczej jak przez twarz, o czym mówi *Księga Wyjścia*, r. 33. Iść w Jego stronę, to nie znaczy iść za śladem, który nie jest znakiem, lecz iść ku Innym, którzy są na Jego śladach”²³.

Ślad nie jest śladem na piasku lub śladem na śniegu. Jest śladem na twarzy innego. Idąc po zwykłych śladach, porzucamy jeden, by móc się znaleźć obok następnego, ale tego śladu, którym jest twarz innego, porzucić nie możemy. Jest to bowiem „ślad na śladzie” — idziemy za tym, kto znalazł się na śladach Boga.

Twarz innego jest twarzą ludzkiej biedy. Levinas wymienia trzy przypadki, które odgrywają rolę symbolu: wdowa, sierota, obcokrajowiec. Ludzka bieda wzywa ratunku. Jej wezwanie nie zna wymówek. Jest w nim coś absolutnego, mimo że nie unicestwia wolności, lecz wręcz ją uświadamia.

Czytamy: „Relacja z twarzą nie polega na poznaniu przedmiotu. Transcendencja twarzy jest zarazem jej obcością na tym świecie, na który przychodzi, jest wydaleniem z kraju — jej kondycja to kondycja obcego, ogołoconego, proletariusza. Obcość, która jest wyzwoleniem, jest również obcością-biedą. Wolność przedstawia siebie jako inny; ukazuje się zawsze temu, kto trwa jako ten sam — temu, kto zadowolił się w byciu, zawsze pełen przywilejów w swej siedzibie. Inny, wolny, to także obcy. Nagość jego twarzy przedłuża się w nagość ciała, któremu jest zimno i któremu jest wstyd z powodu nagości. Egzystencja 'kath auto' jest biedą na tym

²² E. Levinas, *En découvrant l'existence...*, s. 199—200.

²³ Tamże, s. 202.

świecie. Między mną a drugim zachodzi stosunek, który nie oddaje żadna retoryka”²⁴.

LEVINAS I INNI

Mimo radykalnej krytyki, z jaką Levinas występuje przeciwko europejskiej filozofii, znajduje on w niej sprzymierzeńców, do których chętnie nawiązuje. Jednym z nich jest Descartes. Koncepcja idei wrodzonych, szczególnie koncepcja idei nieskończoności, ma być dobrym wprowadzeniem a nawet wyjaśnieniem rozwijanej idei nieskończonego. Czy nim jest? Podobieństwa nie wykluczają różnicy.

Wyjątkowy charakter idei nieskończoności polega, wedle Descartes’a, na tym, że jej treść wykracza poza pojemność aktu, w którym jest myślna. Nieskończoność nie może stać się pomyślaną treścią idei, ponieważ akt myślenia jest skończony a treść — nieskończona. Stąd wniosek: idea nieskończoności nie pochodzi z aktu *cogito*, lecz musi być w nim założona przez Boga. Descartes buduje dowód na istnienie Boga. Levinas idzie inną drogą: nieskończoność, *rsp.* nieskończone, jest zadane nie tyle myśli co pragnieniu. Nasz paradoks na tym polega, że nie możemy nie pragnąć nieskończonego i zarazem nie możemy go(je) objąć. Stąd nasz dramat.

Nie pozbawia to jednak wieloznaczności pojęcia nieskończonego. Aby sprawę wyjaśnić, Levinas porównuje swą koncepcję z koncepcją Kanta i Hegla. Zaczynijmy od Kanta. Czytamy: „Kantowskie pojęcie nieskończonego ustanawia się jako idea rozumu, jako projekcja jego wymagań jedności, jako idealne zwieńczenie tego, co ukazuje się niedokończone, ale bez możliwości, by to, co niedokończone, natknęło się na uprzywilejowane doświadczenie nieskończonego, by doznało granic swej nieskończoności w tym zetknięciu. To, co skończone, nie pojmuje siebie poprzez odniesienie do nieskończonego. Przeciwnie, nieskończone zakłada to, co skończone, by je nieskończenie powiększać... Kantowska skończoność określa się pozytywnie przez zmysłowość, podobnie jak skończoność heideggerowska przez bycie-ku-śmierci”²⁵. Tak więc kantowska nieskończoność majaczy gdzieś w ciemnym tle skończoności. Jest celem, ku któremu kroczy ogarniający stopniowo wszystko — rozum. Rozum poznający, to rozum utożsamiający. Jego ideałem jest tożsamość wszystkiego ze wszystkim. Jest to więc w końcu rozum totalizujący — rozum odsuwanej w nieskończoność totalizacji, *rsp.* identyfikacji. Ale dla Levinasa idea nieskończonego oznacza właśnie niemożliwość totalizacji.

