

CZYM JEST ŚWIADOMOŚĆ MORALNA?

O lévinasowskiej koncepcji sumienia

Cała tradycja fenomenologiczna traktuje świadomość jako aktywny element w strukturze człowieka, jako coś, co nadaje *znaczenie* poszczególnym bytom i działaniom ludzkim. Stąd też uważa, że intencjonalność, czyli skierowanie świadomości na konkretny przedmiot decyduje o jakości poznania. Człowiek, będąc podmiotem, rozstrzyga o tym, co i jak poznaje.

Takie rozumienie świadomości wzbudza jednak wiele sprzeciwów. Typowym tego przykładem są poglądy francuskiego myśliciela E. Lévinasa. Uważa on, że fenomenologowie bardzo upraszczają rzeczywistość utrzymując, że intencjonalność jest zupełnie dowolnym skierowaniem naszej świadomości na istniejący przedmiot. Jego zdaniem, podmiot nie do końca jest panem swego poznania. Jak widzimy, jest to bardzo wyraźny sprzeciw również wobec filozofii Hegla, według której świadomość jest wolnością, a zatem wyznacza ona miarę odpowiedzialności. Człowiek jest na tyle odpowiedzialny, na ile posiada świadomość wykonywanych czynów.

1. Świadomość w relacji do podmiotowości

Dla idealistów pojęcia podmiotu i świadomości są tożsame co do swego zakresu. Od czasów Hegla zwyczaj redukcji podmiotowości do świadomości zdominował filozofię europejską. Zarówno on, jak i jego następcy próbowali pokonać dualizm bycia i myślenia, starając się pokazać jedność podmiotu i substancji. Widać to wyraźnie w poglądach J. P. Sartre'a, który mówi o tożsamości z sobą samym, wychodząc od pojęcia „bycia dla siebie” (*être pour soi*).

Lévinas odrzuca tego typu poglądy¹. Wykładając zaś swoją koncepcję podmiotowości i intencjonalności, posługuje się on metaforą macierzyństwa, która ma pokazać istotę bycia sobą. Jego zdaniem kobieta zaczyna czuć się matką od momentu, gdy dziecko znajdujące się w jej łonie po raz pierwszy da znać o swojej obec-

¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 131.

ności. Świadomość macierzyństwa nie jest więc czymś, co zaistniała dzięki aktywności kobiety. Wręcz przeciwnie, posiadała ona świadomość macierzyństwa dopiero wtedy, gdy przyjęła impuls od kogoś, kto pojawił się w jej wnętrzu, a więc przyszedł z zewnątrz. Nasza aktywna świadomość jest również poprzedzana przez coś, co znajduje się na zewnątrz w stosunku do niej. Pobudzający impuls jest czymś wcześniejszym od samej świadomości i nie da się absolutnie przez nią ogarnąć. Nie można go też ująć w formę terażniejszości.

Bycie sobą jest czymś zupełnie innym niż bycie ujętym przez własną świadomość. W żadnym wypadku nie można powiedzieć, że świadomość wyłoniła się z inicjatywy podmiotu. Do hipostazy podmiotu dochodzi dzięki interwencji drugiego. Podmiot staje się sobą przez fakt ponoszenia odpowiedzialności za innych. Dodać od razu należy, że odpowiedzialność ta nie zrodziła się jednak z aktywności podmiotu. Innymi słowy mówiąc, to nie podmiot zobowiązał się do pewnych działań, które teraz jedynie wykonuje w konsekwentny sposób. On został „zmuszony” do danych czynów. Dostrzegł, że jest za kogoś odpowiedzialny i że nie może uchylić się od tego obowiązku.

Pojęcie odpowiedzialności stanie się jeszcze jaśniejsze, gdy rozważymy je w kontekście teorii wybrania, lansowanej przez Lévinasa. W tym miejscu wystarczy powiedzieć, że do hipostazy podmiotu dochodzi dlatego, że został on wezwany do odpowiedzialności. Człowiek staje się podmiotem, bo został powołany, a dokładniej mówiąc — przywołany. Jest podmiotem, ponieważ ponosi odpowiedzialność. Następuje jego hipostaza. Wyłania się substancjalnie jako osoba, czyli pewna tożsamość niesprowadzalna do innych, której nie można zrozumieć jedynie przez nią samą, bez odwołania się do drugiego, który wzywa.

Ani oglądanie siebie przez siebie, ani okazywanie siebie sobie, nie może być uznane — zdaniem Lévinasa — za podstawę tożsamości siebie z sobą. Ta bowiem nie następuje poprzez identyfikację w prawdzie, czyli poprzez odkrywanie prawdy o sobie samym, ani nie wyraża się w terminologii rozumowania dyskursywnego, świadomości czy intencjonalności. Nie da się określić, czym jest tożsamość z sobą samym przy pomocy pojęć używanych przez tradycyjną filozofię. Stąd też Lévinas odwołuje się do takich wyrażen jak: *zmysłowość*, *zranienie*, *macierzyństwo*, *cierpienie*. One to dopiero opisują, czym jest odpowiedzialność za drugiego, a tym samym wyjaśniają, czym jest podmiotowość². Tożsamość nie może być ro-

² Tamże, s. 135.

zumiana jako coś abstrakcyjnego, jako jakieś „centrum, wokół którego wszystko się obraca”, by posłużyć się lévinasowskim nazewnictwem. Nie da się też jej zdefiniować „od wewnątrz”. Proces hipostazy podmiotowości odbywa się poprzez wezwanie przychodzące z zewnątrz i dokonuje się zanim jeszcze pojawi się świadomość jako forma aktywności podmiotu. Dzieje się to wszystko w czasie wcześniejszym od czasu ludzkiej świadomości.