Kilka słów na temat Hegla. Pisze Levinas: „Hegel nawiązuje do Des-

²⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini...*, s. 47.

²⁵ Tamże, s. 170.

cartes'a, podtrzymując pozytywny charakter nieskończonego, ale wykluczając z niego wszelką wielość, ustanawiając nieskończone jako wykluczenie wszystkiego, co 'inne', co mogłoby nawiązać stosunek z nieskończonym i co mogłoby tym samym je ograniczyć. Nieskończone nie może inaczej, ono musi ogarnąć wszelkie relacje. Jak bóstwo Arystotelesa, odnosi się ono wyłącznie do siebie, aczkolwiek u kresu dziejów. Stosunek tego, co partykularne, do nieskończonego byłby równoznaczny z wkroczeniem partykularności w suwerenność państwa. Partykularność staje się wprawdzie nieskończonością, ale dopiero po zaprzeczeniu skończoności. Tego rodzaju osiągnięcie nie może jednak stłumić protestu prywatnej indywidualności, apologii bytu odseparowanego — jednostki, która doświadcza Państwa rozumu jako tyranii chcianej przez bezosobowe przeznaczenie, nie uznające jej racji"²⁶.

Jak na tym tle przedstawia się koncepcja Levinasa?

W przeciwieństwie do Kanta a w równej mierze i Hegla idea ta jest ideą pragnienia a nie rozumu. Rozum — czy to czysty rozum Kanta, czy spekulatywny Hegla — nie tylko mógłby się obejść bez idei nieskończonego w sensie Levinasa, ale rzeczywiście się bez niej obchodzi. Rozum czysty zakłada nieskończoność jako coś negatywnego — coś, co jest postulowane przez sam ruch myśli, która wciąż wykracza poza skończoność tego, co dane tu i teraz. Rozum spekulatywny idzie w przeciwnym kierunku: zakłada nieskończoność jako absolutną pozytywność, by móc w niej utopić i roztopić skończoność. W jednym i drugim przypadku nieskończoność jest jedynie pozornie czymś absolutnym. W istocie jest ona tak lub inaczej relatywna do skończoności. U Levinasa sprawa wygląda inaczej. Nieskończone jest wpierv zadane pragnieniu a dopiero wtórnie myśleniu. Myśleć o nieskończoności, to wciąż mieć ją za sobą jako przedmiot. Pragnąć nieskończonego — oto sedno sprawy. Ale nieskończone nie zadaje się pragnieniu, jak idea myśleniu. Idea jest dyrektywą myślenia, zawartą w samym myśleniu. Nieskończone jest darem danym pragnieniu — darem, który przejawia się jako wybranie. Nieskończone przychodzi ku człowiekowi w ten sposób, że go wybiera, a nie w ten, że — jak to czynią wszystkie powszechniki — go ogarnia, dokonawszy przedtem zamazania różnic. Wybrać, znaczy: spotkać, wyodrębnić z obojętności, uchwycić w indywidualności, uznać we własnej wartości, pociągnąć ku sobie, by wybrany mógł na wybór odpowiedzieć wyborem.

Pojęte w ten sposób „nieskończone” może być już tylko jednym: nieskończonym dobrem. Gdyby było inaczej, nie mogłoby stać u początków wolności. Wolność jest człowiekowi dana jako wyzwolenie, czyli droga

²⁶ Tamże, s. 170—171.

do wolności. Wyzwolenie zaś jest jak odpowiedź na pytanie: wybrani stają się wolni, gdy odpowiadają na wybór — wybierając tego, kto pierwszy ich wybrał.