Lévinasowi bardzo zależy na przekonaniu swoich czytelników, że tożsamość jest pewnego rodzaju nierównością, pasywnością, zdolnością przyjmowania działań, które przychodzą z zewnątrz, że powstaje ona wcześniej niż świadomość owej tożsamości. Nie pojawia się ona w wyniku żadnej retrospekcji. Jest identycznością o charakterze przedlogicznym, powstałą bez udziału ludzkiej świadomości. Jest jednością, która zachodzi — by się posłużyć językiem autora — przed wszelkim podziałem na część i całość.

W *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Lévinas podkreśla, że sposób przebywania ludzkiego „ja” w ciele jest inny od obecności formy w materii. Człowiek nigdy nie czuje się tożsamy z samym sobą, lecz zawsze „odczuwa” pewien brak, jakąś niedoskonałość. Nigdy nie jest w pełni zadowolony z samego siebie. Chciałby być kimś innym niż jest. Dręczy go jakieś wewnętrzne rozdarcie³. Pokazuje to dokładnie, iż tożsamość powstaje gdzieś poza ludzką świadomością. W każdym bądź razie nie jest ona pochodną aktywnego działania człowieka.

Lévinas krytykuje dotychczasowe rozumienie świadomości, zwłaszcza podkreślanie jej aktywnego charakteru. Uważa bowiem, że poznanie świadome nie wyczerpuje całego bogactwa rzeczywistości, lecz tylko pokazuje mały jej fragment.

Rola świadomości ogranicza się — jego zdaniem — do zbierania wrażeń i ich odpowiedniego porządkowania. Coś jest obecne w świadomości, o ile reprezentuje daną rzecz, jeżeli posiada swój czasowy początek. Świadomość dokonuje zatem synchronizacji wrażeń, tworząc pewien system. Tymczasem istnieje coś, co nie ma początku wyznaczonego przez ludzką świadomość. Mamy tu do czynienia z wyraźnym odejściem od poglądów ujmujących istnienie jako obecność w świadomości.

2. Pierwszeństwo świadomości moralnej względem świadomości poznania

Od świadomości jako takiej Lévinas odróżnia *świadomość moralną*. Jedyne ona odgrywa istotną rolę i zasługuje na szczególną

³ Tamże, s. 139.

uwagę. W jednym z jego dzieł czytamy: *Tym, co stanowi dysproporcję pomiędzy mną a innym jest, precyzyjnie rzecz biorąc, świadomość moralna. Świadomość moralna nie jest doświadczeniem wartości, lecz wyjściem ku bytowi zewnętrznemu. Inny jest bytem par excellence. Świadomość moralna nie jest przeto rodzajem świadomości psychologicznej, lecz jej warunkiem i to pierwszym, samą jej odwrotnością, ponieważ wolność, która żyje poprzez świadomość zatrzymuje się przed Drugim*⁴.

Świadomość moralna, jak wynika z powyższego cytatu, różni się w sposób zasadniczy od świadomości towarzyszącej ludzkiemu poznaniu. Trzeba ją zatem bardzo wyraźnie oddzielić od pewnej postawy, jaką człowiek zajmuje wobec innego, od tzw. „wyrzutów sumienia”, które towarzyszą mu, gdy nie postępuje on zgodnie ze swymi przekonaniem, z uznanymi normami czy zachowaniami społecznymi lub moralnymi. Stanowi ona *fundamentalne znaczenie* wszelkiej podmiotowości. Jest doświadczeniem drugiego.

Doświadczenie drugiego nie dokonuje się bowiem jedynie w okolicznościach wyznaczonych przez naszą świadomość, ani też nie daje się zredukować do czynności tworzenia pojęcia drugiego „ja”. Jest doświadczeniem kogoś *absolutnie innego*, wymykającego się spod wszelkiej kontroli podmiotu.

Nie jesteśmy w stanie wytłumaczyć inności drugiego, posługując się jedynie siatką pojęć, wypracowaną przez ludzką świadomość. Tylko dzięki świadomości moralnej, jaką posiadamy „zauważamy” istnienie kogoś zupełnie innego. Od tego też momentu możemy mówić o narodzinach świadomości jako aktywności poznawczej podmiotu. Świadomość moralna jest dana podmiotowi jako pierwsza. Ona to określa istotę bycia „dla drugiego”. Człowiek jako podmiot istnieje dla kogoś, kto jest całkowicie inny, z którym nie ma on nic wspólnego. Jest on biedakiem, wdową, sierotą, cudzoziemcem, a więc kimś takim, o kim mówi Biblia. W *Totalité et Infini* czytamy: *Różnice pomiędzy mną a drugim nie zależą od różnych właściwości, które byłyby niespójne ze mną z jednej strony, a drugim z drugiej; ani od różnych dyspozycji psychicznych, które nabierałyby ducha ze spotkania się ze sobą. One trzymają się niewidzialnego połączenia Ja—Drugi, czyli nakierowania bycia ku drugiemu, poczynając od siebie*⁵.

Nie jest to zatem, jak zauważa F. Ciramelli, relacja dialektyczna, powstała w wyniku wymiany dokonującej się pomiędzy pod-

⁴ E. Lévinas, „Signature”, w: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1963², s. 376 n.

⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini*, The Hague, Boston-Lancaster 1984⁴, s. 190.

miotami dialogu czy dyskusji, lecz jest ona wpisana w ludzkie „ja” i kieruje go ku innym⁶. Lévinas uważa, iż jest rzeczą niemożliwą, aby relację, jaka zachodzi pomiędzy mną a drugim, dało się ująć w kategoriach logicznych. Zjawisko chwymane przez świadomość moralną wymyka się bowiem wszelkiemu dyskursowi.

Relację zachodzącą pomiędzy podmiotem a drugim nazywa Lévinas relacją *etyczną*. Ona to stanowi *fundament* wszelkiej *ontologii*. Doskonale wyrażają to słowa zapisane w *Totalité et Infini*. Czytamy tam: *Stosunek pomiędzy bytami oddzielonymi od siebie ujmuje je w całość. „Odniesienie bez odniesienia”, którego nikt nie może ogarnąć ani ująć tematycznie*⁷. Omawiana relacja ma charakter szczególny. Za każdym razem jest ona inna, w zależności od tego, pomiędzy kim zachodzi. Nie można jej zatem uogólnić, wyrazić przy pomocy systemu znaków czy pojęć.

Wielu autorów zarzuca Lévinasowi zbyt indywidualistyczne rozumienie człowieka. Twierdzą oni, że ujmuje on osobę jako byt całkowicie odseparowany od innych. Wydaje się jednak, że tego typu zarzuty są pozbawione podstaw. Relacja, jaka zachodzi pomiędzy mną a drugim, ma bowiem charakter społeczny. Jest od samego „początku”⁸ skierowana ku drugiemu. Autor przyznaje wprawdzie, że człowiek jest nastawiony bardzo egoistycznie, ale uważa, iż egoizm ten jest uwarunkowany bytowo. Przez całe bowiem życie towarzyszy ludziom troska o własne bytowanie. Starają się oni je przedłużać na wszelkie możliwe sposoby, poszukują największych, dostępnych im przyjemności, chcą uniknąć cierpienia itd. Moralność, której człowiek ma świadomość, kruszy jednak ów egoizm i kieruje jego działanie ku innym. Ma ona zatem charakter subiektywny. Jest, by się posłużyć słowami autora, *inwestyturą wolności, dokonaną przez drugiego*⁹.

Drugi wyzwala mnie, sprawia, że zaczynam istnieć jako człowiek wolny. Myślenie to odbiega o 180° od całej tradycji postkantowskiej, gdzie wszelkie rozważania na temat moralności rozpoczynają się od omawiania pojęcia wolności. Zdaniem Lévinasa, człowiek działa na rzecz drugiego nie dlatego, że jest wolny i przez to dokonuje odpowiednich wyborów, ale postępuje on w ten spo-

⁶ F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*, Bruxelles, 1989, s. 65.

⁷ E. Lévinas, *Totalité...*, dz. cyt., s. 271.

⁸ Słowo początek zostało wzięte w cudzysłów, aby uniknąć czasowych skojarzeń, od których Lévinas był jak najdalej. Chodzi mu o zaznaczenie kresu relacji.

⁹ Zapewne nawiązuje on do pewnej tradycji z parlamentaryzmu francuskiego, gdzie używa się słowa „inwestytura” na określenie zgody parlamentu na skład i program rządu.

sób, gdyż właśnie drugi uczynił go wolnym. Bez odniesienia do drugiego trudno byłoby mówić o wolności podmiotu, który ciągle przywiązuje się do samego siebie.

Moralność nie jest zatem relacją koniecznościową, jaka zachodzi pomiędzy moimi wyborami a uznanym przeze mnie systemem norm czy wartości, lecz jest ona czymś *najbardziej podstawowym*. Jest sytuacją stanięcia przez podmiot „twarzą w twarz” z drugim. Jest swoistym doświadczeniem drugiego, przebiegającym poza wszelką świadomością. Nie można się od niej uwolnić. Człowiek nie tworzy moralności. On jej doświadcza. Tkwi w niej jako w czymś już zastanym. Nie jest ona zatem żadną strukturą obyczajową, lecz *wezwaniem*, uzdolnieniem podmiotu do posiadania relacji z drugim.

Tak rozumiana moralność jest źródłem świadomości ontologicznej, psychologicznej, społecznej. Świadomość poznawcza nadbudowana jest na tej, którą Lévinas określa jako moralną. W *Totalité et Infini* powiada on: *Bytujący jako bytujący nie powstaje inaczej jak tylko w moralności*¹⁰. Moralność jest zatem czymś więcej niż tylko pochodną działalności człowieka, a jej poznanie wychodzi poza zakres określonej dziedziny filozoficznej czy teologicznej. Wymyka się wszelkiemu dyskursowi. Nie jest więc pochodną filozofii, gdyż jest filozofią pierwszą. Etyka poprzedza metafizykę¹¹.