W tym punkcie warto odwołać się do komentarza S. Strassera. E. Levinas mówi: rozwijając metafizykę dobra, wykraczamy poza sferę bytu, bycia i wszystkich wywodzących się stąd kategorii. Nie znaczy to jednak, że wkraczamy w ten sposób w obszar nicości; nicość, pojęta jako negacja bytu, jest w ostateczności także kategorią ontologiczną. W sferze „poza byciem i niebyciem” słówko „jest” nie ma już charakteru egzystencjalnego, lecz jest czystym łącznikiem. Nie ma w tym żadnego absurdu. Formuła „poza byciem” oznacza, jak pisze S. Strasser — „oczywiście coś innego niż ‘przeciw’ lub ‘zamiast’. ‘Poza’ nie zawiera w żadnym razie przeczenia, odrzucenia lub zastąpienia. Kto bowiem znajduje się poza granicą, nie przeczy istnieniu granicy, nie widzi w niej niczego absurdalnego... Pragnie jedynie wznieść się ponad nią; musi nawet przejść ponad nią, aby być wierny własnemu przesłaniu filozoficznemu”²⁷. Czyż podobną próbą wykroczenia „poza bycie” nie była dawna filozofia światła i całkiem już nowa filozofia genezy konstytutywnej sensu E. Husserla?

Kluczem do tajemnicy tego, co nieskończone, jest — jak wynika z tego, co powiedzieliśmy — pytanie o dobro. To dobro i tylko dobro jest we właściwym sensie tego słowa nieskończone. Co to znaczy?

DOBRO

Jak można pojąć dobro? Można je pojąć jedynie wnikając w głąb rozlicznych wątków dramatycznych, jakie zawiązuje między ludźmi. U podstaw wszystkich wątków tkwi to jedno: ziarno dobroci obudzonej w człowieku przez dobro.

Rozważmy fragment, podkładając w miarę możności pod poszczególne sformułowania konkretne obrazy: „Temu, co nie może być zawartością, nie odpowiada żadna pojmowalność. Nie-obecne jest niepojmowalne — czy to na skutek swego ogromu, czy na skutek ‘superlatywu’ pokory, czy — na przykład — przez swą dobroć, która jest superlatywem samym. Nieobecne jest tu nie-widzialne, odseparowane (święte) i tym samym nie-pochodne, anarchiczne... Dobro ani nie może dać się uobecnić; ani dać się zawrzeć w przedstawieniu”²⁸. Mówiąc obrazowo: na scenie życia Abrahama stanął Bóg. Kim był? Był Tym, kto obudził pragnienie. Nic

²⁷ S. Strasser, jw., s. 225.

²⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 13.

mniej, ale i nic więcej. Niepojmowalny. Ale nie aż tak niepojmowalny, jak pustynia, po której się idzie (nieskończoność Kantowska?), ani jak rozgwieżdżone niebo, które obejmuje wszystko (Hegel i jego absolut?), ale jak niepojmowalne jest dobro — niepojmowalne a jednak ujmujące, niewidzialne a jednak widzące, nieobecne a jednak kogoś uobecniająca, budzące w człowieku dobroć, której oddechem jest pragnienie.

Wejście nieskończonego Dobra między ludzi ustanawia coś, czego jeszcze nie było — nową międzyludzką więź. Czytamy dalej: „Nikt nie jest dobry z własnej woli. Ale subiektywność, która nie ma czasu wyboru Dobra i która bezwiednie daje się przeniknąć jego promieniami — co określa formalnie granice nie-wolności — zostaje wyjątkowo okupiona dobrocią dobra. A choć nikt nie jest dobry z własnej woli, nikt też nie jest niewolnikiem dobra”²⁹. Bóg nie bierze Abrahama w niewolę. Ale, czy można rzec, że pozostawia mu wolność? Jak jednak można komuś pozostawić to, czego nie miał? Zatroškany swymi stadami Abraham, nie miał wolności. Uzyskał ją dopiero w chwili wezwania. Co znaczy, że uzyskał? Czy wolność jest czymś do uzyskania? Levinas mówi: „racheter” — wykupić. Wygląda tak, jakby Abraham najpierw sprzedał swą wolność a następnie dzięki „wykupieniu” odzyskał ją. Wykupić (odkupić) znaczy poza wszystkim przyznać, że coś jest wartością. Abraham otrzymuje więc to, co ma i zarazem to, czego się nieopatrznie pozbył. Nie jest niewolnikiem. Ale wolnym uczynił go Bóg, który dla niego wolność „odkupił”.