Świadomość nie nadaje znaczenia czynom moralnym, ani ich nie określa, gdyż nie jest do tego zdolna. Źródłem sensu jest bowiem moralność rozumiana jako relacja najbardziej podstawowa, która poprzedza wszelki proces określania znaczeń poszczególnych treści. Świadomość moralna jako podstawa wszelkiej świadomości jest transcendencją, tj. zdążaniem mojego „ja” w stronę drugiego. *Transcendencja jako taka jest „świadomością moralną”*. *Świadomość moralna urzeczywistnia metafizykę, jeżeli metafizyka polega na przekraczaniu*¹².

To, co zostało powiedziane powyżej, pokazuje dokładnie, iż Lévinas posługuje się zupełnie innym pojęciem świadomości, niż czyni to filozofia współczesna. Nic więc dziwnego, iż tworzy on nową jej definicję, wykorzystując do tego pewne metafory, które mają ułatwić zrozumienie istotnej różnicy pomiędzy jego poglądami a dotychczasową interpretacją filozoficzną, tego pojęcia. Stara się w ten sposób wyeliminować dualizm, jaki występuje w nurcie husserlowskim. Jego zdaniem, struktura świadomości nie może

¹⁰ E. Lévinas, *Totalité...*, dz. cyt., s. 240.

¹¹ Tamże, s. 281.

¹² Tamże, s. 239.

zawierać przedstawienia „ja” i tego, co moje. Innymi słowy mówiąc, fenomenologowie, i nie tylko oni, uważają, że poznanie dokonuje się w wyniku wielu identyfikacji różnych „profilów psychologicznych”. Ludzkie „ja” dokonuje identyfikacji samego siebie. Tworzy tym samym własną podmiotowość. Jest jej autorem.

Lévinas nie zgadza się z takim poglądem. Uważa bowiem, że człowiek urzeczywistnia samego siebie poprzez odpowiedzialność ponoszoną za drugiego, różną jednak od tej, która jest wynikiem naszego wyboru, przejawem świadomości poznawczej, konsekwencją podjętych decyzji. W odpowiedzialności za drugiego, w byciu ku drugiemu (dla drugiego) dokonuje się hipostaza ludzkiej podmiotowości. Człowiek zaczyna istnieć jako osoba.

3. Transcendencja a immanencja

Lévinas jest przekonany, że odpowiedzialność za drugiego jest czymś przeciwnym intencjonalności, tj. skierowaniu świadomości na przedmiot znajdujący się w świadomości. Odpowiedzialność nie jest bowiem przejawem altruistycznie nastawionej woli, ani naturalną życzliwością, ani nawet miłością bliźniego, lecz stanem najbardziej pierwotnym, poprzedzającym zaistnienie świadomości¹³. Nie może przeto mieć odniesienia do drugiego człowieka jako przedmiotu, treści świadomości.

Różnica, jaka istnieje pomiędzy mną a drugim, sprowadza się do tego, że jego obecność jest usprawiedliwiona sama przez się, a moja wolność jest obciążona poczuciem winy. Inność daje się pojąć, gdy wychodzi się od tego, co jest „ciągle moje”. Asymetria, jaka zachodzi pomiędzy mną a drugim, pozwala się wyjaśnić, gdy rozpoczynamy zastanawianie się nad nią, poczynając od własnej podmiotowości. Nie można natomiast powiedzieć, że inny jest drugim „ja” Wolno nam natomiast stwierdzić, że ja jestem innym dla drugiego¹⁴.

Analiza dzieł Lévinasa pokazuje, jak bardzo wystrzegał się on tego, by nie potraktować innego jako drugiego „ja”. Już w *De existence à l'existant* pisał: *Inny jako inny nie jest drugim ja. Jest on tym, kim ja nie jestem: jest on słaby, podczas gdy ja jestem mocny; jest on biedakiem, jest wdową i sierotą (...). Lub jest cudzoziemcem, nieprzyjacielem, wszechmocnym. Istotne jest to, że posiada on te cechy z samej swojej inności*¹⁵.

¹³ E. Lévinas, *Autrement...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁴ Tamże, s. 51.

¹⁵ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1978², s. 162 n.

Inny jest tym, czym ja nie jestem. Jego inność nie daje się określić na drodze teoretycznych rozważań, które prowadzą do identyfikacji mnie jako mnie, tj. jako podmiotu. Taka identyfikacja jest bowiem dla człowieka zarówno źródłem jego godności jak i nieszczęścia. Sprawia ona, że poprzez przywiązywanie się ludzkiego „ja” do tego, co jest w człowieku określane jako „jego”, staje się on samotny. „Ja” zostaje przynitowane do swojej bytości¹⁶. Samotność „ja” jest czymś więcej niż tylko odizolowaniem jednego bytu od innych. Jest jednością z przedmiotem. Stanowi swoistą „samotność we dwoje”, gdzie to, co „moje”, biegnie za moim „ja” niczym cień za idącym. Ta dwoistość jest nudą i znużeniem, nostalgią za jakąś ziemią, której ciągle nie widać¹⁷.

Drugiego dosięga się poza kategoriami bytu, w jego transcendencji. Do tego potrzebna jest jednak zgoda na pewną dwuznaczność i niepewność ludzkiego poznania¹⁸. Nie jest to jednak niejasność dająca się rozwiązać, która cokolwiek znaczy jedynie poprzez prześladowanie, jakiego doświadcza podmiot. Jest ono ceną, jaką podmiot płaci za zażegnanie niebezpieczeństwa pozostawania w samotności powstałej poprzez przywiązywanie się do siebie samego.

Bez owego prześladowania transcendencja byłaby czymś zupełnie sztucznym i można byłoby ją interpretować jako subiektywną iluzję. Jeżeli jednak podmiot dźwiga coś, co nie zależy od jego wolnego wyboru, czyli od niego samego, znaczy to, że przeżywana przezeń transcendencja nie jest zjawiskiem iluzorycznym. Jest ona obciążona bez-sensem¹⁹, czyli znoszeniem wszystkiego, czego nie da się absolutnie zrozumieć, co nie zależy od niego, lecz zostało mu narzucone. Podmiot dźwiga to, co Lévinas określa jako *il y a*²⁰, czyli chaos, bezsens, to, co ciągle niepokoi, prabyt. Ów chaos można porównać — zdaniem autora — do bezsenności, nieustannego czuwania, wewnętrznego niepokoju nim spowodowanego. Od tego to właśnie strachu próbuje uwolnić się człowiek. Bez pomocy drugiego nie potrafi on jednak się wyrwać z tej sytuacji. Tak więc podmiotowość jest transcendencją w tym, co jest Immanentne, jak słusznie zinterpretował to zagadnienie F. Ciaramelli²¹. Jest ona równoważna transcendencji w immanencji, czyli

¹⁶ Tamże, s. 143.

¹⁷ Tamże, s. 151.

¹⁸ E. Lévinas, *Autrement...*, dz. cyt., s. 194.

¹⁹ Lévinas pisze to słowo jako *non-sens*.

²⁰ Francuskie *il y a* nie odpowiada niemieckiemu *es gibt*. Por. M. Dufrenne, *Venir au jour*, w: *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris 1980, s. 105 n.

²¹ F. Ciaramelli, dz. cyt., s. 183.

czymś, co nie opiera się na ludzkim myśleniu, czyli na sławetnym *cogito* kartezjańskim.

4. Metafory ukazujące istotę transcendencji

Dopuszczilibyśmy się jednak sporego uproszczenia, zatrzymując się tylko na problemie paraliżu, który wywodzi się ze wspomnianego chaosu, z *il y a*, z nieustannego czuwania, bezsenności, wewnętrznego niepokoju spowodowanego przez bytowanie²². Lévinas idzie znacznie dalej i powiada, że jest to paraliż powstały poprzez podporządkowanie podmiotu Dobru, dokładniej zaś mówiąc — nieskończoności Dobra. Przez uzależnienie człowieka od Dobra podmiotowości podmiotu jako wybranego i przeznaczonego do ponoszenia odpowiedzialności za innych nabiera dodatkowego znaczenia, większej godności. Będąc podporządkowanym owemu Dobru, człowiek *spala się, zużywa na rzecz drugiego, wychodzi z siebie*, czyli transcenduje samego siebie, odrywa się od własnej bytowości i zmierza w kierunku innego²³.

Transcendencja Nieskończonego objawia się przede wszystkim poznawczym ukazywaniem się. Nie chodzi jednak o poznanie teoretyczne. Nieskończony rozkazuje podmiotowi *poprzez głos* samego podmiotu²⁴. To, co zewnętrzne, staje się czymś wewnętrznym przez samo wypowiedzanie się, zwracanie się do drugiego, ponoszenie za niego odpowiedzialności. Tym sposobem powstaje podmiotowość. Nakaz przychodzący z zewnątrz dociera do wnętrza człowieka.

Jak zauważa F. Ciaramelli, Lévinas pojmuje transcendencję jako coś, czego nie można rozważać w kategoriach bytu i jedności²⁵. W *Totalité et Infini* czytamy następujące stwierdzenie: *W koncepcji klasycznej idea transcendencji zaprzecza sobie. Podmiot, który przekracza samego siebie, uśmierca się w swojej transcendencji. On nie przekracza siebie. Jeżeli w miejsce ograniczania się do wymiany właściwości, klimatu lub poziomu, transcendencja angażowałaby samą identyczność podmiotu, asystowalibyśmy wówczas w śmierci jego substancji*²⁶.

Innymi słowy mówiąc, Lévinas chce pokazać, że pomyślana

²² Zagadnienie *il y a* omawia dokładnie J. Rolland, *Pour une approche de la question du neutre*, w: *Exercices de la patience. Cahiers de philosophie*, Paris 1986, ss. 21-30.

²³ E. Lévinas, *Autrement...*, dz. cyt., s. 189.

²⁴ Tamże, s. 187.

²⁵ F. Ciaramelli, dz. cyt., s. 186.