Postać Abrahama jest początkiem religii. Istotą tej religii jest wybór: wybrany wybiera tego, kto go wybrał. Stąd płynie wierność. Znaczy ona, że wybór jest trwały. Religia Abrahama nie byłaby jednak religią, gdyby nie ustanawiała jeszcze jednej wierności — wierności innym ludziom, wierności całemu narodowi. Kluczem do tej wierności jest doświadczenie twarzy. W istocie bowiem pragnienie budzi się w człowieku dopiero wtedy, gdy napotyka na drodze ludzką biedę. Z biedy tej idzie wezwanie: „nie zamordujesz”. Wezwanie to nie znajduje żadnego usprawiedliwienia w ontologicznej osnowie świata. Kryje w sobie coś absolutnego — coś, co nie dopuszcza wymówek. Czym jest twarz innego?

Jest śladem pozostawionym nam przez Boga, a więc znakiem naszego wybrania. Jest to ślad, którego porzucić nie można, by biec dalej za śledzonym. Jest to ślad śladu. Trzeba „trzymać się” dotkniętego biedą człowieka, bo tylko on znajduje się na śladach, którymi po świecie chodzi Bóg.

Czytamy: „Postawa ku innemu osiąga swój szczyt w postawie za drugiego, w cierpieniu w miejsce jego cierpienia, w zaślepie-

²⁹ Tamże.

niu, czyli bez miary — ale zupełnie innym niż to, jakim zaślepia się Fortuna — zaślepienie negatywne — które zamyka oczy tylko po to, by móc dowolnie szafować sobą. Docieramy do istoty, gdy mówimy: dobroć jest czymś innym niż byt, ona nie zostawia rachunków. Nie jest jak ta negatywność, która przechowuje w swej historii to, co znosi. Ona niszczy nie zostawiając wspomnień, nie przenosząc do muzeów ołtarzy wzniesionych bóstwom przeszłości dla składania krwawych ofiar; ona spala święte gaje, gdzie brzmia echa przeszłości. Wyjątkowy, nadzwyczajny, transcendentny charakter dobroci zależy ściśle od tego zerwania z bytem i jego historią. Sprowadzać dobroć do bytu — do jego kalkulacji i jego historii — to unicestwiać dobroć. W tym miejscu zatrzymuje się możliwe balansowanie między subiektywnością a bytem — którego modusem, miałyby być subiektywność; znika również równoważność obu języków. To dobroć udziela subiektywności jej nieredukowalnego znaczenia”³⁰.

ZNAKI ZAPYTANIA

Dokonane przedstawienie poglądów Levinasa ma charakter wybiórczy. Przedstawia jedynie te fragmenty, które są szczególnie bliskie wyżej podpisanemu. Jestem przekonany między innymi przez Levinasa, że aby rozwijać filozofię dramatu, trzeba przyznać uprzywilejowane miejsce w filozofii metafizyce dobra. Jedynie w perspektywie tej metafizyki można również pogłębić filozofię spotkania. To wszystko nie oznacza jednak przyjęcia za własne wszystkich poglądów Levinasa. Jest to już jednak problem dla dalszych rozważań.

A LA SUITE DES TRACES DE L'INFINI Autour de la pensée d'E. Levinas

R é s u m é

L'objet de l'essai *A la suite des traces de l'Infini* fait la „philosophie du visage” d'E. Levinas. L'auteur cherche à rendre plus proche au lecteur l'essence de la pensée de Levinas sur l'expérience d'un autre et sur les conditions de telle expérience. Il en montre d'abord la condition „subjective”: le „désir” qui diffère essentiellement de la convoitise. Le désir ne s'oriente pas vers aucun objet dont l'ébauche il portait désormais en lui-même, mais, au contraire, il cherche ce qui

³⁰ Tamże, s. 22.

est entièrement autre, ce qui est „l'Autrement”. Ce qui est entièrement autre c'est le bien infini.

La rencontre avec un autre s'accomplit par „l'épiphanie du visage”. Ce n'est que l'homme qui „a le visage”; les objets, les choses en général ne nous sont données que par des „perspectives”. Le visage d'un autre homme est une trace du bien infini, voir de Dieu. Le visage se manifeste à nous comme une incarnation de la misère humaine: c'est le visage d'un orphelin, d'une veuve, d'un étranger. Il „dit” à celui qui l'a rencontré: „tu ne me tueras pas”. Cela signifie qu'entre le rencontré et celui qui l'a rencontré le lien de la responsabilité se noue. L'un des principaux objectifs que la pensée de Levinas se pose est précisément celui d'expliquer le lien de la responsabilité de l'homme pour un autre homme.

L'article présenté fait part d'une unité plus large consacrée à la philosophie de l'expérience d'un autre.