²⁶ E. Lévinas, *Totalité...*, dz. cyt., s. 251.

transcendencja przestaje być transcendencją, a zaczyna istnieć jako byt intencjonalny, jako coś, co znalazło się wewnątrz świadomości. Jest więc tylko pewną korektą pojęć tak, a nie inaczej tam ułożonych ²⁷.

Posługując się wieloma metaforami, przedstawia on transcendencję jako płodność. Jego zdaniem, istnieją przynajmniej trzy sytuacje życiowe, które wyznaczają zupełnie inny charakter transcendencji, niż ten, z jakim mogliśmy się dotychczas spotkać w literaturze filozoficznej. Deformalizują one samo pojęcie, pokazując, że wykracza ono poza czysto teoretyczne ujęcie transcendencji.

W pierwszym rzędzie chodzi o zjawisko śmierci, potem o płciowość, a następnie o pokrewieństwo. Wszystkie te trzy sytuacje unaoczniają nam brak mocy podmiotu nad owymi okolicznościami, czyli jego pasywność ²⁸. Inność śmierci, kobiecość oraz synostwo najlepiej uwidaczniają odmienność tego, co nie jest moje, ukazują coś, co jest mi całkowicie obce i nad czym nie mam władzy. W *Le temps et l'autre* Lévinas pisze: *Płciowość, ojcostwo i śmierć wprowadzają w ludzką egzystencję pewną dwoistość, która dotyczy każdego podmiotu. Samo egzystowanie staje się czymś podwójnym. Elatyczne pojęcie bytu zostaje przekroczone* ²⁹.

Tak rozumiana transcendencja różni się zasadniczo od czysto refleksyjnego odniesienia treści świadomości do świata zewnętrznego i jest czymś więcej niż tylko przekonaniem, że istnieje obiektywny porządek rzeczy. Podmiotowość nie może być zatem sprowadzona do świadomości własnej identyczności.

Zdaniem Lévinasa, podmiot stara się przez cały czas bronić samego siebie, by pokazać swoją odrębność, nie dającą się podporządkować pod prawo ogólne. Tymczasem w porządku erotycznym podmiot zaprzestaje swojej samoobrony. Wychodzi on ku zupełnie obcemu, tj. ku kobiecie lub ku mężczyźnie. W pożyciu seksualnym ludzki egoizm przejawia się z całą mocą, lecz jest to jednocześnie wyjście ku drugiemu, całkowicie obcemu. Mamy w takim przypadku do czynienia z dziwną dwoistością. Podmiot wychodzi z teraźniejszości i zmierza ku przyszłości *par excellence*, jak ją nazywa autor, tj. ku swojemu dziecku. Płodność jest — jego zdaniem — transsubstancją ³⁰. „Ja” zaczyna istnieć w swoim dziecku. Jest to już „ja” obce samemu sobie. Płodność pokazuje podmiotowi jego przyszłość, inną od przyszłości jego jako tożsamego

²⁷ Zob. S. Strasser, *Antiphénoménologie dans la philosophie d' Emmanuel Lévinas*, w: *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977) 118.

²⁸ E. Lévinas, *Le temps...*, dz. cyt., s. 87.

²⁹ Tamże, s. 88.

³⁰ E. Lévinas, *Totalité...*, dz. cyt., s. 244.

z samym sobą³¹. W przypadku istnienia w dziecku podmiot nie jest już tylko połączeniem swoistości i identyczności. Syn nie jest nowym wcieleniem mojego „ja”.

Analiza powyższej metafory pokazuje, jak poprzez relacje seksualne podmiot przekracza ową jedność, o jakiej mówił Parmenides, i przestaje być istotą istniejącą tylko tu i teraz, poznawalną jedynie w teraźniejszości. Ludzkie „ja” jest czymś innym w swoim potomstwie, nie tracąc jednocześnie swojej identyczności.

Taka interpretacja transcendencji i jej odniesienia do ludzkiego „ja” stoi dokładnie na antypodach zarówno ujęcia kartezjańskiego, jak i poglądów husserlowskich.

Analiza tożsamości erotycznej pozwala na dostrzeżenie tego, czego nie można dojrzeć, gdy się rozważa tożsamość ludzkiego „ja” używającego świata. Pozwala na poznanie konkretnych relacji oraz na uwzględnienie faktu stworzenia. W *Totalité et Infini* Lévinas wypowiada takie oto słowa: *Stworzenie jako relacja transcendentálna — jedności i płodności — warunkuje (...) pozycję bytu jako jedynego i jego tożsamość jako wybranego*³².

Stworzenie jest prototypem ojcostwa. Poprzez ojcostwo podmiot przekracza samego siebie, nie powracając już więcej do siebie. Zwraca się ku przyszłości, zaczyna żyć w swoim dziecku. Co więcej, Lévinas posuwa się do ryzykownego stwierdzenia, że podmiot jest swoim synem. Jego zdaniem, nie może być nawet mowy, by byt był czymś, co sprzeciwia się wielości. On tę wielość rodzi. Jeżeli bowiem pojmujemy ludzkie „ja” jako świadomość siebie, jako byt myślący, określający samego siebie, wówczas nie dostrzegamy tego aspektu, iż byt stworzony, bądź zrodzony, nie jest tylko kimś jedynym, lecz jednocześnie jest on bratem pośród braci. Braterstwo nie jest przecież wynikiem jakiejś umowy zawartej przez ludzi, lecz pochodną stworzenia. *Ludzkie ja wchodzi w relację braterstwa: to, że ludzie są braćmi, nie jest czymś narzuconym człowiekowi jako wymóg moralny, lecz jest czymś, co tworzy jego tożsamość*³³.

Innymi słowy mówiąc, jeżeli pozostaniemy przy kartezjańskiej wizji ludzkiego „ja” jako myślącego, decydującego, tworzącego, wówczas możemy jedynie nawoływać do braterstwa, nie mając żadnego właściwego uzasadnienia, dlaczego to czynimy. Powołujemy się wtedy na mniej lub bardziej mętne idee, które i tak nie pokazują istoty wymogu. Wychodząc natomiast od pojęcia ojcostwa, bądź płodności, zaczynamy lepiej rozumieć, czym jest

³¹ Tamże, s. 245.

³² Tamże, s. 246.

³³ Tamże, s. 257.

braterstwo. Ojciec jest synem we wszystkich swych synach. Istnieje w każdym z nich w sposób jedyny i niepowtarzalny. Nieskończony istnieje w całej ludzkości³⁴.

W przypisie uczynionym do problemu trybunału sądowego i znaczenia miłości bliźniego Lévinas omawia tzw. „kompleks Edypa”, na który powołują się często psychonalitycy, i stwierdza, że obrazuje on pogańskie widzenie rzeczywistości. Nie docenia się tam roli ojcostwa, lecz traktuje je jako coś, co można nienawidzić. Ostrze krytyki lévinasowskiej zwraca się w tym przypadku nie tyle ku samemu zagadnieniu miłości dziecka ku matce, lecz przeciwko nienawiści ojcostwa. Uważa on, że cechą charakterystyczną wszelkiego pogaństwa jest to, iż nie traktuje się tam ojcostwa jako kategorii konstytutywnej tego, co sensowne. Psychoanaliza potwierdza jedynie kryzys monoteizmu, przeciwstawiając ojcostwo synostwu. Tymczasem w rzeczywistości jest zupełnie inaczej. Synostwo jest przedłużeniem ojcostwa. Na poparcie swej tezy Lévinas cytuje fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: *Rozpoznasz więc w swoim sumieniu, że Przedwieczny, twój Bóg, karze ciebie niczym ojciec swego syna* (Pwt 8, 5). Powyższy cytat ma pokazać, że braterstwo daje się pomyśleć jedynie wtedy, gdy wychodzi się od pojęcia ojcostwa. Inaczej wchodzimy w ślepy zaułek³⁵.

Poprzez płodność podmiotowość otrzymuje swój sens, odmienne przeznaczenie, zostaje uwolniona od terażniejszości i skierowana ku przyszłości. Śmierć zostaje zniszczona przez dobroć. F. Ciaramelli utrzymuje przeto, że język, jakiego używa Lévinas, opisując relację erotyczną, jest *de facto* językiem etyki³⁶.

Tym, co zmusza swoistość do określenia się, do wyalienowania się ze swojej identyczności, bez utraty własnej tożsamości, jest dobroć. Dzięki niej podmiot jednoczy identyczność i inność, czyli dwie formy, o których moglibyśmy myśleć, że są sobie dokładnie przeciwstawne, tworząc „sobość”. Człowiek jako podmiot dokonuje swoistej ekspiacji o charakterze mesjanistycznym. Jest to ekspiacja za brutalność bytowania. Nie jest ona jednak pochodną dobrowolnego wyboru, lecz poprzedza wszelkie świadome decyzje. Można zatem powiedzieć, iż ekspiacja ta dokonuje się dzięki dobroci „sobości”, jak ją określa Lévinas. Dobroć jest „przywiązana” do pasywności podmiotu, a nie do świadomego wyboru, czyli działań o charakterze aktywnym. Dobroć nie jest bowiem niczym innym

³⁴ E. Lévinas, *L' au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, s. 129. Por. P. A. Taguieff, *L' éthique: L' infini de la loi au-dessus de la loi de Kant à Lévinas*, w: *Sens* 6 (1988) 181-186.

³⁵ Tamże, s. 129.

³⁶ F. Ciaramelli, dz. cyt., s. 196.

jak tylko byciem wybranym przez Dobro³⁷. Podmiot został wybrany przez Dobro i przeznaczony do tego, by był dla drugiego. Poddaje się więc jego zaborczemu działaniu i cierpi za niego.

Zdaniem Lévinasa, podporządkowanie się drugiemu powoduje że podmiot zostaje wyzwolony w paradoksalny sposób. Transcendencja innego uwalnia go od męczącej nudy, tj. od ciągłego przywiązywania się do samego siebie.

5. Niedobrowolny charakter ludzkiej dobroci

Jak łatwo było zauważyć, Lévinas wielokrotnie podkreśla niedobrowolny charakter ludzkiej dobroci, która nadaje sens całej podmiotowości. Ciążąca na podmiocie odpowiedzialność nie posiada cech świadomego wyboru, lecz jest fundamentem wszelkich wyborów. Dokładniejsza analiza dzieł Lévinasa pokazuje jednak, że owo pierwotne, niedobrowolne podporządkowanie się Dobru, zakłada również posłuszeństwo woli. Czyż byśmy mieli do czynienia z wyborem świadomym?

W *Totalité et Infini* czytamy: *Byt oddzielony może się zamknąć w swoim egoizmie, to znaczy w dopełnianiu swej izolacji. I ta możliwość zapomnienia o transcendencji drugiego, bezkarnego wypędzenia ze swego domu gościnności (...) potwierdza prawdę absolutną, radykalizm separacji (...). Relacja z Nieskończonym pozostaje drugą możliwością bytu przyjętego do swego mieszkania*³⁸.

Przez takie sformułowanie problemu — jak słusznie zauważyła to F. Ciaramelli — Lévinas chce pokazać czytelnikowi, iż podporządkowanie się dobru nie może być rozumiane jako powołanie czy wezwanie, na które podmiot może dobrowolnie odpowiedzieć lub je odrzucić³⁹. Gdyby bowiem posiadał on taką możliwość i mógłby nie podjąć tegoż wezwania, powracałby ciągle do siebie, marnowałby dobroć, jaką w sobie posiada, przestałby być gościnnym, by posłużyć się metaforą użytą przez autora.

Okazuje się zatem, że to, co odróżnia jeden podmiot od drugiego i sprawia, że staje się on podmiotem, nie daje się odnaleźć w żadnych uwarunkowaniach międzyludzkich. Nie ma odniesień społecznych, lecz zawiera się w relacji człowieka z Nieskończonym. To z kolei pokazuje, że moralność, której doświadcza człowiek, jest czymś znacznie większym niż tylko zbiorem relacji, które można poznać w sposób teoretyczny. Moralność nie jest skłonnością właściwą naturze ludzkiej, wrodzonym altruizmem, lecz czymś,

³⁷ Tamże, s. 151.

³⁸ E. Lévinas, *Totalité...*, dz. cyt., s. 147 n.

³⁹ F. Ciaramelli, dz. cyt., s. 202.

co stanowi odwrócenie egoistycznego usposobienia człowieka za- troskanego o swoje bytowanie. Struktura moralności posiada cha- rakter wybitnie religijny. Ukazuje przywiązanie człowieka do Do- bra, od którego nie jest on w stanie się uwolnić.

Przedstawiona powyżej koncepcja podmiotowości ma swoje źródło w tradycji żydowskiej, która zakłada posłuszeństwo Torze, zanim nastąpi jeszcze jej poznanie. Chodzi o posłuszeństwo rady- kalne, poprzedzające wszelkie rozumienie⁴⁰. Struktura podmioto- wości „wpija się” w Absolut⁴¹. Prawda dostarczana przez Torę nie jest wynikiem przeprowadzonego rozumowania, lecz posłu- szeństwem okazywanym Bogu.

Tak więc prawda i dobro, które filozofia zachodnia przeciwsta- wia sobie, tracą tu swój antagonistyczny charakter. Następuje ich pojednanie w podmiotowości rozumianej jako pasywność. Struktura pasywności zawiera radykalną inteligibilność transcen- dencji, tzn. stanowi źródło sensu. Pasywność absolutna podmiotu posiada swoje religijne znaczenie⁴².

Należy jednak zaznaczyć, że Lévinas bardzo troszczy się o to, by nie potraktować Pana Boga jako jednej z wartości, choćby najwyższej. Nie wartości bowiem stanowią o etyce czy moralności i nie one wpływają na powstawanie podmiotowości. Pasywność absolutna polega na tym, że podmiot nie ma możliwości, by wyr- wać się Panu Bogu⁴³. Relacja etyczna zakłada pewną strukturę religijną. Stąd też Lévinas powie: *Ja jestem drugim. Podmiot jest transcendencją siebie. Pasywność jest religijnością podmiotu, nie- możliwością wyrwania się Bogu i w tym sensie poprzedza etykę. Jego wybór stanowi o jego dobru. Podmiotu nie należy rozpatry- wać w stanie grzechu pierwotnego, lecz przeciwnie, jest on po- czątkowo dobrocią stworzenia*⁴⁴. Nic więc dziwnego, iż Lévinas żywi przekonanie, że filozofia wywodzi się z religii⁴⁵. Bez owego pragnienia dobroć nie byłaby niczym innym jak tylko egoistycz- nym majaczeniem, głupotą lub serwilizmem. Tymczasem dzięki owemu odniesieniu do dobra ludzkie „ja” jest także dobrem prze- rywającym brutalność bytowania.

⁴⁰ E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, s. 104.

⁴¹ „La structure d'une subjectivité argippée à l'absolut.", tamże s. 104.

⁴² Różnice pomiędzy lévinasowskim widzeniem ontologii i etyki a jej współczesnym ujęciem dobrze przedstawia E. Wyschodrod, *Doing before Hearing on the Primacy of Thought*, w: *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris 1980, ss. 179-203.

⁴³ E. Lévinas, *Autrement...*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁴ Tamże, s. 156.

⁴⁵ E. Lévinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977, s. 156.